

CAPÍTULO V

APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

1. Tensión en la interpretación

Como ponderación de la grandeza de la obra de *Una Teoría de la Justicia*, sirve considerar que al menos tres grandes debates se han desatado como consecuencia de su publicación.

Primero: el concerniente al argumento entre utilitaristas y los liberales denominados por Sandel *rights-oriented liberals*, que serían aquellos que como Rawls de alguna manera intentan moderar el liberalismo buscando favorecer al individuo tanto como a la comunidad. En este debate se discute si la justicia debe fundarse en la utilidad, tal y como lo afirmaban Jeremías Bentham y John Stuart Mill, o más bien los derechos individuales requieren de bases de justicia independientes de criterios utilitaristas, como Rawls y Kant mantienen.

El segundo debate se inspira en el argumento de que ciertos derechos individuales son de importancia tal que ni siquiera el

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

bienestar general puede conculcarlos, permaneciendo la pregunta sobre cuáles derechos son esos. Autores como Robert Nozick y Friedrich Hayek argumentan que el gobierno debe respetar las libertades básicas civiles y políticas, así como los frutos del propio trabajo como conferidos por una economía de mercado, de modo que políticas de impuestos para gravar el ingreso de los ricos para ayudar a los pobres resultarían violatorias de estos derechos. Los igualitaristas o autores como Rawls, estarían, en principio, en desacuerdo con este enfoque, argumentando que no sería posible ejercitar los derechos y libertades individuales en toda la extensión de la palabra sin que antes exista una provisión de las necesidades sociales y económicas básicas. De tal forma es necesario que el gobierno primero asegure a cada persona, como materia de derecho, un mínimo de bienes tales como la educación, la vivienda, los servicios médicos y el ingreso, por mencionar algunos.

El tercer debate promovido por la obra de Rawls, se da en torno a una idea compartida tanto por libertarios como por liberales: que el gobierno debe ser neutral respecto a las concepciones competidoras acerca de lo que es una vida buena¹.

Rawls califica su teoría de «liberalismo político», con lo que busca acentuar los rasgos de su planteamiento. Hoy en día, hablar de «liberalismo democrático» o de «democracia liberal» no dice apenas nada porque prácticamente todas las ideologías modernas pueden encuadrarse bajo estos principios. Por ello, a lo largo del debate acerca de los temas políticos, se han asentado términos que demarcan las distintas líneas argumentativas, tales como «liberalismo», «comunitarismo» y «republicanismo». Sin embargo, estos términos no acaban de abarcar toda la complejidad y diferenciación que recorre el debate contemporáneo.

¹ Cfr. SANDEL, M., *op. cit.*, pp. 184–185.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

Además, los términos liberalismo, comunitarismo y republicanismo se enfrentan a la problemática de que no significan lo mismo para los diversos autores, no son términos lo suficientemente claros como para llegar a una univocidad teórica². A continuación se aborda, en un breve e incompleto recorrido, como botón de muestra, algunas reacciones suscitadas ante la obra del profesor de Harvard.

El valiente intento de Rawls de poner un freno a la aceptación teórica del utilitarismo y del liberalismo clásico, le granjeó fuertes críticas tanto de libertarios como de liberales pragmáticos. Los primeros, entre los que destaca Nozick, objetan en el orden de los principios, que Rawls aboga por una violación de los derechos de los individuos y habla de los bienes como si vinieran del cielo, afirmando que esos bienes pertenecen originariamente o en virtud de la historia a algún individuo (pues es quien los produjo, los heredó, etc.) y también objetan que, de aceptarse la propuesta rawlsiana, se tendría que aceptar una continua y capri-

²Para tener una idea un poco más clara de la referencia de los términos, Por «liberalismo» entendemos un modo de pensar ideológico, por «democracia liberal» la manifestación política-institucional de esta ideología, y por «capitalismo» el sistema económico ligado a ésta. Por «comunitarismo», podemos decir, que se entiende aquel pensamiento político que como *reacción* al liberalismo afirma que el hombre debe entenderse y juzgarse desde el seno de la comunidad a la que pertenece, siendo esa pertenencia creadora de vínculos constitutivos. La crítica comunitarista se dirige fundamentalmente contra la antropología individualista del liberalismo. La propuesta comunitarista —según Amy Gutmann— consistiría en mantener el Estado liberal como una gran unión de muchas comunidades. Por otra parte, el «republicanismo» hace alusión al pensamiento que concibe de forma integradora lo político-organizativo y lo vital, entre los derechos y los bienes comunes, entre la cohesión política y la pluralidad social, concibiendo lo político como una «acción», como realidad práctica, adquiriendo así carácter ético y un sentido arquitectónico. *Cfr.* CRUZ PRADOS, A., *op. cit.*, pp. 55, 78.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

chosa intervención del Estado en la vida de las personas³. Como ya se mencionó —en mi opinión— cualquier sistema de justicia distributiva que persiga una justicia social, tiene que prever y respetar los títulos de adquisición de la propiedad⁴; y en cuanto a la intervención estatal, ésta debe darse dentro del marco del principio de legalidad, por lo que las objeciones libertarianas no suponen gran problema para reconocer el mérito de Rawls.

Es cierto que durante todo el desarrollo de la obra de Rawls aparecen elementos en continua tensión, pues aunque ha sido redactada con un lenguaje no excesivamente técnico, tanto en *TJ* como en *PL* la redacción es poco sistemática, con frecuencia vuelve una y otra vez sobre los mismos conceptos, en un continuo ir y venir donde una sección remite a secciones anteriores del libro, deja hilos sueltos que se retoman más tarde, haciendo difícil saber si las afirmaciones que se van encontrando constituyen una hipótesis de trabajo o una conclusión definitiva, y cuál es el razonamiento exacto que conduce a esa conclusión. También es verdad que Rawls mezcla una terminología propia —cuyo significado no queda totalmente claro hasta que no se conoce su teoría completa—, con términos filosóficos ya acuñados que se usan a veces en distinto sentido del habitual. Sólo en *JAFR* se alcanza un resumen conciso que permite puntualizar mejor los elementos fundamentales de su teoría.

Según Philip Pettit y Chandran Kukathas, por ejemplo, se refleja una tensión en el uso que hace en *TJ* del dispositivo contractual y los argumentos de viabilidad en favor de sus dos principios de justicia; pues el problema es que si los argumentos de

³ Cfr. CASANOVA, C. A., *op. cit.*, p. 51.

⁴ Que no tienen por que ser del tipo propuesto por Locke, y como es patente, en las diversas sociedades hay diversos modos de adquisición de la propiedad.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

viabilidad son suficientes, entonces cuál es la razón de asignar un papel tan amplio a la teoría contractual en la justicia como equidad. La solución se revela porque los principios son la única propuesta que aporta estabilidad, auto-sustento y favorece la autoestima de las personas; de modo que la heurística más útil para reflejarlo es la teoría contractual⁵. Aunque Rawls elabora toda su teoría con una resolución claramente pragmática, es decir, con la intención de una aplicación real y concreta, su defensa de la viabilidad de los principios de justicia se expresa en términos de *posibilidad*, y esto es así porque la elección de los principios se da a través de una valoración del concepto de lo recto que él cree que debe satisfacer cualquier estructura básica propuesta. “Los principios han de ser generales en la forma, universales en la aplicación y, lo más importante de todo, tienen que ser públicamente reconocidos como último tribunal de apelación para resolver pretensiones conflictivas de las personas: han de constituir una *concepción pública de la justicia*”⁶.

Ahora bien, como ya se ha mencionado antes en este trabajo, Rawls no excluye una concepción sustantiva de lo recto y de lo justo. Esto es así porque las estructuras básicas entre las que han elegir las partes en la posición original, se identifican mediante principios, no mediante ejemplos particulares. Rawls presupone que los principios que representan las diferentes estructuras básicas posibles satisfacen ciertas restricciones generales que él describe como el concepto de lo recto. Luego entonces, los principios tienen que ser generales en la forma y universales en la aplicación, es decir, aplicables potencialmente a todos y en consecuencia, reconocidos por todos. Esta presunción, es una presunción sustantiva, es decir, las estructuras básicas están in-

⁵ Cfr. KUKATHAS, C. y PETTIT, P., *op. cit.*, pp. 69–71.

⁶ *Ibid.*, p. 71.

1. TENSION EN LA INTERPRETACIÓN

formadas de principios, que deben de satisfacer la condición de la publicidad⁷. Sin embargo, la acepción de sustantivo en Rawls resulta ambigua, porque a sí como habla de libertades básicas de manera «sustancial», en cuanto a la estructura básica, parece hacer más hincapié en su aspecto procesal⁸ pragmático, que en su entidad axiológica, como ya señalaron Robert George así como Pettit y Kukathas de forma implícita: lo legal—sustantivo—sería aquello que es elegido por las partes en la posición original⁹. Así, la idea de Rawls es que debemos ver la justicia social o distributiva como una cuestión de justicia procedimental pura¹⁰. Con los comentarios recién hechos se pretende ilustrar la polémica que rodean los planteamientos rawlsianos.

Ahora bien, si el *Liberalismo Político* insiste en poner entre paréntesis nuestros ideales religiosos y comprensivos para dar cabida a propósitos políticos, separando nuestra personalidad política de nuestra identidad, para asegurar la cooperación social sobre las bases de mutuo respeto, falla. Como el mismo Rawls se ve forzado a reconocer, debe permitir la afirmación como verdaderas de algunas concepciones comprensivas morales o religiosas. La tensión existente entre el choque de esta dos posturas, en mi opinión, no llega a ser resuelta de modo satisfactorio en la obra del profesor de Harvard.

⁷ Cfr. RAWLS, J., *JAFR*, *op. cit.*, p. 33.

⁸ Hablamos de «justicia procedimental pura» cuando no hay un criterio independiente para determinar el resultado correcto. En cambio, hay un procedimiento correcto y equitativo tal que el resultado es igualmente correcto o equitativo, cualquiera que sea, con tal que el procedimiento haya sido seguido de forma apropiada.

⁹ Cfr. GEORGE, ROBERT P., *Making Men...*, *op. cit.*, p. 126 y KUKATHAS, C. y PETTIT, P., *op. cit.*, p. 35.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 74.

1.1. El uso de varias plataformas: racionalismo o sentimentalismo; la utilitaria; la intuitivista y eudemonista

Dentro de las dificultades para interpretar a Rawls, o como foco de críticas, está el hecho de que en su desarrollo teórico se mueve entre un racionalismo y un sentimentalismo desde el punto de vista teórico. De acuerdo con Michael L. Frazer, al pregonar su pensamiento kantiano, Rawls se coloca con decisión dentro del pensamiento moderno ilustrado¹¹. Reconociendo la capacidad de introspección de los ciudadanos para llegar a la formulación de principios de justicia compartidos por todos, el profesor de Harvard sostiene que cualquier elemento de la estructura básica de la sociedad está expuesto a ser rechazado si una reflexión concluye que es injusto. Así, nuestro estándar de justicia, como nuestro estándar moral, están expuestos a un ajuste acorde a la reflexión derivada de una revisión, lo cual es un fenómeno posible y recurrente a lo largo de la vida de una sociedad determinada. Sin embargo, ante este proceso continuo de revisión-reflexión, Rawls aboga por la existencia de unos principios básicos, invariables subsumidos dentro del concepto de lo justo, que son relativamente pocos y que tienen determinadas relaciones entre sí, que al momento de ser descubiertos por todos, deteniendo el ciclo revisión-reflexión (en lo que a estos principios se refiere), logrando así el equilibrio reflexivo¹².

Con todo, Rawls —según Frazer— se mueve entre dos ilustraciones (desde el punto de vista del pensamiento político), la racional y la sentimental. La primera hace referencia a lo que

¹¹ Cfr. FRAZER, M.L., “John Rawls: Between Two Enlightments”, en *Political Theory* 35, n. 6 (2007), p. 756. La traducción es mía.

¹² Cfr. RAWLS, J., *TJ*, *op. cit.*, p. 112-113.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

en el siglo XVIII se llamó la «era de la razón» y la segunda a lo sugiere una era no sólo de la razón sino de un «sentimiento refinado y reflexivo»¹³. Para este autor, Rawls, a pesar de su auto-declarado kantismo, enriquece los planteamientos políticos racionalistas y políticos del regiomontano al incorporar elementos tanto de la tradición sentimentalista como racionalista. En contraste, esto es precisamente lo que es apreciado como una fuente de confusiones e inestabilidad o incongruencia del pensamiento rawlsiano, como sucede en el caso de la crítica de Kristiina Hellsten¹⁴.

Así, Rawls sugiere que podemos pensar en la filosofía moral como un intento de sistematizar nuestras capacidades morales (capacidad de lo justo y del bien), postulando una «naturaleza socrática de la filosofía moral», es decir, es posible cambiar nuestros juicios considerados reflexivamente cuando salen a la luz sus principios regulativos, de modo que la mejor manera de describir el sentido de la justicia de una persona no es aquella que concuerda con los juicios que tiene esa persona antes de examinar ninguna concepción de la justicia, sino más bien aquella que casa con sus juicios en «equilibrio reflexivo». De esta forma, a juicio de Pettit y Kukathas, evita el consecuencialismo sin perder el aspecto práctico de su teoría¹⁵.

De acuerdo con Juan Carlos Alútiz, cuando Rawls publica por primera vez *Justice as Fairness* en 1958 y deduce sus dos principios de justicia, lo hace con la clara pretensión de reunir

¹³ Aún cuando es difícil hacer una clasificación cerrada de los pensadores de la Ilustración, de acuerdo con Frazer se podría señalar, por ejemplo, a David Hume y Adam Smith como representantes del *sentimentalismo* y a Immanuel Kant como representante del *racionalismo*. Cfr. FRAZER, M.L., *op. cit.*, p. 757

¹⁴ Cfr. HELLSTEN, S.K., *op. cit.*, pp. 323-324.

¹⁵ Cfr. KUKATHAS, C. y PETTIT, P., *op. cit.*, p. 77.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

dentro de una misma propuesta teórica de la moral las tradiciones del utilitarismo y del intuicionismo, que, desde su punto de vista, consistían los dos grandes discursos de la filosofía moral¹⁶. El texto original aludido dice así:

La concepción de justicia que quiero desarrollar puede enunciarse mediante la forma de los dos principios siguientes: primero, cada persona que participa en una práctica, o que se ve afectada por ella, tienen 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 ventaja de todos, siempre y cuando que las posiciones y cargos a los que estén anejos, o desde los que puedan lograrse, sean accesibles a todos¹⁷.

Según Alútiz, como consecuencia de la formulación de estos principios, Rawls desarrolla un procedimiento analítico que implica la idea política de la aplicación del contrato social a la teoría de la decisión racional en la ética que ya estaba utilizando el utilitarismo. De modo que al utilizar presupuestos como la teoría de juegos, y la maximización, aplicados a la situación de toma de decisiones en incertidumbre, como se refleja en la posición original, Rawls se acerca al utilitarismo. Ahora bien, el *quid* del problema, por el que Rawls va a necesitar apoyarse en el intuicionismo que fundamenta un sentido de justicia, no es otro que las disposición de los sujetos racionales a reconocer los principios comúnmente acordados y comprometerse en su seguimiento como una forma de conducta racional o «juego limpio»

¹⁶ Cfr. ALÚTIZ, J.C., *op. cit.*, p. 9.

¹⁷ RAWLS, J., *CP*, *op. cit.*, p. 48. La traducción es mía.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

(*fair play*) —frente al juego sucio del *free rider*—, compromiso que sólo puede nacer de una concepción contractualista de la justicia como equidad entre las partes, que vendrán a dar cuenta de ese sentido «interno» de la justicia como referente moral «innato» por el que se reconoce la validez de los principios en la posición original, pues para Rawls, el rasgo fundamental de tener una moralidad sería el reconocimiento de principios que se aplican «imparcialmente» a la propia conducta¹⁸.

Para Samuel Scheffler¹⁹, parece evidente que a pesar de su oposición al utilitarismo, Rawls se refiere a él como poseedor de virtudes teoréticas que el profesor de Harvard busca emular. En particular, él admira el carácter sistemático y constructivo de esta doctrina, lamentando que las doctrinas opositoras no hayan podido hasta el momento alcanzar a desarrollar sus planteamientos con esta misma sistematización constructiva.

[...]Esto marca una importante diferencia entre su punto de vista y el de otros prominentes críticos contemporáneos del utilitarismo[...] Por ejemplo, donde Rawls dice que el utilitarismo no toma en serio la distinción entre las personas [...] Robert Nozick, citando a Rawls explícitamente, dice que para sacrificar a un individuo en pos de un mayor bien social, “no respeta suficientemente y no toma en cuenta el hecho que él es una persona separada, que es él mismo la única vida que tiene” [...] De cualquier forma, hay un número considerable de críticos que han argumentado que la postura de Rawls tiene importantes rasgos en

¹⁸ Cfr. ALÚTIZ, J.C., *op. cit.*, p. 10.

¹⁹ Cfr. SCHEFFLER, S., “Rawls and Utilitarianism”, en FREEMAN, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 2003, pp. 426–459.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

común con el utilitarismo[...]²⁰.

La mezcla doctrinal antes señalada no impide que Rawls elabore una teoría concisa. Desde la alternativa que plantea el contractualismo, Rawls cree estar en condiciones de poder llegar a matizar el principio de eficiencia hasta hacerlo compatible con mínimos tolerables que vienen dados por los dos principios de la justicia como equidad²¹.

Por último, cabe señalar que no satisfecho con incorporar tradiciones modernas distintas, en su planteamiento, y, tomando en cuenta la precedencia de lo justo sobre lo bueno en cuanto a convivencia política se refiere, no deja de ser determinante contar con una concepción del bien, pues sin ella resulta imposible dilucidar la cuestión de los «bienes primarios». La definición de bien que Rawls propone deriva de una interpretación liberal del concepto aristotélico. Se reduce a un plan de vida a largo plazo (vida buena y por tanto eudemonista): un hombre será feliz, por consiguiente, en la medida que sus expectativas vitales se van realizando y sus deseos racionales se van cumpliendo. Así, no es de extrañar que para Rawls tenga una grandísima importancia la

²⁰SCHEFLER, S., *op. cit.*, p. 427.

