

EL LEGADO DE JOHN RAWLS A LA FILOSOFÍA POLÍTICA DEL SIGLO XXI: DE LA FILOSOFÍA LIBERAL DE LA JUSTICIA AL MODELO POSLIBERAL DE DEMOCRACIA DELIBERATIVA

Oscar MEJÍA QUINTANA

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *La Teoría de la justicia*. III. *Autocrítica al liberalismo kantiano*. IV. *Recepción de Marx, Hegel y el republicanismo*. V. *Political Liberalism (1993/1997)*. VI. *Razón pública y filosofía política*. VII. *Conclusión*. VIII. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

El pensamiento de John Rawls constituye para muchos el resurgimiento de la filosofía política en la segunda mitad del siglo XX. Se origina, cronológicamente, con la publicación de *A Theory of Justice* (1971), cuyos trazados establecen un audaz intento por fundamentar una nueva concepción de la moral, la política y el derecho, y de sus relaciones entre sí, con sustanciales connotaciones para el desarrollo institucional de la democracia e inaugurando con ello un proyecto alternativo.

La *Teoría de la justicia* termina de redondear la crítica al utilitarismo que Rawls había emprendido veinte años atrás, cuando decide acoger la tradición contractualista como la más adecuada para concebir una concepción de justicia como equidad capaz de satisfacer por consenso las expectativas de igual libertad y justicia

distributiva de la sociedad. Para ello concibe un procedimiento de consensualización, *la posición original*, del que se derivan, en condiciones simétricas de libertad e igualdad argumentativas, unos principios de justicia que orientan la construcción institucional de la estructura básica de la sociedad, a nivel político, económico y social (Rawls, 1979).

El diseño rawlsiano genera un debate sin precedentes en el campo de la filosofía política, que, aunque se inicia en los Estados Unidos, se extiende rápidamente a Europa y a otras latitudes por sus implicaciones para la crítica y reestructuración institucional de la democracia liberal decimonónica, en el marco tanto de una severa crisis de legitimidad como de una tendencia globalizadora, de carácter neoconservador —en nuestras latitudes, neoliberal— que exige radicales reformas internas a la misma.

Las primeras reacciones a la propuesta rawlsiana, en la misma década de los años setenta, van a provenir, desde la orilla liberal, de los modelos neocontractualistas de Nozick (1988) y Buchanan (1975), siguiendo a Hobbes y Locke, respectivamente, y más tarde, aunque en forma menos sistemática, la del mismo Hayek (1995). Un tanto tardía, diez años después, Gauthier (1994) de igual modo se inscribe en el marco de esta crítica neoliberal a Rawls. Todas tienen como denominador común: la reivindicación de la libertad sin constricciones, la autorregulación de la economía sin intervencionismo estatal, la minimización del Estado y la reivindicación del individuo y su racionalidad instrumental.

Iniciando la década de los años ochenta se origina la reacción comunitarista de MacIntyre (1989), Taylor (1989), Walzer (1983) y Sandel (1982), que da origen a una de las más interesantes polémicas filosófico-políticas del siglo XX (Mulhall & Swift, 1992). Ellos configuran una especie de versión contemporánea de los “Jinetes del Apocalipsis” por lo radical de la reacción y la sustancial confrontación que plantean a todo el proyecto (neo) liberal de la modernidad.

Ronald Dworkin, con su propuesta de una comunidad liberal (1996) y la necesidad de que el liberalismo adopte una ética de la igualdad, fundamenta la posibilidad de que, coexistiendo con sus principios universales de tolerancia, autonomía del individuo y neutralidad del Estado, el liberalismo integre valores reivindicados por los comunitaristas como necesarios para la cohesión de la sociedad, tales como la solidaridad y la integración social, en un nuevo tipo de “liberalismo integrado o sensible a la comunidad”.

Will Kymlicka (1995) tercia en toda esta discusión intentando crear una teoría liberal sensible a los supuestos comunitaristas que equilibre tanto los derechos humanos, irrenunciables para la tradición liberal, como los derechos diferenciados en función de grupo, aquellos que permitirían la satisfacción de las exigencias y reivindicaciones de las minorías culturales que no pueden abordarse exclusivamente a partir de las categorías derivadas de los derechos individuales.