²¹«De este modo, si el primer principio de la justicia vertebraba una sociedad en términos de igualdad política y jurídica, el segundo principio parte de que tan sólo es permisible la «desigualdad» generada por el entramado funcional-económico en cuanto redundaba en un beneficio para todas las personas que participan en ella. Para valorar hasta que punto una «estructura básica» es mejor que otra, habrá que atenderse, consecuentemente, a un doble criterio de eficiencia y de justicia social, eligiendo de entre los más eficientes —dadas unas condiciones tecnológicas de producción— los que mejor respondan al segundo criterio de un mayor beneficio para todas las posiciones. Para esclarecer este criterio mixto, Rawls va a necesitar acuñar dos nuevos conceptos: la persona representativa y los bienes primarios[...].» ALÚTIZ, J.C., *op. cit.*, pp. 12–13.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

«auto-estima» o «respeto por sí mismo», que procede del correcto desarrollo de las aptitudes y capacidades en la consecución de un objetivo vital por parte de la persona²².

Para resolver la cuestión de que si la justicia es un fin racional, Rawls viene a abordar la cuestión de los fines desde la perspectiva aristotélica de una vida buena y la racionalidad, como ya se mencionó, queda radicada en el procedimiento de la elección racional, donde los principios de eficacia, la inclusividad y la probabilidad nos proporcionarían un correcto discernimiento de nuestras deliberaciones para alcanzar nuestros objetivos, ahora bien para dar con aquellos fines que son en sí mismos racionales, Rawls recurre a los conceptos de «racionalidad deliberativa», entendida como proceso psicológico en el cual concurren nuestros deseos, expectativas e intereses dentro de nuestras reflexiones, dotando con ello de «responsabilidad» cuando se toman decisiones luego de la debida reflexión equilibrada, logrando un vínculo de compromiso por parte del sujeto con las consecuencias de la decisión tomada y de los acuerdos consensuados, dando solución al problema del *free rider* y de la estabilidad. En cambio, por el principio aristotélico se aborda el tema fundamental de la motivación humana, al ejercer las capacidades que se tienen, poniéndolas en juego en un grado ascendente de complejidad, logrando con esto un grado correspondiente de felicidad y obteniendo así la auto-realización, lo cual se manifiesta también con la existencia de las distintas «vocaciones» dentro de la sociedad. Así, Rawls pretende unir en su teoría, una teoría de la justicia y una teoría del bien, pero con la peculiaridad que la teoría de la justicia como equidad nunca podrá admitir ningún fin como dominante sobre el resto²³.

²² Cfr. ALÚTIZ, J.C., *op. cit.*, p. 14.

²³ Cfr. *Ibid.*, p. 20.

1.2. Monologismo trascendental

Un aspecto sobre el cual le llueven críticas al profesor de Harvard es el monologismo trascendental de su construcción²⁴. Al construir su teoría de la justicia como equidad, colocando como piezas fundamentales de su engranaje una posición original donde las partes se encuentran bajo un velo de la ignorancia que se va levantando poco a poco, y en base a ello se va adquiriendo autonomía, el ejercicio mental al que se ven llamadas las personas representativas o las partes de la situación contractual es cerrado sobre sí mismas²⁵. Emulando a Kant, Rawls hace uso de la heurística ignorando la realidad histórica, aún cuando pretende enfocar su «equilibrio reflexivo» en la justicia social, en unos términos donde cada uno está ineludiblemente compelido a vivir con los demás en la sociedad. Supone que cada individuo debe sistematizar sus convicciones fundamentales en una unificada y plausible concepción de justicia, que a la vez debe coincidir en gran parte con la concepción de los demás. Sin embargo, el juicio que realice sobre los compromisos que tome y como ajustar sus reflexiones propias en respuesta a ello, es algo que queda dentro del ámbito interior del individuo. Con todo, Rawls apela a que existen las facultades morales (capacidad de lo justo y del bien) que se integran en *un sentido común* de justicia²⁶.

De acuerdo con Juan Carlos Alútiz, dada esta perspectiva monológica, tan similar al monologismo trascendental de Kant, Rawls terminará por abandonar su inquietud de encontrar —por medio de la abstracción— leyes racionales para la organización político-social. Intenta, como lo hizo Kant, ordenar racionalmen-

²⁴ Cfr. POGGE, T., *op. cit.*, pp. 166–167.

²⁵ El razonamiento de los sujetos recae sobre ellos mismos

²⁶ Cfr. RAWLS, J., *TJ*, *op. cit.*, p. 39.

1. TENSION EN LA INTERPRETACIÓN

te o «ajustar» la realidad a los dictados de la racionalidad pura, o si se quiere, ordenar «científicamente» y «moralmente» la sociedad²⁷. Con el monologismo, tanto Kant como Rawls intentan evitar el relativismo, aplicando las categorías —en este caso de bienes primarios y los mismos intereses y expectativas vitales— que son los mismos para todos, logrando inter-subjetividad y por tanto un consenso entrecruzado.

1.3. Rawls y los comunitaristas

John Rawls, al procurar configurar un marco normativo tanto para lo justo como para lo bueno, abre una nueva perspectiva para el pensamiento liberal contemporáneo, colocando en segundo plano los planteamientos del liberalismo puramente económico, abriendo un nuevo punto de partida para el pensamiento político-liberal cuyo objetivo central es hacer compatible el individualismo con una valoración de la sociedad, de la cooperación social, donde *libertad e igualdad* no resulten concepciones contrarias sino que la afirmación de la primera lleve a la realización de la segunda²⁸. Es aquí donde comienza el enfrentamiento con los comunitaristas, “que pretenden mostrar la incompatibilidad de las afirmaciones básicas del liberalismo, como son la defensa de los derechos básicos del individuo, la pluralidad de concepciones del bien y la prioridad de lo justo, con la necesidad de establecer prioritariamente una concepción comprensiva del bien, cuyo núcleo sea el establecimiento de la *comunidad* como el *bien básico*, como el fin de *la vida buena*, y sin la cual, la justificación de

²⁷ Cfr. ALÚTIZ, J.C., *op. cit.*, p. 12.

²⁸ Cfr. GONZÁLEZ ALTABLE, M.P., “Liberalismo vs Comunitarismo: John Rawls, una concepción política del bien”, en *Doxa*, Cuadernos de Filosofía del Derecho, 17–18, (1995), p. 118.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

los principios prácticos generales, es imposible”²⁹. Así pues, el comunitarismo ve en Rawls un teórico preocupado por el problema que implica derivar unos principios de justicia social que exijan una lealtad voluntaria de los individuos racionales que conviven en una sociedad, lo cual no es desacertado, sin embargo, para los comunitaristas esa tarea carece de sentido, pues los principios morales sólo pueden entenderse como principios que reinan en sociedades reales, es decir, el contar con premisas abstractas es legítimo sólo si la práctica precede a la teoría y no al revés³⁰.

Ahora bien, debe decirse que los comunitaristas toman como blanco que ataque no sólo a Rawls, sino a todos los escritores contemporáneos que comparten su enfoque, de modo que no todas sus críticas se centran explícitamente en el profesor de Harvard³¹. Luego, las objeciones comunitaristas a la propuesta rawlsiana abordan su concepción de la persona, la relación entre individuo y sociedad, el universalismo moral (que falla al no tener en cuenta la particularidad cultural), su subjetivismo, su anti-perfeccionismo y neutralidad³².

Tanto Philip Pettit, Chandran Kukathas, como Stephen Mulhall y Adam Swift agrupan dentro del término «comunitaristas» a los siguientes cuatro autores: Michael Sandel, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre y Charles Taylor. Más adelante abordaremos la crítica que los dos primeros hacen y que inciden en la teoría rawlsiana. Por el momento, en este apartado nos limitamos a realizar la presentación de una corriente de pensamiento con-

²⁹ GONZÁLEZ ALTABLE, M.P., *op. cit.*, p. 118.

³⁰ *Cfr.* KUKATHAS, C. y PETTIT, P., *op. cit.*, p. 97.

³¹ Aunque autores como Michael Sandel han ofrecido argumentos contra Rawls, otros como Alasdair MacIntyre y Charles Taylor, desarrollan sus propuestas sin realizar una crítica sistemática contra *TJ*.

³² *Cfr.* MULHALL, S. y SWIFT, ADAM, *op. cit.*, pp. 39–66.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

temporáneo que jugó un antagonismo importante, el cual tuvo como consecuencia la revisión que dio lugar a *PL* y a *JAFR*.

Muchos críticos del liberalismo alegan que una sociedad compuesta por una diversidad de tradiciones morales, que adoptan valores diferentes, y unida sólo por principios o normas liberales, no es una sociedad de ningún tipo. Ponen en duda la plausibilidad práctica del pensamiento liberal por su insuficiencia filosófica, pero que pretende subsanar con un individualismo normativo. La alternativa que se suele señalar en este caso es que la sociedad debe estar gobernada más bien por una preocupación por el bien común, en la que la comunidad misma es preeminente, que va de la mano al rechazo de la idea de que la justicia es la primera virtud en las instituciones sociales³³. Para los comunitaristas, la moral es algo que tiene sus raíces en la práctica —en las prácticas particulares de las comunidades reales—, por lo que intentar descubrir principios morales abstractos para evaluar o rediseñar sociedades existentes no resulta plausible. “No hay principios morales o de justicia universales que la razón pueda descubrir. Los fundamentos de la moral no residen en la filosofía sino en la política”³⁴.

Entre las comunidades por las que se interesan los comunitaristas, destacan las denominadas «comunidades culturales», es decir, aquellas que gozan de una identidad propia y específica en su despliegue social, y por esta razón, esta corriente de pensamiento presta especial atención al fenómeno del multiculturalismo. Así, en contraste con el liberalismo que propugna un reconocimiento universal de iguales derechos para individuos homogéneos y abstractos, el comunitarismo propone la alternativa de la «política del reconocimiento» o «política de la diferencia»,

³³ *Cfr.* KUKATHAS, C. y PETTIT, P., *op. cit.*, p. 99.

³⁴ *Ibid.*, p. 100.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

es decir, la necesidad de tomar en serio las diferencias culturales, la preservación de los rasgos propios culturales y la atribución de diferentes derechos a comunidades culturales diferentes. La identidad cultural entonces, se convierte en fundamento y medida de los derechos atribuibles en el marco de un Estado que sigue siendo la estructura que garantiza esos derechos, aspecto en el cual, el comunitarismo mantiene una óptica liberal, compartiendo la *juridificación* a la que se ve sometida la convivencia política en pro de la estabilidad ³⁵.

Sin definir el contenido del bien o fin común de la *polis* — dice Cruz Prados—, no podemos saber qué diferencias han de ser tenidas en cuenta a la hora de atribuir los derechos en la sociedad, qué diferencias han de ser reconocidas políticamente. En cualquier organización, del tipo que sea, las diferencias se toman en cuenta para la distribución que se lleva a cabo dentro de ella, de acuerdo al objetivo común de la organización. Así, no es posible dar una respuesta universal a la pregunta de qué rasgos son los decisivos para la conformación de la identidad, pues ésta se adquiere y corresponde según cada caso de organización y sus circunstancias. El comunitarismo viene así a criticar al liberalismo por su universalismo abstracto pero al mismo tiempo cae también en otro abstraccionismo: el de una comunidad que desea proteger y recuperar, que resulta, al final de cuentas, tan hipotética como la sociedad estable del liberalismo³⁶.

En mi opinión, Rawls logra un matiz más realista —no obstante el carácter abstracto de su teoría—, al partir del innegable hecho del pluralismo (religioso, filosófico y cultural) y de las diferencias reales existentes en la dotación de talentos y situación circunstancial de los individuos en una sociedad, y, en contraste

³⁵ Cfr. CRUZ PRADOS, A., *op. cit.*, pp. 57–58.

³⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 59–65.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

con los comunitaristas, dando un peso definitivo a la faceta *política* de la justicia distributiva, reconociendo como lo político, lo social, las circunstancias y rasgos propios de una sociedad son determinantes al forjar la identidad de los individuos que viven en ella. El hombre, es por tanto, de alguna manera, «producto» de la sociedad en que vive; sus objetivos vitales, ilusiones, e intereses, etc., están configurados por la sociedad y el ambiente en el que se encuentra al momento de nacer, crecer y desarrollarse. Además, como ser histórico, recibe la influencia de lo obtenido por las generaciones precedentes, así como influirá en las venideras. Rawls apela a una reelaboración más profunda de la «sociabilidad humana», no le basta con la consabidas declaraciones de que es un «ser sociable por naturaleza», busca politizar aún más en vista a su concepción aristotélica del bien:

La naturaleza de la humanidad se manifiesta claramente en el contraste con la concepción de la sociedad privada. Así, los seres humanos tienen, de hecho, objetivos finales compartidos, y valoran sus instituciones y actividades comunes como buenas en sí mismas. Nos necesitamos unos a otros como participantes de unos modos de vida comprometidos en la persecución de sus propios objetivos, y los éxitos y las satisfacciones de los demás son necesarios y halagüeños para nuestro propio bien[...] una característica básica de los seres humanos es que ninguna persona puede hacer todo lo que podría, ni es forzoso que pueda hacer todo lo que otra persona puede. Las posibilidades de cada individuo son mayores que las que puede confiar en realizar y en general, son muy inferiores a los poderes humanos. Así, cada uno debe seleccionar cuáles de sus facultades y de sus posi-

bles intereses desea estimular[...] Personas diferentes, con capacidades similares o complementarias, pueden cooperar, por así decirlo, en la realización de su naturaleza común[...] Cuando los hombres están seguros en el disfrute del ejercicio de sus propias facultades, se hallan dispuestos a apreciar las perfecciones de los demás, especialmente, cuando sus diversas excelencias tienen un lugar convenido en una forma de vida cuyos objetivos todos aceptan³⁷.

1.4. La ambigua visión de Rawls ante la concepción clásica

Con frecuencia se critica a Rawls por las carencias metafísicas de su teoría, sin embargo, ante ese lazo indisoluble entre lo justo y el bien, ante la recíproca implicación política del bien de los individuos —unos por otros— en pos de una perfección, como acabamos de ver en la cita del epígrafe anterior, me pregunto:

—¿No son acaso los conceptos «bien», «perfección», «individuo», «partes», etc., pertenecientes a lo que en filosofía se conoce como metafísica?

—¿No es acaso ese intento de establecer conexiones de causalidad, orden y relación cognitiva entre «interés», «estructura», «principios» como «materia prima» que da forma a lo político una manera de expresar «metafísicamente» la configuración de lo justo?

—¿Logra escaparse Rawls de ese «monologismo trascendental kantiano» al reconocer la existencia «nouménica» —y al fin y al cabo cognoscible— del bien social, de lo justo y de una distribución injusta en una sociedad de bienestar?

³⁷RAWLS, J., *TJ*, *op. cit.*, p. 472-475.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

—¿No parte acaso de «lo que es», para procurar un «deber ser»?

En este mismo sentido resulta muy interesante lo sugerentes que resultan unas líneas escritas por Rawls en su réplica a Habermas con motivo del debates sobre el liberalismo político:

La doctrina de Habermas es, creo, una doctrina lógica en el amplio sentido hegeliano: un análisis filosófico de los presupuestos del discurso racional (de la razón práctica y de la razón teórica) que incluye en su seno, según se afirma todos los temas sustanciales de las doctrinas religiosas y metafísicas. Su lógica es metafísica en el siguiente sentido: da cuenta de lo que hay [y en nota de pie de página continúa:] Pienso en la metafísica como al menos una exposición general de lo que hay, incluyendo afirmaciones fundamentales, enteramente generales —por ejemplo, la afirmación «todo evento tiene una causa» y «todos los eventos ocurren en el espacio y el tiempo», o que pueden relacionarse con ellas. Visto así, W. O. Quine es también un metafísico. Negar las doctrinas metafísicas significa afirmar otra de dichas doctrinas³⁸..

Es verdad que el profesor de Harvard intenta, precisamente por su realismo pragmático, evitar la metafísica³⁹ por considerarla una doctrina comprensiva y por tanto inviable para un

³⁸RAWLS, J. y HABERMAS, J., *op. cit.*, p. 82.

³⁹A este respecto resulta muy interesante su artículo *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* (1985) en sus *Collected Papers*: RAWLS, J., *CP*, *op. cit.*, p. 388, así como el apartado *Una concepción política no necesita ser comprensiva* en: RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, p. 186, y que por razones de tiempo y espacio no comentaré aquí.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

acuerdo político estable que posibilite la distribución equitativa. De hecho, este aspecto es uno de los que ratifica con más énfasis en los escritos posteriores a *TJ*. Sin embargo, en mi opinión, Rawls no logra «desembarazarse» de la metafísica, aún cuando él mismo reconoce, al cambiar sus puntos de vista sobre algunas expresiones en *TJ* que lo hace pretendiendo evitar malentendidos que den lugar a concepciones metafísicas⁴⁰, buscando imponer ante todo una concepción política. La justicia como equidad entonces, debe ser entendida como una cuestión política «práctica» no como una concepción moral general. Como ya se mencionó antes en este trabajo, Rawls lo hace teniendo en mente la situación dada en la Reforma y en las guerras de religión. Aún así, se puede apreciar que esta intención no basta si lo que se pretende es la aceptación de principios morales y por tanto universales —aunque sean de tipo «político»—, pues la moral queda siempre ligada a la concepción del bien, de la cual Rawls nunca llega a despojar de visos metafísicos debido a su objetivo práctico. Al suponer la facultad de los individuos para conocer lo justo y el bien, al atribuir valor cognitivo a la intuición como proceso racional, Rawls evita moverse en las coordenadas de Kant (empirismo) atribuyendo a la moral una entidad «real», de otra forma el consenso entrecruzado no sería posible. Para Rawls, la moral no es puramente física, pues es una concepción interior y personal que supone el uso de una facultad intelectual⁴¹, pero al mismo tiempo, en el caso de la justicia, es también «real-objetiva», en el sentido que se manifiesta de forma palpable en la convivencia humana en sociedad, por tanto política, por tanto práctica, y es en esto donde podemos notar cierta

⁴⁰ Cfr. RAWLS, J., *CP*, *op. cit.*, p. 389.

⁴¹ Cfr. RAWLS, J., *JAFR*, *op. cit.*, p. 55.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

coincidencia con el pensamiento de Aristóteles y Aquino⁴². Conocer los principios primarios y elaborar el ajuste que conviene hacer de la justicia como equidad en el devenir social, requiere una capacidad racional de conocimiento práctico, de acción conforme a un fin. También Rawls —al igual que Kant— niega la posibilidad de que el conocimiento objetivo sea causal⁴³, sin embargo al leer su argumentación, lo que realmente dice es que “las exigencias de causalidad no son esenciales para todas las concepciones objetividad”⁴⁴, lo cual adscribe particularmente al fenómeno de lo político, pero en mi opinión, por lo antes señalado, no lo logra. Además, si no existiese esa causalidad cognitiva, el acuerdo fáctico-real peligraría. Toda la teoría rawlsiana apuesta por la existencia de la inter-subjetividad, ese es el quicio del «equilibrio reflexivo» y el «consenso entrecruzado», de manera que el entendimiento práctico de los individuos supone un movimiento de la razón hacia fuera —intencional— en pos de la estabilidad política, guiada por los principios primarios. Así la naturaleza humana, capaz según Rawls de sentimientos morales, aún por proceso psicológicos, tiene una correspondencia con la condición ontológica del hombre, en concreto, su imperfección⁴⁵. Esa imperfección de sí mismo y de la sociedad que le rodea, le sirve de estímulo para lograr ese acuerdo (en la posición original) motivado por sus intereses y expectativas, para alcanzar la perfección, la auto-realización, una vida que «vale la pena vivir», poniendo en juego sus habilidades en un proceso cooperativo, de

⁴² Cfr. GONZÁLEZ, A.M., *El Faktum de la razón...*, op. cit., p. 6.

⁴³ Cfr. RAWLS, J., *PL*, op. cit., p. 148.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 149.

⁴⁵ En la aplicación de esta idea estoy en deuda con lo señalado por Ana Marta González en su Introducción a su artículo *El Faktum de la razón*. Véase: GONZÁLEZ, A.M., *El Faktum de la razón...*, op. cit., p. 9.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

manera que a través de su libertad y de un modo consistente con su naturaleza como realiza la justicia como equidad. Introducir orden en esa personal deliberación es cometido de las virtudes políticas que Rawls considera esenciales para el logro de la estabilidad, pero que serían imposibles si antes no existiesen las virtudes personales manifiestas en un individuo⁴⁶. Existe entonces una clara concepción sustantiva de «persona», «verdad» y «justicia» de raíces metafísicas de las que Rawls no puede sustraerse. Baste leer sus primeras palabras referidas al papel de la justicia:

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva, elocuente y concisa que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones están ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas y abolidas⁴⁷.

En mi opinión, la teoría de Rawls no debe ser abolida, sino que debe revisada y reformada con base a sus mismos objetivos y principios hipotéticos, con la misma visión integradora que le caracteriza. Desafortunadamente la limitación de este estudio nos impide profundizar en este aspecto, quizá en un futuro y en otro lugar se pueda realizar el debido análisis.

⁴⁶ Cfr. RAWLS, J., *JAFR*, *op. cit.*, pp. 161–162.

⁴⁷ RAWLS, J., *TJ*, *op. cit.*, p. 17.

1.5. Algunos críticos

Como ya se dijo, la teoría rawlsiana está rodeada de un *mare magnum* de interpretaciones, críticas y comentarios que resulta imposible reunir en este trabajo. Por esta razón me limitaré a describir de forma sintética una selección de críticas realizadas autores conocidos en el ámbito de la filosofía política académica. El criterio de selección está determinado por las condiciones de accesibilidad a las fuentes y de referencia en las obras consultadas. En cuanto a las críticas que pueden ser consideradas por parte de Alasdair MacIntyre y Charles Taylor, pienso que el lector podrá —en la medida de su interés por el tema— consultarlas en otro lugar, encontrando mucha ayuda en las líneas siguientes para su mejor comprensión. Aún así, pienso que lo que a continuación se trata consiste en lo más destacado en cuanto a crítica se refiere.

a. Robert Nozick

Robert Nozick es el «libertario»⁴⁸ más destacado que hace una crítica a la obra de Rawls en su libro *Anarchy, State and Utopia*⁴⁹ (1974), en el que pretende dar una alternativa a la teoría de Rawls. Para este autor, los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles —sin violar sus derechos—. Los derechos a los que Nozick se refiere son la libertad personal y la propiedad privada, derechos que no sólo deben ser respetados, sino también gozar de un *status*

⁴⁸Hoy en día un libertario es lo que antes se conocía como liberal clásico. Cfr. KUKATHAS, C. y PETTIT, P., *op. cit.*, p. 69.

⁴⁹NOZICK, R., *op. cit.*

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

de restricciones fundamentales y más o menos absolutas⁵⁰. Este libertarismo de principios trae como consecuencia el problema de la anarquía, pues fortalece en grado tal la autonomía e inviolabilidad individual que pudiera parecer que el Estado es de tal modo limitado por ésta que estaría a merced del individuo. Nozick se da cuenta de ello e intenta una forma de resolver esto planteando que aún cuando se viviera en el estado de naturaleza señalado por Locke, un Estado mínimo emergería bajo dos condiciones: que las personas actúen en su propio interés racional; y la segunda, que respetaran los derechos de los demás. Así, elabora su derivación del Estado mínimo con base a una estructura que se desarrolla en cuatro *estadios*⁵¹. Así, la diferencia del Estado mínimo y el Estado re-distributivo de Rawls, es que el primero se guía solamente por una concepción histórica de la justicia, mientras que el segundo se guía por una concepción estructural. Además, hay tres principios de justicia en las pertenencias: un principio de justicia en la adquisición de la propiedad, uno en su transferencia y uno que se exige para rectificar injusticias pasadas. Aquí, el rasgo importante es esa dimensión histórica de la justicia: una determinada asignación de la propiedad será justa no por la asignación considerada en sí misma sino por la historia de cómo se produjo. La asignación es justa si y sólo si las pertenencias en cuestión fueron adquiridas de forma justa y luego

⁵⁰Que un derecho se considere como «restricción» se refiere a una pretensión personalizada, que en caso de manifestarse en contra de una acción determinada del Estado puede significar una protección. Además para Nozick son «absolutas», en el sentido de que no pueden infringirse por mor de maximizar ninguno de los bienes sociales corrientes. Considera estos derechos como «fundamentales» o «básicos» significa que su satisfacción es un bien en sí mismo, no algo debido a un objetivo. *Cfr.* KUKATHAS, C. y PETTIT, P., *op. cit.*, pp. 83-84.

⁵¹*Cfr. Ibid.*, pp. 85-88.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

transferidas de forma justa. En contraste con esta visión histórica, Rawls propone un enfoque tanto estructural como histórico, es decir, para una asignación justa importa tanto su generación histórica justa como el que se satisfaga una restricción estructural, como pasa con el principio de diferencia: la asignación tiene que ser tal que el grupo menos favorecido esté mejor de lo que estaría si estuviera bajo una distribución más igualitaria.

Nozick hará una objeción básica y una objeción práctica⁵² a Rawls: 1) Mientras la teoría libertaria reconoce que las cosas pertenecen siempre a alguien, la teoría de Rawls trata a los bienes a distribuir como dados de forma gratuita y de proveniencia no necesariamente explicable, por tanto sin referir a los títulos de las personas que ejercen sobre ellas su derecho de propiedad. 2) que la teoría de Rawls —estructural— al emplearse para regular la sociedad, tiene el efecto intolerable de la injerencia del estado en las acciones de las personas. Así, al intentar imponer una pauta distributiva, se tiene que interferir continuamente tomando de algunas personas recursos que otras por alguna razón deciden transferir. En esencia, la objeción de Nozick a la teoría de Rawls es que sus aspectos distributivos implican una violación de los derechos individuales a la propiedad y a la posesión. “A juicio de Nozick, Rawls —como todo el que defiende la redistribución del Estado de bienestar— no considera al individuo con suficiente seriedad, porque está dispuesto a establecer un sistema tributario, similar al de los trabajos forzados, que implica un uso de los talentos que pertenecen a ciertos individuos como medios para los fines de otros individuos que carecen de ellos”⁵³.

Pero el suponer que los derechos son restricciones fundamentales y absolutas, así como el colocar la procedencia histórica

⁵² Cfr. KUKATHAS, C. y PETTIT, P., *op. cit.*, p. 89.

⁵³ MULHALL, S. y SWIFT, ADAM, *op. cit.*, p. 20.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

como el criterio determinante de una configuración justa es tan discutible y cuestionable como el intento abstractivo y estructural de Rawls, con la diferencia de que al menos Rawls utiliza la teoría de la decisión racional, como método probado en la economía para determinar no sólo los principios de justicia sino el orden de aplicación entre ellos. Por otra parte, la injerencia estatal, como queda ya empíricamente de manifiesto es necesaria pues el liberalismo por sí mismo no ha conseguido no sólo paliar la injusticia social sino que a veces la ha agravado. De esta forma, las objeciones de Nozick no resultan, en mi opinión, definitivas.

b. Brian Barry

La teoría general, que sustenta Brian Barry en *The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*⁵⁴ es que la tesis de Rawls acerca de la justicia distributiva no funciona y que muchos de sus argumentos carecen de consistencia. Aún así, asegura que el primer libro del Profesor de Harvard merece un extenso y profundo estudio ya que su importancia en el debate académico es incalculable dada su aportación para el estímulo del pensamiento sobre la materia. Barry comienza su crítica enfocándola a la redacción y estilo utilizada en *TJ*. En la obra existe cierta cantidad de redundancias y argumentos similares que aparecen en diversas ocasiones en distintos sitios, lo cual termina por forzar al lector a decidir si se enfrenta al mismo argumento expresado de manera ligeramente distinta, o si se trata de un argumento diferente pero muy similar a uno anterior⁵⁵. El libro resulta pa-

⁵⁴ Cfr. BARRY, B., *The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*, Oxford University Press 1973.

⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 11.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

ra Barry un “laberinto desconcertante” mas no carente de plan, aunque a veces resulte difícil de ver. Según este autor, podemos entender a Rawls respecto de Kant como lo que Sidgwick fue respecto de Hume y Bentham. “Sidgwick convirtió las referencias incidentales de Hume y Bentham a la «utilidad» en un sistema completamente elaborado y cuidadosamente planeado. De manera similar, Rawls puede ser entendido como un pensador que ha conferido una forma rigurosa y completamente desarrollada a las ideas de los principales adversarios del utilitarismo, los autores llamados «teóricos del contrato» por el mismo Rawls”⁵⁶.

Para Barry, las conclusiones de Rawls pertenecen a un liberalismo arcaico, dejando la impresión que su concepción de justicia queda mal lograda al no ser capaz de ir más allá de un humanismo social equitativo⁵⁷. Rawls deriva sus principios de justicia de una psicología *a priori* pues en la posición original, bajo el velo de la ignorancia, las partes se encuentran ante la común circunstancia de que, dada su falta de información, sólo tendrán interés en solventar sus necesidades, de modo que “si al principio proponemos nada más que necesidades, al final no podremos obtener otra cosa que necesidades. A la inversa: si logramos obtener lícitamente alguna otra cosa final, ello sólo es posible porque al principio hemos puesto también otra cosa”⁵⁸. Sin embargo cuando se examina con detenimiento el desarrollo de Rawls de las referencias a la necesidad y las referencias a lo ideal, el profesor de Harvard afirma que su teoría no está referida a la necesidad⁵⁹,

⁵⁶BARRY, B., *op. cit.*, p. 13.

⁵⁷Cfr. CARE, NORMAN S, “Book Review: *The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*”, en *Mind, New Series* 185, n. 337 (January, 1976), pp. 126-127.

⁵⁸BARRY, B., *op. cit.*, p. 31.

⁵⁹Cfr. KUKATHAS, C. y PETTIT, P., *op. cit.*, p. 300.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

pues tanto el principio de justicia como el de perfección no se derivan de exigencias de deseos sino de un ideal de valor. Además, aún cuando Rawls desarrolla unos índices para atajar la pobreza con base a la consideración del «menos aventajado», Barry alega que ese no es criterio suficiente, pues si bien hoy en día se acepta ampliamente que aunque la sociedad moderna industrializada no necesariamente favorece un aumento en el ingreso promedio de estos sujetos representativos, existen otras causas como la explosión demográfica, la mano de obra barata y el abuso laboral de mujeres y niños que no son abordados en este aspecto de la teoría de Rawls⁶⁰. Le reclama también que no considere que la cuestión de las condiciones de trabajo de la masa de la población como una cuestión más de justicia social, lo que —según Barry— lleva a pensar que es el mercado el que terminará, a través de sus tendencias, por establecer una mejora de condiciones, lo cual se ha demostrado completamente contradicho por la experiencia. No encuentra una buena razón por la que las partes en la posición original de Rawls deban escoger y definir sus principios en función de los bienes primarios⁶¹.

En opinión de Norman S. Care, Barry esboza dos críticas al liberalismo rawlsiano con referencia a su derivación de los principios de justicia: 1) en los que Care denomina una «base societaria no-particular», porque resulta inútil esperar que un principio o un conjunto o sistema de éstos, concernientes a la justicia distributiva total, logre proveer de criterios para un reparto particular. La realidad es más compleja. Además, como en la posición original se trata de escoger un tipo de sociedad, esto no es posible hacerlo por preferencias individuales *ceteris paribus*. Cuando se escogen principios para la sociedad uno debe mirar las impli-

⁶⁰ Cfr. BARRY, B., *op. cit.*, p. 57.

⁶¹ Cfr. *Ibid.*, p. 63.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

caciones para cualquier principio dado para la sociedad, y luego escoger según las alternativas existentes. En contraste Rawls apuesta por el velo de la ignorancia que conduciría necesariamente a elegir los principios que «todos nosotros» elegiríamos según nuestra composición psicológica, sin dar cabida a una variedad demasiado amplia de alternativas como sugiere Barry⁶². 2) Para Barry la teoría de Rawls no funciona por someterse a lo que él llama la «Falacia inversa liberal». Es decir, si un bien colectivo es considerado como tal, entonces también deberá ser considerado un bien individual. Rawls lo formula al revés pero dentro del mismo principio: en tanto que un bien es considerado un bien individual, *ipso facto* es considerado un bien colectivo. Care no ve que Barry logre justificar que Rawls dé en verdad ese paso de las preferencias individuales a los principios de justicia y por tanto no ve claro que la teoría de Rawls se someta a la falacia inversa liberal⁶³. Barry logra poner de relieve algunas serias deficiencias de *TJ* pero más enfocadas a la redacción, o ilación lógica de los argumentos, pero en el mundo académico su crítica no se caracteriza por ser de las más tomadas en cuenta o valoradas, como se desprende de la simple comparación entre publicaciones y referencias de los distintos críticos de Rawls.

c. Michael Sandel

La obra de Sandel *Liberalism and the Limits of Justice* tiene como núcleo fundamental criticar *TJ*. Sandel publicó dos ediciones, me basaré en la segunda por que aborda también *PL*. La discusión de Sandel —a quien la etiqueta de «comunitarista» le resulta incómoda— y Rawls, en palabras del primero, radica

⁶² Cfr. CARE, NORMAN S, *op. cit.*, p. 128.

⁶³ Cfr. *Ibid.*, pp. 128–129.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

“no en cuáles derechos son importantes sino cuáles pueden ser identificados y justificados de manera que no se presuponga una particular concepción de una vida buena”⁶⁴. En resumidas cuentas, lo que Sandel cuestiona es si lo justo es prioritario al bien. Este autor defiende la noción de que la justicia es relativa al bien, no independiente de él, lo cual se puede sostener de dos maneras: 1) Vinculando la justicia con el bien debido a que los principios de justicia toman su fuerza de valores morales común y ampliamente aceptados en el interior de una comunidad o tradición, así, los valores de una comunidad definen lo que cuenta como justo o injusto, siendo esta la más típica postura «comunitarista» 2) Los principios de justicia dependen para su justificación sobre el valor moral o bien intrínseco de los fines a los que sirven. Así, lo justo y lo injusto dependerá de si alcanza o impide algún bien debido opreciado, de esta forma, el que sea ampliamente compartido en el interior de una comunidad o tradición no resulta algo decisivo. Esta sería una concepción «teleológica» o «perfeccionista» según Sandel donde el ejemplo más claro se puede encontrar en *La Política* de Aristóteles⁶⁵. Este segundo modo de defender el nexo del bien con la justicia es el que viene a parecerle a Sandel más plausible, partiendo de esta plataforma para criticar los planteamientos liberales, por ejemplo hablando de la libertad de religión:

El respeto que el liberal invoca no es, estrictamente hablando, respeto a la religión, sino respeto por aquel que practica una religión, o respeto por la dignidad que consiste en la capacidad de elegir libremente una religión. Según la visión liberal, las creen-

⁶⁴SANDEL, M., *op. cit.*, p. x. La traducción es mía.

⁶⁵Cfr. *Ibid.*, pp. x-xi.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

cias religiosas son dignas de respetarse, no en virtud de su contenido sino en virtud de ser el producto de una elección voluntaria libre. Este modo de defender la libertad religiosa pone lo justo antes que el bien; trata de asegurar el derecho a la libertad religiosa sin abordar el juicio sobre el contenido de las creencias de las personas o sobre la importancia moral de la religión como tal. Asimilar la libertad religiosa al derecho general de elección de los propios valores deforma la naturaleza de las convicciones religiosas[...]colocar las convicciones religiosas a la par de otros intereses y fines que elegiría un individuo independiente dificulta distinguir entre pretensiones de consciencia, por un lado y meras preferencias por otro refleja la aspiración liberal de neutralidad [...] pero confunde la búsqueda de preferencias con la realización de deberes⁶⁶.

Sandel afirma que la justificación de un derecho, de lo justo, es ineludiblemente materia de un juicio, es «judicativa». El derecho o lo justo no puede desligarse de un juicio sustantivo sobre el valor moral de la práctica que protege. Para Sandel, la experiencia es necesaria para elaborar nuestros juicios morales. Rawls insiste en que el yo debe ser visto como algo más que una concatenación de diversos deseos, carencias y necesidades contingentes. La concepción moral rawlsiana del sujeto moral como un yo totalmente despegado de sus rasgos empíricamente dados es inadecuada. Una concepción así de la persona equivaldría simplemente a una abstracción, a un sujeto descarnado que se encuentra en la situación opuesta a la de un sujeto radicado en

⁶⁶SANDEL, M., *op. cit.*, pp. xii–xviii. La traducción es mía.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

una comunidad y con identidad⁶⁷. Es verdad que Rawls desde un principio es claro en su intención de abstraer al máximo las consecuencias del contrato social para obtener principios válidos y universales, sin embargo nunca niega el hecho y la necesidad de que el sujeto se encuentre dentro de un grupo social determinado⁶⁸.