La discusión se revigora con la publicación del libro de Rawls, *Political Liberalism*, en sus dos ediciones de 1993 y 1997, donde es innegable la influencia determinante tanto del arsenal comunitarista (y su lectura de Hegel y más tarde de Marx) como de la tradición republicana, forzando una revisión de los principios liberales decimonónicos y dando origen a un nuevo tipo de liberalismo político que pocos se atreverían a identificar con su antecesor.

En el marco de todo este contexto, el escrito pretende ilustrar, como hipótesis de trabajo, la siguiente:

La *Teoría de la justicia* representa una crítica de carácter postliberal a la democracia liberal decimonónica y funcional, oponiendo al modelo de democracia de mayorías un modelo consensual donde la posibilidad de desobediencia civil deviene un puntal estructural de la legitimidad del sistema y el reconocimiento y subsunción de la disidencia el imperativo, moral y político, del ordenamiento. Por su parte, *El liberalismo político* representa la asunción crítica de los argumentos comunitaristas, catalizado por

la lectura tanto de Hegel y Marx y sus conceptos de reconciliación, eticidad e injusticia del capitalismo, como de la tradición republicana, y su concepto de deliberación ciudadana, permitiéndole a Rawls su ruptura definitiva con el liberalismo procedimental y su concreción de un sistema político normativamente incluyente, que le permite concretar su modelo de democracia constitucional deliberativa, logrando así estabilizar —en el conjunto de su obra— la relación trilemática legitimidad-validez-eficacia en la consideración e interpretación de los ordenamientos jurídico-políticos.

En orden a ilustrar esta hipótesis, el texto realiza, en primer lugar, un repaso de la *Teoría de la justicia*, donde se reconstruyen sus principales constructos que, en últimas, constituyen una de las más originales propuestas por estabilizar la relación legitimidad-validez-eficacia en los ordenamientos jurídico-políticos (1). Inmediatamente, abordamos los dos textos sobre constructivismo kantiano en teoría moral y la reafirmación de la justicia como equidad como una concepción política y no metafísica, donde Rawls responde a las críticas comunitaristas y neopragmáticas iniciando su proceso de ruptura con el liberalismo y la filosofía kantiana (2).

Enseguida se explora la recepción rawlsiana de Marx, Hegel y el republicanismo y su influencia en la obra tardía de Rawls, claves decisivas para entender el giro que más tarde sistematizará en *LP* (3). Giro que se concreta en las propuestas de *El liberalismo político*, destacando aquí las del pluralismo razonable, el consenso entrecruzado y la razón pública, que consagran, paradójicamente, su ruptura con el liberalismo procedimental y su propuesta de una democracia constitucional deliberativa (4). Por último, se abordan las reformulaciones finales de Rawls sobre la idea de razón pública revisitada y el papel de la filosofía política, donde el ascendiente de Hegel y Marx es indudablemente relevante (5).

II. LA *TEORÍA DE LA JUSTICIA* (1971)

1. *El momento de legitimidad: los principios de justicia*

La crisis de legitimidad de la sociedad contemporánea pretenderá ser superada por John Rawls a través de unos principios de justicia consensualmente concertados que permitan orientar y corregir el ordenamiento jurídico-político desde unos criterios que puedan satisfacer las expectativas, diferencias y desigualdades de la pluralidad de sujetos colectivos que conforman la ciudadanía. El paradigma del derecho que se deduce de esta concepción política de la justicia plantea un procedimiento consensual de construcción jurídica en la concepción, concreción y ejecución de contenidos, instrumentos y productos jurídico-legales de todo orden.

Desde la *Teoría de la justicia* Rawls ha concebido este procedimiento de argumentación consensual como el instrumento para garantizar que los principios de justicia social o cualquier tipo de principios normativo-procedimentales que deban orientar la sociedad sean escogidos dialógicamente, rodeando el proceso de las condiciones necesarias para que no sea contaminado por intereses particulares y se garantice la universalidad y validez normativa de los mismos (Rawls, 1979: 35-40).

El constructo metodológico que utiliza para ello es el de la posición original, con el cual se pretende describir un estado hipotético inicial que asegure la neutralidad de los principios y la simetría discursiva y, como consecuencia de ello, la imparcialidad a su interior (Rawls, 1979: 36). El velo de ignorancia, principal mecanismo metodológico, tendrá el propósito de representar la potencial discusión simétrica pública sobre la estructura básica de la sociedad, asegurando la libertad e igualdad argumentativas de los seres humanos y grupos sociales, con el fin de garantizar que la concepción pública de la justicia que se concierte sea el fruto de un procedimiento dialógico amplio y participativo.