Ante el giro dado por Rawls en *PL* Sandel reconoce que Rawls se desprende de la concepción kantiana de persona y de considerar su teoría —como lo hacía originalmente— como una doctrina comprensiva. Aún cuando le resulta interesante la teoría del consenso entrecruzado, Sandel no se explica por que Rawls ante su nueva concepción «política» no filosófica de la justicia, sigue dejando de lado la cuestión de los fines y propósitos, manteniendo la prioridad de lo justo sobre lo bueno⁶⁹. Rechaza esa dualidad de la identidad del individuo: como persona y luego como ciudadano, que Rawls propone para hacer frente al hecho del pluralismo existente en las sociedades modernas⁷⁰. Sandel continua objetando como no razonable poner a un lado, por propósitos políticos, los reclamos propios de las doctrinas comprensivas, sean morales o religiosas, y esto debido al contenido de verdad que pueden contener. No ve que existan de facto cuestiones envueltas en un «pluralismo razonable» que sean aplicables a las doctrinas morales y religiosas y que no tengan porqué ser aplicadas también a la justicia. Además, restringir la posibilidad de discutir cuestiones políticas fundamentales y constitucionales con referencias a las propias doctrinas morales y religiosas resulta una restricción severa que empobrecería el discurso y el

⁶⁷ Cfr. SANDEL, M., *op. cit.*, pp. 20–21.

⁶⁸ Cfr. RAWLS, J., *TJ*, *op. cit.*, pp. 472–473.

⁶⁹ Cfr. SANDEL, M., *op. cit.*, pp. 190–191.

⁷⁰ Cfr. RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, pp. 16–17.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

rumbo de dimensiones importantes de la deliberación pública⁷¹. Aún cuando el liberalismo defiende la libertad de expresión y pensamiento, la limita severamente al poner un límite a los argumentos que resultan contribuciones legítimas para el debate político, y esto refleja la prioridad de lo justo sobre el bien. Al hacer el bien a un lado, se privilegia el orden de lo práctico sobre lo verdadero, que a la postre viene a ser más definitivo para la realización de un bien estable y duradero. Sandel no reconoce la posibilidad de que no exista antagonismo o conflicto entre las pretensiones de la justicia política y las pretensiones de las doctrinas comprensivas.

A fin de cuentas, parecería que la lectura de Sandel resulta un tanto apresurada. Coincido en que a Rawls le falta más peso metafísico y que sería mucho más deseable que privilegiara al bien sobre lo justo, sobretodo si pienso que una ética teleológica tiene más de verdad y de efecto estable y duradero en una sociedad que una ética deontológica o normativa. Sin embargo no hay que olvidar que el propósito de Rawls nunca fue elaborar una teoría completa o una doctrina acabada sobre la persona y sobre la realidad. Rawls se limita a hacer una propuesta para lograr deducir e implementar criterios de justicia política. Que existe pluralismo es algo evidente, que hay conflicto, es algo evidente, y que es necesario resolver las contingencias intermedias para que, respetando la libertad de todos, se pueda llegar a un reconocimiento de la verdad, también es evidente. Rawls nunca excluye las materias sustantivas de las doctrinas comprensivas del debate o discurso político deliberativo. Como ejemplo basta leer con detenimiento lo que dice en *LOP* en su alusión al debate sobre el aborto, el cual, dice, no tiene que desaparecer de la escena pública, y que los grupos que lo condenen, como es el caso

⁷¹ Cfr. SANDEL, M., *op. cit.*, p. 196.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

de los católicos, bien pueden legítimamente continuar su debate contra el mismo en sintonía con la razón pública, pues el que el «derecho» al aborto haya sido votado y aceptado por la mayorías en un proceso democrático legal y legítimo “no quiere decir que el resultado sea verdadero o correcto”⁷², aunque haya sido aprobado por una ley políticamente razonable y legítima. Esto es así porque “el razonamiento no se agota en ninguna forma específica de razonamiento. Más aún, la exigencia de la razón no pública de la Iglesia Católica, según la cual sus miembros deben seguir su doctrina, es perfectamente compatible con el acatamiento de la razón pública”⁷³. Así, para Rawls un doctrina razonable comprensiva de tipo religioso y que invoca valores trascendentes como la salvación y la vida eterna, postula un valor superior y más elevado que los valores políticos razonables de una democracia constitucional, los cuales son de carácter mundano y están situados en un plano diferente. Sin embargo, esos valores inferiores no pierden por el hecho de serlo su «razonabilidad» es decir, continúan siendo razonables, y lo son precisamente porque no quedan anulados por los valores trascendentes, lo cual si ocurriría —en opinión de Rawls— con una doctrina religiosa comprensiva irrazonable. “Esa es la idea de lo políticamente razonable tal como se encuentra en el liberalismo político. Conviene recordar que se ha dicho que al apoyar una democracia constitucional, una doctrina comprensiva religiosa se puede decir que dicho régimen constituye el límite que Dios ha fijado a nuestra libertad”⁷⁴. Al César, lo que es del César, a Dios, lo que

⁷²RAWLS, J., *LOP*, *op. cit.*, p. 194.

⁷³*Idem*

⁷⁴*Ibid.*, p. 198.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

es de Dios⁷⁵.

En mi opinión el pragmatismorawlsiano evidentemente termina por desestimar la posibilidad de lograr un acuerdo con base a una filosofía política teleológica, sin embargo, no asfixia la posibilidad de proseguir el debate sobre lo verdadero y correcto en la vida política, siempre permanece abierto e incluso a favor de esa posibilidad, y en consecuencia, no excluye *de facto* la cuestión de los fines, de lo cual no parece darse cuenta el mismo Rawls, pues afirma que resulta crucial para el liberalismo político que los ciudadanos libres e iguales afirmen a la vez una doctrina general —comprehensiva— y una concepción política, un dualismo que para quienes creemos que el fin es antes que lo justo, termina por diluirse al perseverar en la defensa de los fines verdaderos en sí

⁷⁵Mt., 22, 21. No quisiera que estas palabras se interpreten en un sentido falso: dar a Dios la parte de vida y de realidad que le corresponde, y dar al César, o dedicar a los poderes y objetivos de este mundo lo que es del mundo. Pues en el campo de la política, algunos utilizan estas palabras para justificar una visión dividida de la realidad. «Demos culto a Dios en la vida privada y dejemos la política para los políticos», concluyendo que Jesucristo sería el fundador del liberalismo y del laicismo de la vida pública. Creo que la interpretación debería ser diferente: Dar a Dios lo que es de Dios, implica dar nuestro amor y nuestra adoración a Él por encima de todo y en todas las cosas. Esto no impide cumplir con los deberes sociales y políticos. Si en la vida práctica reconocemos la existencia y legitimidad de la autoridad civil, cumplir con sus disposiciones justas no nos impide vivir como verdaderos creyentes en todos los ámbitos de nuestras vidas, también en la vida social y política. Con esta respuesta creo que Jesucristo da los fundamentos para tener una mentalidad cristiana de la vida entera, de toda la realidad.

Para un cristiano coherente, no hay nada en la vida que esté exento de la autoridad de Dios ni de la ley moral que brota de su fe en Él. Esta religión «universal y comprehensiva» no resulta antagónica con una vida social y política abierta, humanista y participativa, porque, al fin y al cabo, Dios es el fundamento de la igualdad, la libertad, la justicia y de una fraternidad verdadera entre todos los hombres, le guste o no a los ilustrados modernos.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

mismos, independientemente de su valor pragmático, mediante el debate y el discurso público deliberativo. Para Rawls, los ciudadanos se benefician con el debate, y cuando sus debates siguen la razón pública, enriquecen la cultura política de la sociedad y fortalecen su comprensión mutua. Una idea en sintonía con el Magisterio de la Iglesia Católica en las últimas décadas⁷⁶.

Por último, volviendo a Sandel, su crítica es profunda y denota un buen conocimiento de Rawls, sin embargo no me parece decisiva, o que descalifique su aplicabilidad o demuestre su invalidez. Sandel parece dar un peso excesivo a que la identidad de un individuo se forje por medio de la comunidad a la que pertenece, cuestión la cual hoy en día se pone en duda por el fenómeno patente de la migración a escala global, pues demuestra que hay más factores, a parte del geográfico y vivencial, que influyen en las personas para configurar su identidad, como son la dimensión histórica, los hábitos de consumo, la influencia de los medios de comunicación, etc. Hoy en día el pluralismo no sólo es moral o religioso, sino cultural, racial y axiológico. Hoy en día el pluralismo al que se refiere Rawls es más patente y variado.

d. Michael Walzer

La crítica de Michael Walzer al liberalismo rawlsiano se enfoca en una dirección diferente a la de otros autores clasificados como «comunitaristas». A diferencia de Sandel, Walzer no está interesado por la crítica del concepto rawlsiano de persona; y a diferencia de MacIntyre y de Taylor, no le interesa hacer una interpretación histórica de la cultura que ayude a criticar al liberalismo. Este autor en su libro *Spheres of Justice. A Defense of*

⁷⁶Como dice *Gaudium et Spes* en los n. 25; n. 30; n. 31; n. 36; n. 42 y especialmente n. 43.

1. TENSION EN LA INTERPRETACIÓN

Pluralism an Equality, se centra en la cuestión de la «metodología» apropiada para abordar los problemas de la teoría política. Para Michael Walzer es importante marcar la diferencia entre lo político y lo filosófico. Mientras que lo primero es de carácter particular y pluralista, lo segundo es de carácter universalista y singular⁷⁷. Según su definición, “una sociedad determinada es justa si su vida sustantiva es vivida de una determinada forma —esto es, de un modo fiel a las ideas compartidas por sus miembros—”⁷⁸. Hacer caso omiso de esas ideas compartidas sería siempre algo injusto, de forma que todo tratamiento sustantivo de la justicia distributiva es un tratamiento local. Así, bienes sociales diferentes han de distribuirse por motivos diferentes, de acuerdo con procedimientos diferentes, por agentes diferentes, y todas esas diferencias derivan de las diferentes formas de entender los bienes sociales, fruto de un particularismo histórico y cultural⁷⁹. Al existir distintos bienes, en consecuencia, existen distintas esferas de necesidades y por tanto cada una debe contar con sus propios principios distributivos, de modo que la justicia debe respetar esos modos distributivos respetando la autonomía de cada esfera. Cada distribución deberá respetar su respectivos principios. Así pues, vemos que Walzer postula una «metodología particularista»⁸⁰, para decidir como han de ser distribuidos determinados bienes, ha de observarse cómo son entendidos esos bienes en la cultura específica de que se trate, lo que a su juicio, Rawls ignora por utilizar una teoría insuficientemente particula-

⁷⁷ Cfr. WALZER, M., “Philosophy and Democracy”, en *Political Theory* 9, n. 3 (August 1981), p. 393.

⁷⁸ WALZER, M., *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism an Equality*, Basic Books Inc., USA 1983, p. 322.

⁷⁹ Cfr. WALZER, M., “*Philosophy and Democracy...*”, *op. cit.*, p. 19.

⁸⁰ Cfr. MULHALL, S. y SWIFT, ADAM, *op. cit.*, p. 178.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

rista.

Ante su radical particularismo, y ante la concepción generalizada y abstracta de la justicia de Rawls, Walzer vislumbra al igual que Sandel el problema de la indefinición de los bienes como fines en la teoría de Rawls. Su crítica a la concepción rawlsiana de los bienes está relacionada con la crítica a la autonomía liberal. No es que las personas no sean capaces de dejar a un lado sus intereses en pos de un bien común mayor, sino que la abstracción de la teoría de Rawls supone que no se preste atención a las elecciones que hayan hecho las personas y que se han incorporado a su forma específica de cultura y de entender los bienes. Es decir, hay particularidades históricas, y de pertenencia a un grupo que son ineludibles al momento de concebir los bienes, o al elegirlos —como los bienes primarios en la posición original—. De este modo, en *TJ*, se omite tal aspecto. Los bienes que atañen a la justicia distributiva, son bienes sociales, y el significado de los bienes sociales dependen de su contexto cultural:

[...] el significado de los bienes es lo que determina su funcionamiento. Los criterios y normas de distribución no son intrínsecos al bien en sí, sino al bien social. Si entendemos lo que es, lo que significan para quienes lo consideran un bien, entendemos también cómo, por quién y por qué razones ha de distribuirse. Una distribución es justa o injusta en función del significado social del bien de que se trate⁸¹.

Así, el problema de un enfoque como el de Rawls es que no es posible imaginar la existencia de un mismo conjunto de bienes primarios y básicos en todos los mundos morales, y si se hiciera

⁸¹WALZER, M., *Spheres of Justice...*, *op. cit.*, p. 22.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

por medio de una abstracción, esta sería de muy poca utilidad a la hora de aplicarla a distribuciones concretas⁸². A esto cabe replicar que los bienes primarios de Rawls no son tan abstractos como parecen pues guardan una relación específica con los dos principios de justicia que propone para su distribución, tal como lo plantea Walzer, pues están vinculados con su concepción política de la persona. Para Rawls los bienes primarios definen las necesidades de las personas como ciudadanos, necesidades que derivan del papel específico que desempeñan y de la naturaleza que tienen en el ámbito político⁸³. Por tanto, Rawls y Walzer coinciden al subrayar la importancia de acomodar los principios de la justicia con los bienes específicos que han de distribuir; la diferencia es que Walzer habla de principios específicos para cada bien y Rawls lo hace en referencia al rol social o situación que cada individuo ocupa en la sociedad. “Si consideramos que los bienes primarios son los «bienes de la persona como ciudadano», que la atención sanitaria es «el bien de la persona como enfermo» y que la educación es el «bien de la persona como estudiante», y tenemos presente la idea rawlsiana de que en estos diferentes contextos pueden ser apropiados principios o criterios de distribución diferentes, entonces la semejanza entre ambos autores resulta bastante sorprendente”⁸⁴. De lo anterior podemos concluir que la íntima relación entre la teoría de la justicia como equidad con la estructura básica y con la concepción de la persona como ciudadano, permite ver la propuesta de Rawls en términos estrictamente políticos, lo que conlleva la improcedencia de las objeciones de Walzer, pues las ideas fundamentales que se encuentran en la concepción política de una sociedad,

⁸² Cfr. WALZER, M., *Spheres of Justice...*, *op. cit.*, p. 22.

⁸³ Cfr. RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, p. 222-223.

⁸⁴ MULHALL, S. y SWIFT, ADAM, *op. cit.*, p. 276.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

dice Rawls, proceden precisamente de su contexto cultural, del contexto de una cultura política⁸⁵.

Si Walzer insiste en el hecho de que una cultura diferente entenderá sus bienes de una forma diferente, eso es lo que Rawls precisamente hace patente, de allí que defienda el hecho del pluralismo como ineludible. Lo que el profesor de Harvard abstrae no son principios de las culturas, sino los principios de bienes —entiéndase, bienes primarios— para llegar a una concepción de justicia común a todas ellas; esto es un modo de prolongar el discurso político cuando llega el momento en que compartimos los significados o valores de una forma menos generalizada⁸⁶.

e. Amartya Sen

Amartya Sen fue colega y amigo de Rawls. En Harvard tuvieron la oportunidad de conocerse y discutir diferentes puntos de vista. Por ello me parece importante hacer una breve alusión a lo dicho por el primero sobre la obra del segundo.

Siguiendo a Sen, podríamos comenzar preguntándonos: *¿Qué es una sociedad justa?*⁸⁷, es a esta pregunta a la que Rawls debe responder con su teoría de la justicia y con su liberalismo político. A juicio de Sen, la pregunta desvela el aspecto «trascendental» de la cuestión, es decir, su enfoque se dirige a identificar los ajustes societarios de modo perfecto. Lo anterior en contraste con lo que Sen denomina el aspecto «comparativo», es decir, un enfoque dirigido a la clasificación y jerarquía de los diversos ajustes sociales prácticos, es decir, ver si algunos acuerdos o

⁸⁵ Cfr. RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, p. 43.

⁸⁶ Cfr. MULHALL, S. y SWIFT, ADAM, *op. cit.*, p. 278.

⁸⁷ SEN, A., “What do we want from a Theory of justice?”, en *The Journal of Philosophy* CIII, Nr. 5 May 2006, p. 216.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

acomodos son más justos o menos justos⁸⁸. El problema de un enfoque trascendental es que no podemos comparar alternativas prácticas, es decir, la realidad. De modo que siempre es necesario contar con algún tipo de enfoque comparativo, pues éste ayuda a verificar si los objetivos —que bien pueden estar inspirados por un enfoque trascendental— se verifican en la realidad. Sen dice que los enfoques trascendentales pueden moldear los enfoques comparativos acerca de la justicia⁸⁹, pues invocar los «ideales» de lo justo puede guiar el debate hacia la concreción de instituciones y procedimientos que en la práctica sean viables y justos. Sin embargo, si creo que he entendido a Sen, de acuerdo con él, no es posible concretar sino a través de especificaciones que poco a poco se van alejando del ideal trascendental, pues en las sociedades complejas de hoy, la interacción entre diversos tipos de agentes, diversos puntos de partida para la valoración de las situaciones y la calificación de toma de decisiones, hacen importante guiarse más por un enfoque comparativo que por un enfoque trascendental⁹⁰.

Aunque se cuente con un enfoque comparativo y podamos analizar la distribución de justicia desde el punto de vista de una «mejor» o «peor» distribución, no terminamos de hacer el análisis en toda su profundidad, pues en ocasiones habrá que comparar dos «peores» alternativas, pues si nos quedamos en lo puramente pragmático, no siempre encontraremos los méritos reales de una u otra opción distributiva. Y esto, en las sociedades complejas, se demuestra aún más difícil de lograr.

Para ver que tan completa y sistemática es una teoría de la justicia (como la de Rawls), Sen dice que con un enfoque «to-

⁸⁸ Cfr. SEN, A., *op. cit.*, p. 216.

⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 219.

⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 219–221.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

talitario», aquello que se revela de alguna manera incompleto es considerado una falla, o al menos como una señal de que la naturaleza del ejercicio es incompleta o no terminada (como en el caso de las teorías procesalistas cuyo proceso termina en una certidumbre racional). Sin embargo —de acuerdo con Sen— esto permite, o deja abierta la posibilidad para, realizar juicios más fuertes sin la necesidad de contar con referencias derivadas de una comparación resuelta o determinada sobre algún ajuste político o social concreto⁹¹.

Esto me recuerda la idea que en filosofía aparece con frecuencia cuando se habla de «sistemas filosóficos abiertos» y «sistemas filosóficos cerrados», en la que se discute cual de ellos nos permite un acceso más directo, sin prejuicios y más amplio, a la realidad. Aquí, Sen deja entrever la deficiencia de un sistema omniabarcante desde el punto de vista racional, como el que pretende John Rawls, por lo que no es correcto que las teorías que hacen consideraciones sobre el tema, incluido el de la justicia distributiva asuman una forma «totalitaria». Lo anterior es debido a que, de acuerdo con Amartya, no es posible prescindir de las estimaciones y evaluaciones individuales y sociales, por lo que el rasgo conflictivo no queda eliminado aún en ejercicios tales como «la posición original» y el «velo de la ignorancia» que utiliza Rawls⁹². De allí que la «incompletitud» de una teoría sobre la justicia social es un rasgo necesario para su correcta aplicación. Sen concluye entonces que la pregunta *¿qué es una sociedad justa?* es, por tanto, un mal *punto de partida* para una teoría de la justicia útil, a lo que debe añadirse la conclusión adicional de que no es plausible un *punto de llegada*: “Una teoría sistemática de justicia comparativa no necesita, ni tampoco necesariamente

⁹¹ Cfr. SEN, A., *op. cit.*, p. 223.

⁹² Cfr. *Ibid.*, p. 225.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

implica, una respuesta a la pregunta “¿qué es una sociedad justa?”⁹³.

De tal forma que, si tenemos una teoría sistemática que deja abiertos algunos supuestos —es decir sin pretensiones totalitarias y comprensivas— se favorece entonces la interrelaciones entre distintos agentes (sean locales o internacionales) que no están de acuerdo del todo con la consideración de la justicia de que se trata, favoreciendo así un razonamiento público más participativo⁹⁴

f. Robert P. George

En su libro *Makin Men Moral [...]*, Robert P. George esboza una crítica a Rawls enfocada principalmente a su «anti-perfeccionismo» y a su «neutralidad» en la concepción del bien⁹⁵. Para este profesor de Princeton, los principios de neutralidad gubernamental y de la exclusión de ideales están moralmente injustificados y son prácticamente imposibles de mantener. Se debe señalar que esta crítica de George en su primer libro se limita a *TJ*, las críticas de *PL* que hemos podido encontrar se realizan en *In Defense of Natural Law*⁹⁶ y en un artículo de la revista *First Things*⁹⁷, donde acusa a Rawls de intentar ganar a los cristianos a su causa aún cuando su teoría no sólo es secularista sino

⁹³SEN, A., *op. cit.*, p. 226.

⁹⁴*Cfr. Ibid.*, p. 237.

⁹⁵GEORGE, ROBERT P., *Making Men Moral: Civil liberties and Public Morality*, Oxford University Press, Oxford, UK 1993, *op. cit.*

⁹⁶GEORGE, ROBERT P., *In Defense of Natural Law*, Oxford University Press, Oxford, UK 2001.

⁹⁷GEORGE, ROBERT P., “Public Morality, Public Reason”, en *First Things*, November (2006), (URL: http://www.firstthings.com/article.php3?id_article=5344)[Consultado el 28 de marzo de 2008].

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

secularizante.

La crítica comienza directamente contra los principios de justicia, pues según George, Rawls da por supuesto que las personas en la posición original elegirían el principio de igual libertad por encima de las alternativas perfeccionistas; para George, Rawls parece suponer que su rechazo al perfeccionismo no está en modo alguno enraizado en un escepticismo o subjetivismo moral, o en cualquier forma de fuerte relativismo cultural acerca de la moralidad y bien humano⁹⁸. George, al igual que Sandel, no ve porqué las personas en la posición original no puedan hacer un juicio válido sobre la acción política con base a juicios de valor intrínseco. De hecho, sería lo más natural, y Rawls parece concederlo⁹⁹. Rawls sacrifica la verdad y el bien por el pragmatismo que lleve a la estabilidad:

Es de vital importancia hacer notar que Rawls no supone que los grupos en la posición original rechazarían los principios perfeccionistas porque son injustos. Los principios perfeccionistas son injustos, supone Rawls, porque los grupos en la posición original los rechazarían¹⁰⁰.

El rechazo no estaría motivado por razones morales sino solamente por interés propio. Para George esto hace que las personas

⁹⁸Aquí, George conecta con las otras críticas reseñadas, al ver que el principal *punto dolens* de Rawls es la carencia de una concepción del bien y de no interesarse por lo verdadero y lo correcto al plantear sus principios de justicia. Si bien reconoce que Rawls pretende evitar el relativismo y el escepticismo, su pragmatismo parece llevarle a eludir la cuestión de la verdad, anhelo de toda propuesta filosófica, sea política o de otro tipo.

⁹⁹Cfr. RAWLS, J., *TJ*, *op. cit.*, p. 364-367.

¹⁰⁰GEORGE, ROBERT P., *Making Men...*, *op. cit.*, p. 126.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

que se encuentran en la posición original actúen con un fuerte individualismo. Además esos sujetos son «personas» sólo en el modo como los concibe el liberalismo, una concepción que es tan controvertida como cualquier otra concepción controvertida que Rawls intenta evitar. Esa concepción de persona no puede dejar de estar en relación con la concepción de bien. Por tanto, para George la concepción rawlsiana es cualquier cosa excepto neutral del mismo modo que entre concepciones enfrentadas del bien.

George arroja más dudas sobre la teoría de Rawls con un estilo parecido al de Sandel. Para el profesor de Princeton, las personas racionales se preocupan por sus creencias no porque éstas sean *suyas*, sino más bien porque sus creencias son *verdaderas*; las personas se preocupan por sus fines últimos no porque sean *suyos*, sino más bien porque son *valiosos*¹⁰¹. De tal forma que la posición original no es un foro para la deliberación moral —aún cuando Rawls pretenda elaborar una «moral de la justicia social»—, pues en la medida que la deliberación moral es una deliberación en y sobre razones para la acción, es decir, en y sobre fines y bienes humanos, la construcción de la posición original hace imposible la deliberación moral, dando lugar, inevitablemente, al anti-perfeccionismo. Por tanto, no se razona sobre principios morales, se razona con base a la prioridad de la libertad individual, para que cada quien determine y asegure sus fines.

Con todo, de acuerdo con George, la posición original no escapa a la predisposición de concepciones enfrentadas de personas. Para George, la particular concepción rawlsiana de la persona, siendo anti-perfeccionista y liberal, al tener como motivación los propios intereses implica o se considera ella misma un bien, que compite con concepciones alternativas; o si es una concepción

¹⁰¹GEORGE, ROBERT P., *Making Men...*, *op. cit.*, p. 127.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

subjetivista, constituye una visión de los intereses humanos, que compete con la visión de que hay un bien humano.

En otro lugar¹⁰², George critica a Rawls por intentar jugar con posturas ante su idea de «razón pública». Si en tal idea, para lograr un acuerdo sobre los principios de la justicia «política», cabe incluir todo tipo de doctrinas comprensivas razonables, entonces caben las teorías del Derecho y la Ley Natural, sostenidas por los católicos. Pero resulta que éstas teorías están indefectiblemente ligadas a una concepción del bien y de lo verdadero, lo cual resulta problemático para Rawls, pues aunque las considere «erróneas de un modo razonable», es decir, una apreciación subjetiva falsa pero realizada mediante un discurso racional honesto, entrarían en competencia con otras, haciendo inevitable el choque. Pero si Rawls no las acepta, caería en un *liberalismo comprensivo* que tampoco puede aceptar y que de hecho descalifica expresamente¹⁰³.

Los principios alegados por George y sus presupuestos lógicos me parecen válidos y legítimos, sin embargo, creo que su interpretación de los postulados rawlsianos no es del todo exacta. No termina de ver que para Rawls la razón pública no es un valor político más entre otros. Es un valor superior que hace posible la convivencia estable y enriquecedora de unos con otros.

En opinión de Charles Larmore la “razón pública implica más que la sola idea de los principios de asociación política como objeto de un conocimiento público. Reconocemos la razón pública cuando lleva a nuestra propia razón a concordar con la de los demás, exponiendo un punto de vista común para establecer los

¹⁰² Cfr. GEORGE, ROBERT P., “Public Morality, Public Reason...”, *op. cit.*, pp. 3–4.

¹⁰³ Cfr. RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, p. 233.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

términos de nuestra vida política”¹⁰⁴. Así, las concepciones de justicia que compartimos son tales, no en virtud de las diferentes razones que cada quien pudiera discurrir, o sencillamente compartir con los demás sino porque podemos afirmarlas cada uno y juntos a la vez y de forma racional, respetando nuestra autonomía. Es un terreno común compartido que respeta a la vez la autonomía en cuanto a credos, filosofías y culturas, y enfocado únicamente a la cuestión de la justicia política. Entiendo que George critique a Rawls por contradictorio, pero esto se lograría evitar si se entendiese que el valor de la razón pública —sólo en cuanto a cuestiones políticas-prácticas se refiere—, es superior, y ajeno a los ámbitos de otros valores, aún cuando sean trascendentales¹⁰⁵; no obstante, es verdad que al propio Rawls le falta subrayar más claramente esa distinción. Como Larmore sugiere: no hemos de olvidar que la teoría total de Rawls se inspira en su más profundo nivel en la idea de equidad y respeto —por sí mismo y por los demás¹⁰⁶—. De modo que, aún cuando excluya una concepción definida de bien social y verdad en pro del respeto a la libertad, coincido con George de que no puede eludir una mínima concepción del bien en referencia a la persona. De cualquier forma, los principios rawlsianos nos inspiran en una novedosa línea de desarrollo del pensamiento político actual, por lo que a pesar de sus defectos, es una innegable contribución —estimulante y esclarecedora— para encontrar un nuevo planteamiento sobre la convivencia política en una sociedad pluralista.

¹⁰⁴LARMORE, CH., “Public Reason”, en FREEMAN, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 2003, p. 368.

¹⁰⁵Cfr. RAWLS, J., *LOP*, *op. cit.*, p. 198.

¹⁰⁶Cfr. LARMORE, CH., *op. cit.*, pp. 330-391.

g. Jürgen Habermas

La polémica de Rawls con Habermas nos resulta interesante en cuanto que las críticas se dan entre dos pensadores afines, en vez de entre dos pensadores opuestos como hemos visto en los casos anteriores. Sin embargo, lamentablemente, por el tipo de trabajo que aquí se desarrolla me limitaré a reseñar en que consiste la discusión sin abundar demasiado en los conceptos claves de Habermas. Si el lector siente que se despierta su interés, como siempre, lo mejor es recurrir directamente a las fuentes aquí referidas.

Habermas postula una teoría que denomina «republicanismo kantiano»¹⁰⁷. El objetivo del filósofo alemán consiste en intentar una reconstrucción discursiva de la noción kantiana de la personalidad moral, con todas sus implicaciones universalistas, y a la vez subrayar la dimensión pública de la autonomía, combinando las tres dimensiones de la razón práctica¹⁰⁸, para Habermas, la deliberación política no es susceptible de ser encuadrada dentro de una sola disciplina que imponga su método, sino que concurren una variedad de enfoques cuyo único control es la institucio-

¹⁰⁷La teoría se encuentra explicada en *Faktizität und Geltung*, «Facticidad y validez», Francfort del Meno, Suhrkamp, 1992. Su crítica a Rawls aparece en *Politischer Liberalismus- Eine Auseinandersetzung mit Rawls*, en *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp Verlag, Francfort del Meno, 1996, pp. 65-94, que junto con la respuesta de Rawls están publicados en *Debate sobre el liberalismo político*.

¹⁰⁸1) La *moral*: preocupada por la resolución equitativa de imparcial de conflictos interpersonales y que aspira a un reconocimiento universal de sus prescripciones; 2) la *ética*, ocupada de la interpretación de los valores culturales y de identidades, y por tanto condicionada en su fuerza prescriptiva por una evaluación contextual; y 3) la *pragmática*, dirigida a la satisfacción instrumental o estratégica de fines y generalmente marcada por criterios de eficacia y por arraigarse en la negociación y el compromiso.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

nalización del *principio del discurso*, encargado de introducir el «punto de vista moral». El principio del discurso establece que la legitimidad de las decisiones sobre normas sólo son válidas si todos los afectados pueden consentir como participantes en un «discurso racional» en su proceso de elaboración. Así el principio del discurso se convierte en la expresión de lo moralmente correcto. Posee una naturaleza epistémica que trata de emanciparse de las confusiones de la teoría de la correspondencia de la *verdad* moral y se vincula a un tipo de *validez* conectado al proceso de validez discursiva¹⁰⁹. De modo que es el mismo proceso y las condiciones sustantivas de las que se imbuye, derivadas de la concepción kantiana de la autonomía moral de la persona, lo que fundamenta la justificación de las normas morales.

Así, en su crítica a Rawls, Habermas, a diferencia del profesor de Harvard, reduce el papel de la filosofía a la clarificación del punto de vista moral y del procedimiento de la legitimación democrática. Para Habermas libertad negativa o autonomía privada y libertad positiva o autonomía pública se funden simétricamente en un mismo concepto. Ambas dimensiones serían complementarias, igual de importantes y asentadas en un origen común. En cambio, para Rawls la conexión entre esta dos dimensiones se da por medio del reconocimiento de los principios justos elegidos en la posición original, donde la autonomía privada, arraigada en un sistema de derechos individuales, parece tener prioridad. Sin embargo, como el mismo Habermas dice, dada la admiración que siente por el proyecto rawlsiano, por compartir su intención y sus resultados esenciales como correctos “el desacuerdo que quiero formular permanece dentro de las limitadas fronteras de una disputa familiar”¹¹⁰. Sus críticas las

¹⁰⁹ Cfr. RAWLS, J. y HABERMAS, J., *op. cit.*, p. 29.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 42.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

plantea en términos inmanentes:

1) Duda acerca del diseño de la posición original como adecuado para explicar y asegurar un juicio imparcial cara a la derivación de los principios de justicia entendidos deontológicamente.

2) tiene la impresión de que Rawls debe separar más rigurosamente las cuestiones de fundamentación y aceptación, pues parece comparar la neutralidad de su concepción de la justicia frente a las concepciones del mundo al precio de abandonar su pretensión de validez cognitiva.

3) estas dos decisiones teóricas llevan a construir un estado de derecho que coloca los derechos básicos liberales por encima del principio democrático de legitimidad de los modernos. Con ello Rawls yerra su objetivo de poner en armonía la libertad de los modernos con la libertad de los antiguos.

4) Concluye con la tesis de que es necesario hacer una filosofía política modesta —en las condiciones de un pensamiento postmetafísico—, pero no equivocada.

La Réplica de Rawls comienza por ser un reconocimiento agradecido a Habermas por brindarle la oportunidad de explicarse mejor al mismo tiempo que para repensar y rectificar aquellos puntos que en conciencia debían haber sido rectificadas¹¹¹. Rawls continúa su réplica aclarando que la posición de Habermas es comprensiva y la suya se limita sólo a lo político. Luego, en cuanto a los denominados *mecanismos de representación*, Habermas se sirve de la situación discursiva ideal como parte de su teoría de la acción comunicativa y Rawls parte de un ejercicio mental que es la posición original, tales posiciones tienen claras diferencias en cuanto a objetivos y papeles se refiere. Además, “El liberalismo político nunca niega o cuestiona esta doc-

¹¹¹ Cfr. RAWLS, J. y HABERMAS, J., *op. cit.*, p. 75.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

trinas [comprehensivas, dígame religiosas, filosóficas-metafísicas, culturales, etc.] de ninguna manera, mientras sean políticamente razonables. Para Rawls, el que Habermas mismo tome una posición diferente en este punto básico es parte de su concepción comprensiva”¹¹². Ante un enfoque metafísico de Rawls —postulado por Habermas—, el profesor de Harvard responde negando que el constructivismo político incluya la cuestión filosófica de la racionalidad y la verdad. Según dice Rawls en su réplica, la concepción filosófica de la persona es sustituida en el liberalismo político por la concepción política de los ciudadanos libres e iguales. Por lo que refiere al constructivismo político, su tarea es conectar el contenido de los principios políticos de la justicia con la concepción de ciudadanos considerados como razonables y racionales¹¹³. Rawls al desplegar su argumento de la posición original como mecanismo de representación, reafirma su postura de que se trata de un mecanismo analítico, que busca llegar a una conjetura de los principios más razonables de justicia, principios que tienen lugar en una democracia constitucional, y considerados por individuos libres e iguales, razonables y racionales¹¹⁴. Por tanto, que los principios alcanzados tengan que ser los más razonables, es una conjetura y concede Rawls que desde luego puede ser incorrecto¹¹⁵, pero para examinarla habría que hacerlo confrontándolos con nuestros juicios a sus distintos niveles de generalidad. Ahora bien, el debate se daría en lo que Habermas llama *la esfera pública*, que no es lo mismo que la *razón pública* de Rawls¹¹⁶, sino que coincide más bien con

¹¹² Cfr. RAWLS, J. y HABERMAS, J., *op. cit.*, p. 81.

¹¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 84.

¹¹⁴ Para recordar la distinción de estos conceptos: *Vid. supra* p. 85

¹¹⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 85.

¹¹⁶ *Vid. supra* p. 122.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

lo que en *PL* llamó trasfondo cultural¹¹⁷, es allí donde se discute acerca de la formulación de lo justo político, y para Rawls, este trasfondo o contexto cultural contiene toda suerte de doctrinas comprensivas, lo que le da vitalidad social, pertenece a lo social no a lo «político-público», estrictamente hablando. Así, Rawls, en contra de Habermas, niega que la posición original sea monológica supuestamente porque las partes tengan las mismas razones y eligen los mismos principios, siendo cosa de «filósofos expertos» no de ciudadanos. Rawls lo niega, sosteniendo que la posición original es dialógica, pues es el ciudadano común, uno por uno, quien juzga los méritos de la posición original como mecanismo de representación y los principios que subyacen¹¹⁸. Obviamente, el nivel de altura que alcance la discusión dependerá de las virtudes e inteligencia de los participantes en ella.

Por otra parte Rawls reconoce ciertas coincidencias entre el «equilibrio reflexivo» y la aceptación racional del discurso ideal como fuente moral¹¹⁹ habermasiana. Sin embargo, en lo que se refiere a la objeción del filósofo alemán referente a la relación entre los derechos y libertades de los antiguos y de los modernos, Rawls declara que Habermas no ha entendido del todo sus propuestas, por ejemplo, en lo que él llama la *secuencia de cuatro etapas*, mientras Habermas ve un proceso que se va materializando en la realidad, Rawls sigue sosteniendo uno puramente teórico que sirve de guía para aplicar los conceptos y principios relativos a la justicia¹²⁰. Ahora bien, en cuanto a la crítica de Habermas referente a que los ciudadanos no pueden repetir el proceso iniciado en la posición original cada vez que se haga ne-

¹¹⁷ Cfr. RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, pp. 43–44.

¹¹⁸ Cfr. RAWLS, J. y HABERMAS, J., *op. cit.*, pp. 87 n.15.

¹¹⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 88–89.

¹²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 102.

1. TENSION EN LA INTERPRETACIÓN

cesario en la vida real, ni tampoco se puede hablar de un proceso abierto e inconcluso, pues la realización de los derechos no puede ser cuestionada a largo plazo, ya que la estabilidad sería algo ilusorio. Rawls responde aclarando que el concepto de autonomía es política, no moral, y resultado de la acción de varias instituciones y prácticas políticas expresada en virtudes políticas, con esta observación, la objeción «de repetir el proceso» se entiende dentro de la discusión o debate público relacionado con los principios políticos y política social, no se extiende a otros ámbitos del vivir juntos. «El ideal de constitución justa es siempre algo que hay que lograr progresivamente¹²¹. Por último, a la objeción de Habermas de que la justicia como equidad es sustantiva en vez de procedimental, Rawls responde con un detallado discurso que intenta demostrar que existe una conexión ineludible entre justicia sustantiva y justicia procedimental. De acuerdo con el profesor de Harvard, Habermas maneja un punto de vista sólo procedimental al concebir la teoría discursiva como restringida a un análisis desde el punto de vista moral y del procedimiento de legitimación, dejando las cuestiones sustanciales que exigen respuestas «aquí y ahora» sean resueltas por discusiones más o menos ilustradas de los ciudadanos, pero nada de esto —según Rawls— significa que pueda evitar depender de un contenido sustantivo¹²².

Es verdad que la polémica Habermas–Rawls se da dentro de los límites de una «disputa familiar» dado los propósitos y presupuestos de ambos pensadores. Rawls aprovecha la polémica para explicar mejor y aclarar más sintéticamente conceptos claves de su teoría, para él se trata de un *teaching moment*, en el cual responde las objeciones al tiempo que intenta entender

¹²¹ RAWLS, J. y HABERMAS, J., *op. cit.*, p. 106.

¹²² *Cfr. Ibid.*, p. 133.

a Habermas, buscando más las coincidencias que desmontar los argumentos del alemán desde dentro de su teoría o desde fuera, a partir de la propia.

h. Bernard Williams

Bernard Williams, como uno de los más destacados filósofos de la tradición anglo-americana, y contemporáneo a Rawls, no deja de pasar revista a los argumentos del profesor de Harvard.

En *Moral Luck*¹²³ compara el argumento rawlsiano para sus dos principios de justicia, basado en su analogía de la decisión racional bajo incertidumbre, con la apuesta de Pascal, pero concluye que la posición de Rawls —compartiendo algunas fallas con Pascal—, es todavía menos persuasiva que la de Pascal. El elemento de decisión teórica de Rawls, para Williams, no es convincente¹²⁴. Para Williams, Rawls extrae demasiados presupuestos y consecuencias de la condición de los agentes bajo el velo de la ignorancia. Al profesor de Berkeley, le parece que el planteamiento de Rawls resulta rígido al establecer que los agentes racionales adoptarán una *elección final*, la cual, una vez levantado el velo de la ignorancia será irrevocable. El que las partes en la posición original vayan a mantener las reglas fundamentales del funcionamiento social es algo que bien puede plantearse teóricamente pero cuya comprobación efectiva queda en manos de la comprobación empírica, de acuerdo a las condiciones de la estabilidad social. Rawls supone que la opción por los bienes primarios incluye siempre una preferencia por la libertad, lo que —en opinión de Williams— presupone que los agentes partici-

¹²³WILLIAMS, BERNARD, *Moral Luck*, Philosophical Papers 1973–1980, Cambridge University Press, Cambridge, UK 1981.

¹²⁴*Cfr. Ibid.*, p. 94.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

pantes en la posición original ya cuentan con una preconcepción de ellos mismos, y de alguna manera, de una concepción moral¹²⁵.

En comparación con la apuesta de Pascal, para Williams, el planteamiento de Rawls acerca de la decisión racional bajo el velo de la ignorancia es muy débil y forzada¹²⁶.

La teoría de Rawls trata, en efecto, de enlazar la política con la moralidad, y la moralidad (o al menos parte relevante de ella) para una elección auto-interesada bajo incertidumbre. Él sin duda enlaza la política con la concepción kantiana de moralidad, pero la supuesta elección bajo incertidumbre parece de hecho traer incluida la moralidad dentro de ella, y como ejercicio en la teoría de la decisión, o cualquier cosa semejante, tiene una comparación desfavorable aún con la célebre mala apuesta de Pascal¹²⁷.

Samuel Freeman intenta defender a su maestro de la crítica de Williams al insistir que no es posible llegar a un acuerdo humano sobre el bien, por lo que el instrumento teórico rawlsiano como método para aplicar principios racionales no es descartable, reconociendo que lo que Rawls propone es un modelo ideal, no real. En torno a un modelo ideal se puede llegar a coincidir y así obtener congruencia sobre la concepción de la justicia y lo bueno, al menos en un orden primario. Recurre al mismo Williams al decir que no se debe confundir el problema de la congruencia con la tradicional cuestión de si es racional ser justo sin importar los deseos y situación en la que se encuentre cada

¹²⁵ Cfr. WILLIAMS, BERNARD, *op. cit.*, p. 96.

¹²⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 99–100.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 100. La traducción es mía.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

uno. Asumiendo que la racionalidad implica la clarificación de los propios fines, haciéndolos consistentes y tomando las medidas efectivas para realizarlos, siguiendo a Hume, (como reconoce —según Freeman— el mismo Williams), no existe una conexión necesaria entre racionalidad y justicia¹²⁸.

i. MacIntyre

La crítica que MacIntyre hace de Rawls en *After Virtue* la realiza a la vez que la que hace también a Robert Nozick¹²⁹. Denuncia que nuestra cultura pluralista no cuenta con ningún criterio racional ni método alguno para contrapesar o decidir a favor de dos tipos de pretensiones de justicia existentes: a) la basada en el legítimo derecho y; b) la basada en la necesidad. La primera sostiene que los principios de propiedad lícita y derecho adquirido ponen límites a las posibilidades redistributivas. Si el resultado de la aplicación de estos principios es una grave desigualdad, hay que tolerar tal desigualdad como precio a pagar para que haya justicia. La segunda sostiene que los principios de justa distribución ponen límites a la lícita propiedad y derechos adquiridos. Si el resultado de la aplicación de los principios de justa distribución es la injerencia (por medio de impuestos o expropiaciones) en lo que hasta el presente se había considerado en este orden social como legítima adquisición y sus derechos, tal injerencia debe tolerarse como precio de la justicia. Tanto en el primer caso como en el segundo, el precio que se paga para que una persona o un grupo de personas obtengan justicia siempre lo paga el otro. “Así, grupos sociales diferentes tienen interés en aceptar uno de los principios y rechazar el otro. Ningún princi-

¹²⁸ Cfr. FREEMAN, S., *The Cambridge Companion . . .*, pp. 284–285.

¹²⁹ Cfr. MACINTYRE, A., *After Virtue. . .*, *op. cit.*, pp. 300 ss..

1. TENSION EN LA INTERPRETACIÓN

pio es social o políticamente neutral”¹³⁰. Los diferentes principios producen conclusiones prácticas incompatibles, su posturas y premisas resultan inconmensurables.

Después de señalar este problema, MacIntyre vuelve la vista a la Filosofía Moral Analítica y se detiene en Nozick y Rawls como los representantes de cada una de las posturas antes señaladas: Nozick a favor del derecho constituido de propiedad, Rawls a favor de la distribución según necesidades. Después de dar una somera explicación de la propuesta rawlsiana, MacIntyre señala como concepto general de Rawls el que “todos los bienes sociales primarios, libertad y oportunidad, ingresos y bienestar, y las bases de autorrespeto, deben distribuirse igualmente a menos que la distribución desigual de cualquiera de estos bienes favorezca a los menos favorecidos”¹³¹.

El profesor de Notre Dame le reconoce coherencia interna a la propuesta rawlsiana, pero enfoca su argumentación en subrayar la incompatibilidad de las interpretaciones de Nozick y Rawls, “al menos en el sentido de que Rawls y Nozick expresan con éxito, al nivel de la filosofía moral, el desacuerdo entre los ciudadanos corrientes no filósofos[...]”¹³². Con todo, MacIntyre afirma que existe un elemento en estas diferentes posturas, que ni Rawls ni Nozick tienen en cuenta, un elemento que sobrevive de la tradición clásica más antigua en la que las virtudes eran fundamentales, que después de fijarse en estos dos argumentos surge una tercera posibilidad: que en su conjunción tenemos una clave importante de la presunciones sociales que Rawls y Nozick comparten hasta cierto punto. Se trata del principio de igualdad. Rawls desde el punto de vista de las necesidades, Nozick desde el

¹³⁰MACINTYRE, A., *After Virtue...*, *op. cit.*, p. 302.

¹³¹*Ibid.*, p. 304.

¹³²*Ibid.*, p. 305.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

punto de vista respecto al derecho. Al primero le resulta irrelevante el pasado en pro del presente; para el segundo el pasado es el origen legítimo del derecho. Además ninguno de los dos autores hace referencia al *mérito* en su interpretación de la justicia ni podría hacerlo —según MacIntyre— sin caer en contradicción. Rawls concede que las opiniones de sentido común sobre las relaciones de justicia se relacionan con el mérito¹³³. El profesor de Harvard argumenta que antes de haber formulado las reglas de la justicia no podemos saber lo que alguien merece, (por tanto basarnos en el mérito resulta inoperante), además, cuando se ha formulado las reglas de la justicia, lo que resulta es que ya no hay mérito sino sólo expectativas legítimas¹³⁴. Nozick será menos explícito, pero su esquema de la justicia al estar enteramente basado en los derechos, no concede ningún lugar al mérito.

De cualquier manera, queda claro que para ambos, la sociedad se compone de individuos cuyos intereses particulares se deben de armonizar en reglas de vida común. De acuerdo con MacIntyre, en ambas interpretaciones los individuos son primordiales y la sociedad de orden secundario¹³⁵; la identificación del interés del individuo es previa e independiente a la construcción de cualquier lazo moral o social entre individuos¹³⁶.

La cuestión del mérito con referencia al reparto justo no es

¹³³ Cfr. RAWLS, J., *TJ*, *op. cit.*, p. 385.

¹³⁴ Se percibe la influencia de Hume en estos planteamientos.

¹³⁵ Cfr. MACINTYRE, A., *After Virtue...*, *op. cit.*, p. 307.

¹³⁶ Ante esta preferencia por los individuos, se comprende que el mérito no sea tomado en cuenta en estas teorías, pues tiene sentido sólo en el contexto de una comunidad cuyo vínculo más importante sea la comprensión entre los miembros, así como la identificación de lo que es bueno para el hombre, y de lo que es bueno para la comunidad (noción de bien), identificando sus intereses de acuerdo con el concepto de bien al que refieren su vida. Cfr. *Idem.*

1. TENSION EN LA INTERPRETACIÓN

algo baladí. Trae consigo una apelación a una visión de la justicia más antigua y clásica, más aristotélica y cristiana. Para el profesor de Notre Dame, actualmente todavía encontramos residuos de la tradición clásica, conceptos de virtud vigentes, en sentido clásico, junto con la tradición liberal moderna e individualista.

Así, la crítica de MacIntyre es que no obstante la validez de la tradición clásica y su concepto de virtud, dada su subsistencia —por ejemplo en EE.UU.—, con antiguas comunidades tradicionales, tales como la católico-irlandesa, la ortodoxa-griega y la ortodoxa-judía, la necesidad de intervenir en el debate público refuerza la participación en la *mélange* cultural en busca de una reserva común de conceptos y normas que todos podamos emplear y a la que todos podamos apelar, esto, cara a estas comunidades tradicionales, erosiona y pone en peligro su patrimonio cultural y su *ethos* por buscar algo que —en opinión de MacIntyre— es una quimera¹³⁷, debido a que tenemos demasiados conceptos morales dispersos y rivales —uno de ellos el de justicia, cuyo concepto y fidelidad a él es parte constitutiva de la vida de un grupo social, determinado el reparto en términos económicos—, y los recursos morales de la cultura no nos aportan manera alguna de zanjarse la cuestión racionalmente. Para MacIntyre, nuestra sociedad no podrá alcanzar el consenso moral¹³⁸. Vive en conflicto, de modo que la política moderna no puede lograr el consenso moral auténtico, se trata de una guerra civil continuada por otros medios, de modo que las leyes civiles o políticas, en el mejor de los casos, son expedientes de prudencia para ajustar las pretensiones de las partes y asegurar la paz de la sociedad. Razón por la cual, la naturaleza de una sociedad no debe, por tanto, descifrarse sólo a través de sus leyes, sino de és-

¹³⁷ Cfr. MACINTYRE, A., *After Virtue...*, *op. cit.*, p. 310.

¹³⁸ Cfr. *Idem*.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

tas entendidas como el índice de sus conflictos. “Lo que muestran nuestras leyes es el grado y extensión en que el conflicto ha de ser suprimido”¹³⁹. A la larga, esto ha derivado en una merma del patriotismo, pues éste fue una virtud fundada en la vinculación primaria a la comunidad moral o política, y sólo en segundo lugar al gobierno de esa comunidad; virtud que se ejerce típicamente para descargar la responsabilidad en tal gobierno¹⁴⁰. MacIntyre no pretende rechazar ciertas formas de gobierno modernas, que son necesarias y legítimas; sino que en el Estado moderno, la tradición de las virtudes discrepa de ciertos rasgos centrales del orden económico y en especial de su individualismo, de su afán adquisitivo y de su elevación de los valores del mercado al lugar social central —punto plenamente coincidente con la opinión de Rawls—, por lo que debe de repensarse el concepto de Estado. La política moderna, sea liberal, conservadora, radical o socialista, ha de ser simplemente rechazada desde el punto de vista de la auténtica fidelidad a la tradición de las virtudes; porque la política moderna expresa en sí misma y en sus formas institucionales el rechazo sistemático a esta tradición¹⁴¹.

De lo anterior se puede concluir la crítica del profesor de Notre Dame al profesor de Harvard; propuestas como el «equilibrio reflexivo» y el «consenso entrecruzado» se ven vacías de sentido ante el peso que MacIntyre reconoce a la tradición clásica de las virtudes y a su concepto de comunidad e interacción humana con

¹³⁹MACINTYRE, A., *After Virtue...*, *op. cit.*, p. 311.

¹⁴⁰“Cuando la relación del gobierno con la comunidad moral ha sido puesta en cuestión, tanto por la diferente naturaleza del gobierno como por la falta de consenso moral de la sociedad, se hace difícil seguir teniendo una idea clara, sencilla y comunicable de patriotismo. La lealtad a mi país, a mi comunidad, que es una virtud primordial inalterable, se diferencia de la obediencia al gobierno que casualmente mande”. *Ibid.*, p. 312.

¹⁴¹*Cfr. Ibid.*, p. 313.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

miras al bien común. Aunque comparte con Rawls esa afirmación —que según él, es originaria de Vico—, la cual dice que los temas de filosofía moral no pueden sino encontrarse encarnados en la realidad histórica de unos grupos sociales concretos y, por tanto, dotados de las características distintivas de la existencia histórica: identidad y cambio a través del tiempo, expresión tanto en la práctica institucional como en el discurso, interacción e interrelación con gran variedad de formas de actividad. La moral es encarnada en un tiempo, lugar y sujetos concretos. Ahora bien, se debe de aclarar que para MacIntyre, la idea de «tradicición» nada tiene que ver con tradicionalismo; no, la tradición es el requisito real de progreso, el cual sólo acontece en una comunidad de aprendizaje. A su vez, toda comunidad de aprendizaje e investigación está configurada por unas prácticas, por unos modos de conocer y de actuar que recogen los avances logrados hasta hoy, quedando abiertos a mejoramientos ulteriores¹⁴².

La clave de la postura filosófica de MacIntyre es el rechazo del individualismo epistemológico y la propuesta de renovación de un concepto fuerte de comunidad. Lo cual implica el abandono de la primacía de la razón analítica y el redescubrimiento de la dimensión narrativa de toda tradición investigadora¹⁴³.

No son nunca individuos aislados los que se embarcan en una indagación, sino personas que se adhieren a una determinada narrativa, a un razonamiento inserto en esta y en la historia

¹⁴² Cfr. MACINTYRE, A., *Three Rival Versions of Moral Enquiry, Encyclopedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame University Press, Scott Meredith Literary Agency, Inc., 845, Third Avenue, New York, N.Y. 10022 1990, pp. 14–15.

¹⁴³ LLANO, A., en la presentación de la versión española, *Ibid.*, p. 15.

de su interno despliegue, situada en una comunidad de aprendizaje, y orientada hacia una finalidad que proporciona criterios para evaluar tanto los éxitos como los fracasos acontecidos en el proceso de adquisición de esas virtudes intelectuales y morales que resultan imprescindibles para el progreso del saber teórico y práctico¹⁴⁴.

1.6. La polémica con *The Law of Peoples*

La pregunta con la se debe empezar esta sección es: ¿Pueden las ideas principales de la teoría de la justicia ser adaptadas y extendidas para dar lugar a una teoría *internacional* de la justicia? ¿La concepción de la justicia como equidad puede ser adoptada como una teoría de la justicia distributiva internacional, con las respectivas implicaciones de Derecho Internacional y política exterior? Las posibles respuestas a estas preguntas hacen inevitable el surgimiento de la polémica. Para Jesús Ballesteros¹⁴⁵, una de las características innegables de los escritos de Rawls es su preocupación prioritaria por la justicia en el ámbito de la organización interna de los Estados, por ello, considera *The Law of Peoples* la menos lograda de sus tres obras fundamentales. Aún así concede:

[...] no hay duda que *The Law of Peoples* es también el escrito en que [Rawls] se acerca más a la realidad y hace más incursiones en la historia concreta de los pueblos. Ello se debe a que los escritos de Rawls

¹⁴⁴ Cfr. MACINTYRE, A., *Three Rival ...*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁴⁵ Véase: BALLESTEROS, J., "El conflicto entre pueblos satisfechos y Estados criminales. Una lectura crítica de *The Law of Peoples*", en PUNZI, A. (ed.), *Omaggio a John Rawls*, volumen 4, Giuffrè editore, Roma 2004, vol. 4, p. 471

1. TENSION EN LA INTERPRETACIÓN

experimentan un repliegue en función de las críticas recibidas, que lleva a distanciarse progresivamente de los niveles de abstracción de *A Theory of Justice*, y acercarse paulatinamente hacia la realidad¹⁴⁶.

Ante la imposibilidad de tratar el tema extensamente, me limitaré a esbozar, acudiendo a unos pocos autores, la polémica existente, de modo que, si las circunstancias lo permiten, abordaré en otro lugar de una forma más detallada el problema. Mientras tanto, si el lector desea recurrir a una obra que le ayude a vislumbrar el estado de la cuestión le recomiendo dirigirse a la editada por Rex Martín y David A. Reidy¹⁴⁷.

Parte del problema viene de que para Rawls, justicia no quiere decir «justicia institucional» o «derecho internacional», además, Rawls no sigue la doctrina tradicional del *Ius gentium*, es decir, aquella que propone la existencia de un cuerpo normativo aplicable a todas las naciones¹⁴⁸. Continuando con el abandono de las ideas kantianas, aún cuando *Por una Paz Perpetua* de Kant le sirva de inspiración, Rawls trata de extender el contractualismo a las sociedades para que sean verdaderamente «pueblos razonables» y no simples «estados racionales». Un verdadero elemento fundamental en la constitución de un verdadero pueblo es el amor propio, así como una apertura a la cooperación con otros pueblos basada en la reciprocidad. Sin embargo, Rawls limita el número de los que cree verdaderos pueblos en contraste con aquellos entes que son Estados, lo cual no hace posible suprimir las guerras, sino sólo que tengan en cuenta las exigencias del *ius ad bellum* y el *ius in bello*.

¹⁴⁶BALLESTEROS, J., *op. cit.*, p. 471.

¹⁴⁷R., MARTIN y A., REIDY D., editores, *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing, Malden MA 2006.

¹⁴⁸Cfr. AUDARD, C., *op. cit.*, p. 229.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

En su libro, Rawls va estableciendo una serie de categorías que para a muchos dejan cabos sueltos o muestran adherencias a otros pensadores. Desde una posición original de segundo nivel en la cual la conjetura de los principios de justicia se convierten en trasladables a las situaciones de cooperación entre los pueblos¹⁴⁹, hasta términos como *pueblos liberales*, *pueblos decentes*, *Estados delincuentes*, así como una aparente falta de solidaridad con los pueblos menos favorecidos, llevan a algunos a identificar las posturas de Rawls con los ideales de la «paz de Westfalia» o un «proyecto americano para el nuevo siglo»¹⁵⁰. Sin embargo, al mismo tiempo, trata con exquisito respeto al Islam y a las instituciones ya establecidas, aunque muy criticadas, como La Organización de las Naciones Unidas¹⁵¹.

Para Catherine Audard, Rawls lo que busca es una alternativa a las dos prominentes aunque decepcionantes teorías norma-

¹⁴⁹Esto dado que las cinco características definitorias de tal conjetura en la posición original de primer nivel se mantienen en la de segundo:

- 1) Los representantes del pueblo están razonable y justamente situados como libres e iguales;
- 2) Los pueblos son presentados como racionales;
- 3) De igual modo, sus representante deliberan sobre el tema correcto contenido en el derecho de gentes;
- 4) Sus deliberaciones discurren sobre las razones correctas, restringidas por el velo de la ignorancia;
- 5) Finalmente, la selección de principios para el derecho de gentes está basada en los intereses fundamentales del pueblo, de acuerdo con una concepción liberal de la justicia, ya escogida en la primera posición original. Sin embargo, no obstante lo anterior y como reconoció en su debate con Habermas (*Vid. supra* p. 416) pudiera darse una conjetura errónea. *Cfr.* RAWLS, J., *LOP*, *op. cit.*, p. 46.

¹⁵⁰Un idealismo radical que consiste en considerar que E.E.U.U. es el estado que mejor ha evolucionado —según la dialéctica institucional hegeliana— a una avanzada perfección liberal.

¹⁵¹*Cfr.* BALLESTEROS, J., *op. cit.*, pp. 480–484.

1. TENSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN

tivas de las relaciones globales: el llamado «liberalismo realista» y «liberalismo cosmopolita». Para esta profesora de la *London School of Economics*, *LOP* es un elemento valioso para una exégesis interna de todo el proyecto rawlsiano ya que arroja nuevas luces sobre el significado de reciprocidad y equidad. También muestra de forma más dramática las tensiones entre el holismo social y el individualismo moral rawlsiano, en particular sobre la cuestión de la protección universal de los derechos humanos¹⁵².

En opinión a Ballesteros, la posición de Rawls supone un retroceso en sentido de mayor defensa del *statu quo* respecto a la tesis defendidas por Kant. Además, también es un retroceso con respecto a la misma *TJ* al abandonar el universalismo, defendiendo sólo algunos derechos humanos y extendiendo en exceso el ámbito de la tolerancia en línea con el multiculturalismo. En esto, Ballesteros dice coincidir con otros autores como Thomas Pogge, Brian Barry y Charles Beitz, los dos primeros ya mencionados en este trabajo. Sin embargo —dice el profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Valencia— “[...] las tesis de Rawls no pueden ser confundidas con el retorno al hobbesanismo y al unilateralismo, tal como se refleja en los escritos del PANC (PROJECT FOR A NEW AMERICAN CENTURY) [...] ya que Rawls sigue defendiendo el papel de las Naciones Unidas y la idea de cooperación social”¹⁵³.

Ahora bien, Miguel Ángel Rodilla hace bien en sugerir, y así queda un poco más clara la oscilación entre posturas, que Rawls en cuanto a la relación entre su original teoría de la justicia y su nueva propuesta de derecho de gentes no hace sino mantenerse fiel a su idea insistentemente repetida, de que no debemos esperar que los problemas de justicia se resuelvan apropiadamente

¹⁵² Cfr. AUDARD, C., *op. cit.*, p. 230.

¹⁵³ PUNZI, A., pp. 484-485.

mediante la aplicación de un sólo principio (o un conjunto ordenado de principios) último. Rawls se aleja así del utilitarismo y de pretensiones desmesuradas de algunos representantes del iusnaturalismo moderno, que albergaban la esperanza de un constructivismo moral que partiera de una forma deductiva a partir de los primeros principios. “Entre los principios de justicia y los principios del derecho de gentes no cree Rawls que exista una relación de derivación o nexo deductivo”. No por ello carecerá de una base de donde partir, sino que pretende elaborar un derecho de gentes desde el interior de una cultura política del liberalismo¹⁵⁴.

Podría seguir citando autores y opiniones sin parar, pues el debate es prolijo en recursos, sin embargo este no es el momento ni el lugar oportuno para hacerlo. Mantengo la ilusión de poder realizar un estudio más detallado de esta cuestión en otro lugar. Por lo pronto, creo que lo esbozado hasta el momento sobre la obra , en el apartado correspondiente y sobre lo polémica que ha sido su recepción, basta para dar al lector un panorama lo suficientemente completo para generar interés por conocer a Rawls más a fondo.

2. La Autocrítica

Hablar de la evolución del pensamiento de John Rawls es una cuestión harto delicada como para despacharla en unos pocos folios. Aún así, en un estudio panorámico sobre un autor, resulta indispensable considerar este aspecto, al menos si lo que se pretende es que los lectores se vean interpelados por un creciente interés por estudiar su obra. Aquí, intento dar una visión somera

¹⁵⁴ Cfr. RODILLA, M., *op. cit.*, p. 323.

2. LA AUTOCRÍTICA

pero lo suficientemente sistematizada para cubrir con modestas expectativas este objetivo. Y aunque no soy partidario del refrán que reza: «más vale malo conocido que bueno por conocer», en favor del rigor científico y debido a la falta de experiencia, prefiero ceñirme a la ideas manifestadas por Chandran Kukathas y Philip Pettit, así como de Miguel Ángel Rodilla, quienes abordan con decoro esta tarea¹⁵⁵, sin dejar por ello de echar mano de otros autores que ayuden a la claridad de la exposición. Sólo espero que si bien el intento no es del todo exitoso, al menos sirva para inspirar a otros a hacerlo mejor.

Un gran número de estudiosos de la obra rawlsiana coinciden en que más que un cambio sustancial, lo que realmente ha sucedido con el paso del tiempo ha sido que se han dado repliegues o rectificaciones que no implican una transformación de fondo sino un refinamiento del enfoque y de las explicaciones. Para Kukathas y Pettit —claro está, refiriéndose al periodo comprendido desde 1971 a 1989—, los escritos del profesor de Harvard revelan dos movimientos importantes: El primero nos lleva hasta 1982, fecha de publicación de las *conferencias Tanner* sobre *The Basic Liberties and Their Priority*. En ese periodo Rawls publicó también otras dos obras de importancia: *The Basic Structure as Subject* (1978) y las *Conferencias Dewey* sobre *Kantian Constructivism in Moral Theory* (1980). En esas obras se ofrecería una visión más profunda, que implican ciertos cambios, sobre la naturaleza kantiana de su filosofía moral. El segundo movimiento nos lleva desde 1982 en adelante. Los tres escritos más importantes de Rawls serían *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* (1985), *The idea of an Overlapping Consensus* (1987) y *The Priority of Right an ideas of the Good* (1988). Según Ku-

¹⁵⁵Veáse: KUKATHAS, C. y PETTIT, P., *op. cit.*, pp. 121–151 y RODILLA, M., *op. cit.*, pp. 273–343

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

kathas y Pettit, en este periodo, Rawls abjuraría del kantismo y refunde su empresa filosófica con un empeño político en vez de moral¹⁵⁶. En cambio, para Rodilla el giro comienza con las *conferencias Dewey*, los cambios y reajustes se darían en: 1) el tenor de los principios de justicia; 2) en su realización institucional; 3) en el diseño de la posición original y 4) en la idea de equilibrio reflexivo¹⁵⁷. Al ser más reciente, el trabajo de Rodilla nos brinda una visión más acabada de los últimos escritos de Rawls. Pero con el ánimo de presentar una visión más sustancial, me limitaré a lo dicho por Kukathas y Pettit, pues en el trabajo de Rodilla titulado *Doce años más. Últimos desarrollos del pensamiento de John Rawls*¹⁵⁸, brinda matices más detallados, dirigidos a un lector experto, sobre la críticas hechas a Rawls, y que además, sustancialmente, no difieren —en mi opinión— de lo dicho por Kukathas y Pettit.

Estos autores aclaran que al distinguir «dos movimientos», no pretenden sugerir que hay una brecha decisiva en el pensamiento de Rawls sino más bien mostrar como se desarrolla su pensamiento¹⁵⁹. Proponen que en Rawls al momento de publicar *TJ* se presenta una teoría con pretensiones universales, es decir, se busca presentar los principios de justicia como universales, validos siempre y en toda sociedad. Ahora bien, en las conferencias Dewey, el giro dado consiste en que el objetivo se convierte en limitado. Rawls deja de pretender esa validez universal para enfocar la aplicación de los principios sólo a sociedades modernas como los EE.UU. Esto quedará claramente asentado en *PL* y sistematizado a través de términos como «sociedades bien orde-

¹⁵⁶ Cfr. KUKATHAS, C. y PETTIT, P., *op. cit.*, p. 122.

¹⁵⁷ Cfr. RODILLA, M., *op. cit.*, p. 275.

¹⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 273–351.

¹⁵⁹ Cfr. KUKATHAS, C. y PETTIT, P., *op. cit.*, p. 122.

2. LA AUTOCRÍTICA

nadas», «consenso entrecruzado», «liberalismo político», «constructivismo político», todos ellos con la finalidad de limitar esa pretensión de universalismo, pero al mismo tiempo en perfecta coherencia con la aspiración fundamental inicial, ya señalada en *TJ* de seguir pensando como «perfectamente apropiado» decir que la argumentación en favor de los principios de justicia procede de un consenso, aunque este no sea universal, sino teniendo lugar en un grupo restringido¹⁶⁰.

2.1. Primer movimiento

En los años ochenta, Rawls sigue sosteniendo que su inspiración kantiana implica una relación de «analogía» no de «identidad», y que Kant sigue siendo la mejor plataforma conceptual para la correcta interpretación de su teoría. Rawls postula que el contrato define o nos ayuda a formular lo que es justo —para nosotros—. Podemos seguir pensando en el contrato como recurso heurístico, pero lo que el contrato identifica no es la justicia sino lo que es justo para nosotros. En particular, determina si la concepción kantiana de la justicia como equidad es correcta para nosotros¹⁶¹.

Así, Rawls sostiene la tesis de que una concepción de la justicia no está determinada por ninguna descripción de la conducta

¹⁶⁰ Cfr. KUKATHAS, C. y PETTIT, P., *op. cit.*, pp. 126–127.

¹⁶¹ Rawls describe como «constructivismo kantiano» el enfoque que él mismo recomienda. El enfoque es constructivista porque nos dirige ante todo a la construcción de un procedimiento equitativo, con la idea de que si el procedimiento es equitativo el resultado también lo será. El enfoque es kantiano porque Rawls, como Kant, quiere proporcionar justificaciones para principios morales cuya legitimidad no depende de los caprichos de la naturaleza humana —de los deseos, las pasiones o los instintos humanos—. El constructivismo kantiano es un intento de hacer eso. *Ibid.*, p. 127.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

humana sino por una concepción de la persona y el ideal de una sociedad buena, concepciones tales implícitas en la vida en común. Sin embargo, Rawls difiere de Kant pues admite que la personalidad moral no es una propiedad universal sino que varía de una tradición a otra. Él sugiere que la teoría de la justicia como equidad intenta descubrir las ideas latentes de libertad e igualdad, de cooperación social y de personas «formulando» dos «concepciones-modelo»: la de una *sociedad bien ordenada*, y la de una *persona moral*. Estas concepciones-modelo, seleccionan aspectos esenciales de la concepción que tenemos de nosotros mismos como persona morales y de nuestra relación con la sociedad como ciudadanos libres e iguales, y representan ciertos rasgos generales de la traza que tendría una sociedad si públicamente sus miembros se vieran de un determinado modo así mismos y los lazos que los unen¹⁶². La posición original entonces se convierte en una concepción mediadora que sirve para extraer los principios de justicia acordes a un sistema político determinado, según las concepciones de persona, de modo que se adapta según las personas y sociedades, con sus particularidades e intereses supremos. Así se deja la «universalización» y se pasa a la «politización». Rawls prepara de esta manera el terreno para lo que más adelante referirá como que la teoría de la justicia como equidad deje de ser «comprehensiva» y se vuelva una concepción «política». Al politizar la teoría, se vuelve muy importante el resultado fáctico. La posición original viene entonces a preguntarse ¿qué principios sería racional que yo aceptara? Es así como Rawls elabora la distinción entre racional y razonable, dando prioridad a lo razonable que subordina a lo racional, limitando los fines últimos a perseguirse desde el punto de vista político. Esto trajo consigo una revisión de los dos principios de justicia.

¹⁶² Cfr. KUKATHAS, C. y PETTIT, P., *op. cit.*, p. 128.

2. LA AUTOCRÍTICA

En el primer principio, Rawls deja de asignar prioridad a la «libertad como tal» y se la concede sólo a ciertas libertades básicas iguales, compatibles con un esquema similar de libertades para todos.

Rawls se mantiene kantiano al seguir adherido al ideal de autonomía. Así, el primer movimiento rawlsiano busca solventar dos problemas. El primero, el de reconciliar las exigencias de la libertad con las exigencias de la igualdad, tal como expresa el conflicto que se da en la cultura política estadounidense entre herencias de Locke y de Rousseau. La solución se presenta articulando una concepción de la justicia kantiana. El segundo es el problema del carácter abstracto de la doctrina moral de Kant. Éste se resuelve desarrollando la teoría de la posición original como el marco de razonabilidad que restringe la reflexión racional, y en término le proporciona el contenido sustantivo. En la opinión de Kukathas y Pettit: “La audacia de estas pretensiones filosóficas es realmente imponente. Y hace tanto más sorprendente encontrar que, en un corto lapso de tiempo, Rawls se aleja de la interpretación kantiana de su concepción de la justicia para dar a la teoría una interpretación enteramente diferente”¹⁶³.

2.2. Segundo movimiento

En el denominado «segundo movimiento», ante las críticas de los comunitaristas acerca de una particular metafísica utilizada por Rawls, el profesor de Harvard defiende la idea de que la filosofía moral no depende de conclusiones de otras ramas de la filosofía, incluidas la metafísica, con sus intereses por el problema de la identidad personal. Para Rawls la ética es más parecida a una empresa inductiva que a una empresa deductiva, pues las

¹⁶³ Cfr. KUKATHAS, C. y PETTIT, P., *op. cit.*, p. 134.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

premisas de justicia derivan del equilibrio de pretensiones rivales establecido *dentro de la estructura de una práctica*, por ello se busca un método para identificar soluciones razonables no una investigación epistemológica que nos lleve al conocimiento de los estratos fundantes de la realidad en general. Sin embargo, al responder a las críticas, se le acusa también de pretender deducir principios universales de premisas abstractas comprometidas con una visión particular de la naturaleza humana. Ante esto, Rawls acentúa cada vez más que su teoría de la justicia es una doctrina «política», lo que la excluye de un compromiso con la metafísica. Así surge la distinción neta entre una doctrina política para la justicia y las doctrinas comprensivas, siendo la primera ajena a las pretensiones universalistas de las segundas. “Rawls se ve llevado a desarrollar esta distinción por el modo como él concibe ahora la tarea de la filosofía política —y por su propia filosofía particular— y por sus propias conclusiones sobre lo que necesita para completar esa tarea”¹⁶⁴. Por ello, al defender las dos facetas de las doctrinas comprensivas, en la que una es personal y enfrentada con la de los demás, y la otra es el sustrato común para el acuerdo equilibrado sobre lo justo, al buscar una solución práctica, aparece la concepción de justicia como equidad, como algo real, verdadero, que existe y es base para un acuerdo político, de modo que “La filosofía, entendida como la búsqueda de la verdad sobre un orden metafísico o moral independiente no puede [...] proporcionar una base factible y compartida para una concepción política de la justicia en una sociedad democrática”¹⁶⁵. De este modo, Rawls abandona las teorías de Mill y Kant

¹⁶⁴ Cfr. KUKATHAS, C. y PETTIT, P., *op. cit.*, p. 136.

¹⁶⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 139–140. La cita es de Rawls, de su trabajo *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* en: RAWLS, J., *CP*, *op. cit.*. También se aprecia esto claramente al comentar la *filosofía del Derecho* de Hegel en

2. LA AUTOCRÍTICA

por considerarlas de tipo comprensivo.

El punto que ha alcanzado ahora Rawls en el curso de la elaboración y defensa de su teoría de la justicia está a alguna distancia de su teoría originaria. No por que haya cambiado dramáticamente los principios de justicia mismos; [...] Lo que se ha desplazado es más bien el equilibrio de las justificaciones, y su comprensión del verdadero sentido de comprometerse en la actividad de la filosofía política¹⁶⁶.

Esta intención pragmática, que politiza la concepción de la justicia, subordina los principios «ideales» a los principios «viables». Rawls termina por parecerse más a Hegel que a Kant en su planteamiento, pues con su nuevo giro, busca derivar los principios sustantivos de su teoría a partir de las prácticas sociales mismas, de las ideas fundamentales latentes en la cultura política de una sociedad democrática. Sin aceptar las tesis metafísicas de Hegel, la visión del profesor de Harvard insiste en que nada se consigue postulando principios abstractos o construyendo reinos nouménicos. Así, la posición original es una guía para modelizar los valores de un orden social real. Entonces no busca modelar la sociedad según una concepción ideal, sino más bien entender la sociedad real sacando a la luz los principios latentes en las instituciones¹⁶⁷.

Lectures on the History of Moral Philosophy RAWLS, J., *LHMP*, *op. cit.*, p. 346.

¹⁶⁶KUKATHAS, C. y PETTIT, P., *op. cit.*, p. 142.

¹⁶⁷Una lectura hegeliana de la obra de Rawls puede deducirse de sus trabajos: *Kantian Constructivism in Moral Theory; The Idea of an Overlapping Consensus y; Lectures on the History of Moral Philosophy*. Pienso que no resulta del todo aventurado decir que la filosofía política de Rawls es una *Versöhnung*, una filosofía de la reconciliación.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

Rawls al igual que Hegel, se opone al enfoque filosófico abstracto de los problemas de la justicia pero, al mismo tiempo, es contrario al enfoque pragmático que concebiría esos problemas como si se tratara de encontrar un *modus vivendi* satisfactorio. Con todo, más tarde, Rawls pasará los límites que un hegeliano podría tolerar, pues ve la tarea de la filosofía política como una tarea práctica más que filosófica¹⁶⁸, busca una solución «práctica» a un problema político, más que la verdad sobre la moralidad política. Como las doctrinas comprensivas no harían más que fomentar el conflicto, se necesita un procedimiento para dilucidar las tesis aplicables —aún cuando están contenidas en las doctrinas comprensivas— para lograr el acuerdo. Así el pensamiento rawlsiano toma cierta vecindad con pensamientos como el de William James y John Dewey, y por tanto no acabando de asumir una etiqueta hegeliana, y como ya se ha visto, mucho menos kantiana. Rawls rechaza que el papel de la investigación filosófica política sea encontrar la verdad moral, sino más bien dilucidar las soluciones prácticas de una estabilidad duradera, a partir de un acuerdo que implica no negar, sino subsumir elementos de doctrinas comprensivas, formulando principios que merezcan la lealtad de todos. En la opinión de Kukathas y Pettit, Rawls termina por destruir la filosofía política verdadera al poner fin al debate político¹⁶⁹, lo cual en mi opinión no es una apreciación acertada, pues como se dijo, en obras tales como *JAFR*, *RH* y *LOP* queda claro que el debate debe quedar abierto y que los argumentos deben racionalizarse de acuerdo a una reflexión filosófica. Según estos autores, Rawls se equivoca al considerar que la filosofía política tenga una tarea conciliatoria, por que lo

¹⁶⁸ Cfr. KUKATHAS, C. y PETTIT, P., *op. cit.*, p. 148.

¹⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 149.

2. LA AUTOCRÍTICA

que en realidad debe hacer es promover el debate¹⁷⁰, otra apreciación con la que no coincido, pues reflexionar sobre principios de justicia trae consigo ambas posibilidades, debate, y por tanto posibilidad de convencimiento y *ergo*, solución. Sin embargo, estos autores también hacen una observación que resulta muy interesante:

Rawls ha insistido, por supuesto, en que debemos formular tesis epistemológicas que se inspiren en suposiciones ligadas a una visión moral comprensiva. Es, sin embargo, dudoso que el mismo Rawls sea capaz de obedecer esa contención. El concede que «siempre que alguien insiste, por ejemplo, en que determinadas cuestiones son tan fundamentales que asegurar que se zanjén correctamente justifica la disensión civil», puede que tengamos que «afirmar ciertos aspectos de nuestra propia doctrina [...] comprensiva»¹⁷¹. Pero si él defiende esa contención, aferrándose a la forma más reciente como concibe su empresa, entonces, lo que de hecho está haciendo es perder la esperanza en el debate razonado sobre los problemas relativos a principios políticos conflictivos. Está proclamando que la conversación no vale la pena[...]¹⁷².

Coincido en que Rawls no logra sustraerse con éxito a la influencia de las doctrinas morales comprensivas en la vida política democrática, y muchos puntos de vista que en una sociedad

¹⁷⁰ Cfr. KUKATHAS, C. y PETTIT, P., *op. cit.*, p. 150.

¹⁷¹ Citan aquí: *The Idea of an Overlapping Consensus* en RAWLS, J., *CP*, *op. cit.*, pp. 421-448.

¹⁷² KUKATHAS, C. y PETTIT, P., *op. cit.*, p. 150-151.

moderna son descalificados en la discusión por ser «privados» vemos que en realidad son eminentemente públicos por estar relacionados con la piedra angular de la sociedad: la familia. Así que cuestiones que en las décadas de los 70's a los 90's buscaban ser calificadas como privadas (aborto, sexualidad y género, matrimonio, religión) en el siglo XXI se revelan fundamentales en la configuración política, tan fundamentales como el debate razonable que debe existir acerca de esas cuestiones. En mi opinión Rawls termina por darse cuenta de ello, pero no por eso abandona sus tesis más capitales cara al debate como el pluralismo político, la cooperación razonable, el equilibrio reflexivo y el consenso entrecruzado¹⁷³.

3. Una relectura actual

Hoy en día es casi unánime el reconocimiento a John Rawls como el filósofo político más grande del siglo XX¹⁷⁴, razón por la que el plantear una relectura actual de su obra no es una cuestión sin importancia. Además, el debate de nuestros días sobre una epistemología adecuada de lo político lo requiere. Esto es así porque aún no existe un consenso sobre si la política es una cuestión meramente práctica o necesariamente involucra cuestiones morales que deben incorporarse en las instituciones públicas como valores inspiradores de su acción. Desde antaño, la distinción de doctrinas a este respecto ha sido objeto de estudio. Por ejemplo, para el profesor de Harvard, una de las distinciones que

¹⁷³Basta remitirse a RAWLS, J., *JAFR*, *op. cit.*, p. 62-65, RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, p. 183 y RAWLS, J., *LOP*, *op. cit.*, p. 194, donde aparece la inclusión en el debate político de asuntos como éstos.

¹⁷⁴Cfr. WOLFF, J., "In Front of the Curtain", en *The Times Literary Supplement*, 5475, March 7 (2008), p. 10.

3. UNA RELECTURA ACTUAL

puede practicarse entre concepciones de la justicia es entre aquellas que permiten la coexistencia de una pluralidad de doctrinas comprensivas, con diferentes y aún encontradas concepciones del bien, y aquellas que sostienen que no puede haber más que una concepción del bien que han de aceptar todos los ciudadanos que sean plenamente razonables y racionales. Tales distinciones resultan importantes al momento de erigir las instituciones públicas que regirán la vida de un Estado. La necesidad de afrontar el problema del pluralismo con medios políticos concretos que aseguren la paz y la convivencia es algo ineludible.

Martin Rhonheimer subraya que ya desde *De Civitate Dei*, San Agustín había dejado clara la necesidad de desligar a la cristianidad del Imperio Romano para evitar caer en la antigua idea de la religión civil. La caducidad de los regímenes políticos hacían necesario dejar muy claro que la religión cristiana buscaba construir la ciudad de Dios en los corazones de los hombres, como una realidad escatológica, no en esta tierra¹⁷⁵. “Ya San Irineo, antes que San Agustín, expresaba con claridad este pensamiento político «residual», afirmando que los hombres son sobretodo pecadores y viciosos; el Estado, mediante las leyes, tienen la función de asegurar con el miedo de los castigos que los peces grandes no se coman a los más pequeños. La ciudad terrena garantiza la sobrevivencia en orden y en paz, pero no es garante de la verdad y de la virtud”¹⁷⁶. Aunque el medioevo fue más bien la época de la teología y el derecho canónico, ya esta diversidad de enfoques sobre lo temporal derivado de la división provocada por el feudalismo, el nacimiento del Estado territorial y la guerra de investiduras, hacía patente la necesidad de separar

¹⁷⁵ Cfr. RHONHEIMER, M., “Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta”, en *Acta Philosophica* 1, (1992), p. 237.

¹⁷⁶ *Idem*

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

en el plano político las cosmovisiones religiosas de las políticas. Si lo que el individuo persigue es la felicidad, asunto del cual existen tantas diversas concepciones, y tales concepciones causan discordias y conflictos. El Estado se limita a lo referente al interés público: la paz y la sobrevivencia: *Primum vivere, deinde filosofari*¹⁷⁷. Para Rhonheimer, la *polis* moderna, asentada sobre un constitucionalismo moderno, tal y como lo señala Rawls, es aquella que permite la convivencia en un pluralismo de concepciones particulares acerca de lo bueno y la felicidad, inspirada en una necesidad práctica pero al mismo tiempo, estableciendo los límites para evitar que su faceta democrática termine por llevar a una tiranía de las mayorías, lo cual se ha evitado, haciendo que las mayorías quedasen sometidas al derecho¹⁷⁸.

Nos encontramos pues, inmersos en el problema de discernir si la filosofía política es una filosofía «práctica»: una reflexión sobre la praxis para orientar la praxis. Cualquier praxis versa sobre medios concretos —también la praxis política—. Aun la doctrina política de Aristóteles no es una doctrina de fines, felicidad y vida virtuosa, es más, en *La Política* se habla de

¹⁷⁷ Cfr. RHONHEIMER, M., *op. cit.*, p. 241.

¹⁷⁸ Rhonheimer en su artículo explica de manera sucinta como el derecho es parte importante para la convivencia política, debido a su orientación práctica, nutrido de la reflexión filosófica. Señala que un personaje que se dio cuenta de ello es Tocqueville. “La *polis* moderna reduce el ámbito de la praxis política a la esfera pública. Asegura los derechos del individuo, sea de libertad sea de participación; no quiere educar al hombre en la virtud, sino hacer posible la convivencia pacífica en el respeto recíproco de la libertad y en la justicia, pero una justicia que encuentra su limitación en las exigencias de libertad y en un consenso conseguido por mayorías. Resuelve el conflicto según la lógica procesal del derecho; mantiene el monopolio de la fuerza legítima; y distingue un bien de la sociedad en un sentido integral, de un bien común estrictamente político, definido en términos no morales, sino jurídicos [...]”. *Ibid.*, pp. 246–247.

3. UNA RELECTURA ACTUAL

esto relativamente poco. En cuanto a lo político, la doctrina aristotélica es sobre todo una doctrina sobre los medios gracias a los cuales tales fines resultan alcanzables¹⁷⁹. Por tanto, resulta muy problemático, en el campo del actuar político, la distinción entre «aspectos morales» y «principios técnicos». Para hacer operativos aquellos hace falta determinar bien estos últimos. Para ello es necesario el derecho positivo. La praxis política exige entonces una racionalidad particular, distinta a la racionalidad propia de la praxis individual para alcanzar la virtud, los fines y la felicidad. La racionalidad propia de lo político versa entonces sobre la libertad, la paz y la justicia. Es esa racionalidad la que Rawls intenta poner en juego.

Ahora bien, la praxis política, con su racionalidad propia, no juzga las situaciones sin ningún tipo de moral. Lo político no es un ámbito «no-moral», ya que es, al fin y al cabo, una acción humana. La reflexión entonces se apoyara sobre el *ethos* inherente y propio de la *polis* o estado donde se actúe. Por tanto no se niega que exista una «verdad propia», que es una «verdad práctica»¹⁸⁰. Luego, parafraseando a Santo Tomás en el prólogo al *Comentario a la Política de Aristóteles* es preciso que las ciencias humanas que versen sobre realidades naturales sean ciencias especulativas, y las que versan sobre realidades producidas por el hombre, sean ciencias prácticas u operativas según la imitación de la naturaleza¹⁸¹. La política es por tanto una ciencia práctica.

¹⁷⁹ Cfr. RHONHEIMER, M., *op. cit.*, p. 247.

¹⁸⁰ «Verdad práctica» en la acepción clásica de la expresión, significa concordancia entre el actuar concreto o los medios con el recto deseo. Al nivel de la praxis política, los fines con los cuales el actuar debe concordar no serán ni la felicidad ni las virtudes en particular en las cuales la felicidad se realiza, sino lo propio de la praxis política, es decir, la paz, la libertad y la justicia. *Ibid.*, p. 253.

¹⁸¹ Cfr. AQUINO, TOMÁS DE, *Comentario a la Política de Aristóteles*, Co-

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

En la opinión de Rhonheimer, la filosofía política debe distinguir entre *bien común integral* y *bien común político*, entendiendo este último como un ámbito restringido a las condiciones que favorezcan la realización de la paz, la justicia y la libertad, dentro de un *ethos* fundante propio de un Estado, que en la actualidad, al menos en occidente, se concreta en un Estado democrático constitucional¹⁸². La coincidencia de esa idea con la rawlsiana es muy clara.

La ciencia política y la filosofía política, al tener que ver con deliberar bajo un ejercicio libre y racional son claramente ciencias morales. No en vano la filosofía política es parte de la filosofía moral¹⁸³. No es posible por tanto negar la existencia de un *telos* que oriente esta actividad reflexiva sobre la praxis política. Rawls lo sabe y por ello elabora unos principios de justicia y defiende unas facultades humanas para conocer lo justo y el bien. Y aunque su exposición deja mucho que desear en cuestiones antropológicas, su intento no deja lugar a confusión: o encontramos una razón pública que consignar en la constitución política que nos rige, para vivir juntos en paz, libres y con un reparto justo, o el pluralismo carente de un consenso entrecruzado nos llevará al conflicto.

Como ya se dijo más arriba, Rawls de hecho no logra desembarazarse de la metafísica que propugna evitar por considerarla una doctrina comprehensiva. Si bien hacer política sobre realidades contingentes no implica hacer metafísica, el hecho ineludible

lección de pensamiento medieval y renacentista, EUNSA, Pamplona 2001, pp. 33–34.

¹⁸² Cfr. RHONHEIMER, M., *op. cit.*, p. 255.

¹⁸³ Dice Tomás de Aquino: “Es pues claro que la ciencia política que considera la ordenación de los hombres no se contiene bajo las ciencias factivas que son las artes mecánicas, sino entre las activas que son las ciencias morales”. AQUINO, TOMÁS DE, *Comentario a la Política...*, *op. cit.*, p. 35.

3. UNA RELECTURA ACTUAL

de la existencia de un fin en el actuar político, nos lleva necesariamente al concepto de bien. Y aunque el bien de una persona no es el fin de otra, y el fin de la comunidad política es el fin del hombre en la medida en que el hombre es parte de esa comunidad, queda comprendido, al alcanzar el fin de la comunidad, el alcanzar también el fin propio¹⁸⁴. Es importante entonces que exista una teoría de la justicia que nos brinde elementos plausibles para un diseño institucional que permita las condiciones de convivencia entre personas con distintas visiones del bien, y esto ya es en sí un «bien específico», «político». Sólo así, de forma democrática, a través de la participación en la formación del derecho —lo que es la base de la democracia—, se logrará una estabilidad duradera. Es así como un concepto político de «neutralidad», de respeto al pluralismo y de la libertad de hecho se fundamentan en una verdad sobre el hombre¹⁸⁵. Es probable que Rawls no haya entendido el término «metafísica» como se entiende en la tradición clásica. Como hijo de la tradición analítica anglófona, lo más plausible es que, cuando se refiere a ella, lo haga en sentido hobbesiano: “doctrina para la cual una demostración incontrovertible no es posible”¹⁸⁶.

En otro orden de ideas, Rawls ensalza la tolerancia como una de las virtudes políticas más importantes por favorecer el proceso cooperativo social. Rawls urge a comprometerse con las virtudes políticas tales como la tolerancia, la solidaridad, la participación, etc., lo cual, no se puede negar, consiste en una configuración del bien. Su concepción en este sentido es «demasiado moral» como

¹⁸⁴A este respecto véase: CARDONA, C., *Metafísica del bien común*, Rialp, Madrid 1966, pp. 76–90.

¹⁸⁵Cfr. RHONHEIMER, M., *op. cit.*, p. 257.

¹⁸⁶Cfr. HAMPTON, J., “Should Political Philosophy be Done, without Metaphysics?”, en *Ethics* 99, n. 4, July (1989), p. 794.

V. APUNTE SOBRE LA CRÍTICA A RAWLS

para ser no-metafísica¹⁸⁷. El equilibrio reflexivo y el consenso entrecruzado implican el descubrimiento de ideas firmes e indudables que sirvan de terreno común para relacionarnos justamente con aquellos que no comparten nuestros puntos de vista. ¿Acaso esas ideas firmes e inamovibles excluyen a los principios metafísicos? Yo creo que no. Los primeros principios del conocimiento y de la acción son inmanentes al pensar y obrar humanos, basta un mínimo de experiencia vital para adquirirlos y gracias a ellos podemos desarrollar virtudes; son «semilleros de virtudes», que nos permiten por tanto tener las virtudes políticas que Rawls tanto reclama¹⁸⁸.

Podríamos seguir por mucho tiempo señalando posibles coincidencias de Rawls con la tradición clásica y contradicciones entre sus mismas propuestas. Es verdad que el cambio de Rawls de *TJ* a *PL* es un paso hacia lo pragmático, que entraña el peligro de sacrificar la verdad por el resultado: el filósofo debe ir en pos de la verdad más que en pos del efecto práctico. Rawls se repliega ante las críticas prescindiendo del universalismo inicial de su teoría por mor de un real y concreto consenso social ante un pluralismo existente, también de manera real y concreta. Con todo, las claves de su propuesta se mantienen. Y muchas de ellas no excluyen compatibilidad con la metafísica. Además, al enfocarnos en lo estrictamente político y por tanto contingente, creo que sería legítimo un estudio pormenorizado de aquellos planteamientos rawlsianos que puedan resultar verdaderos y viables, es decir, realizar una relectura a la luz de su propósito fundamental: hacer que la vida de las personas valga la pena. Releer a un autor de manera válida, exige hacerlo a través de un serio esfuerzo por entenderlo desde sus propios términos y concepciones. La obra

¹⁸⁷ Cfr. HAMPTON, J., *op. cit.*, p. 802.

¹⁸⁸ A este respecto véase: GONZÁLEZ, A.M., *Claves...*, *op. cit.*, p. 54.

3. UNA RELECTURA ACTUAL

de Rawls no es demasiado extensa, pero es profunda y compleja. Por ello, quizá el paso de los años nos permita decantar la savia de sabiduría y principios perennes que puedan estar aún ocultos tras una discusión que actualmente toma rasgos bizantinos.