La concepción de justicia pública que de ello se deriva no sólo constituye el fundamento dialógico-moral, extrasistémico, de todo el ordenamiento jurídico político, sino que, simultáneamente, es un criterio de interpretación y legitimación de todas las medidas que el Estado tome en torno a la sociedad. De allí se desprenden tanto las interpretaciones constitucionales como las interpretaciones ciudadanas sobre cualesquiera leyes y medidas que afectan el orden social, tanto en su esfera pública como privada.

2. *El momento de la validez: la desobediencia civil*

En la *Teoría de la justicia*, el concepto de desobediencia civil aparece como la parte final de las instituciones de la justicia, después de todo el proceso de fundamentación que Rawls había venido adelantando en los capítulos anteriores. De aquí puede deducirse que Rawls delimita su teoría de la desobediencia civil a un marco político específico. Efectivamente, para Rawls, la desobediencia civil encuentra el ambiente propicio para su desarrollo en una sociedad casi justa, en su mayor parte bien ordenada y, por consiguiente, en una sociedad democrática que no está exenta de cometer injusticias contra una parte de sus integrantes.

Una vez establecido este marco, se puede entrar a estudiar la definición de desobediencia civil que aporta Rawls. Ésta se concibe como un “acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido habitualmente con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno” (Rawls, 1979: 332). La desobediencia civil es un mecanismo de excepción con el que cuentan las minorías para defenderse de una mayoría que promulga leyes que están perjudicándolas y no quiere hacer caso a sus reclamos y exigencias.

A través de la desobediencia civil se está apelando al sentido de justicia de la sociedad, argumentando la violación del acuerdo consensual original representado en los principios de justicia.

Rawls plantea que “la desobediencia civil es un acto político, no sólo en el sentido que va dirigido a la mayoría que ejerce el poder político, sino también porque es un acto guiado y justificado por principios políticos, es decir, por los principios de justicia que regulan la constitución y en general las instituciones sociales” (Rawls, 1979: 333).

Dentro de la sociedad, el manejo de la desobediencia civil resulta ser algo muy delicado, por lo cual Rawls coloca una serie de condiciones para su correcto ejercicio: en primer lugar, la desobediencia civil se aplica a casos claramente injustos, como aquellos que suponen un óbice cuando se trata de evitar otras injusticias. Se trata de restringir la desobediencia a las violaciones de los dos principios de justicia consensuados, aunque de manera más específica a la violación del principio de libertad. Se concibe, además, como el último recurso en ser utilizado, una vez que han sido agotadas todas las vías legales debido a la falta de atención e indiferencia de las mayorías.

Finalmente, la desobediencia civil debe darse dentro de un marco de absoluto respeto a la ley, porque ella “expresa la desobediencia a la ley dentro de los límites de la fidelidad a la ley, aunque está en el límite extremo de la misma” (Rawls, 1979: 334). Con ella “se viola la ley, pero la fidelidad a la ley queda expresada por la naturaleza pública y no violenta del acto, por la voluntad de aceptar las consecuencias legales de la propia conducta” (Rawls, 1979: 334).

Para Rawls, esta última condición resulta ser muy importante, pues permite probar a las mayorías que el acto del desobediente es político, sincero y legítimo, lo que apoya el llamado que se hace a la concepción de justicia de la sociedad. Para que la desobediencia civil dé resultados favorables, Rawls también señala una serie de restricciones o precauciones que deben tener en cuenta los desobedientes: no se debe pretender colapsar o desestabilizar el sistema, se debe estar seguro de la imposibilidad de recurrir a los medios legales y se debe realizar un estudio concienzudo de la situación para examinar la conveniencia del acto

de desobediencia, y de ser necesario recurrir a formas alternativas de protesta.

Pese a todo, Rawls reconoce la posibilidad de una radicalización de la desobediencia civil, llegando a adquirir formas violentas en caso de no ser debidamente atendidas las demandas de los desobedientes. Puesto que “quienes utilizan la desobediencia civil para protestar contra leyes injustas no están dispuestos a desistir de su protesta en caso que los tribunales no estén de acuerdo con ellos” (Rawls, 1979: 333), esta situación no deslegitima el acto de desobediencia. En este punto surge la pregunta por cuál es la última instancia posible para evaluar las razones y los actos de los desobedientes. El último tribunal de apelación, sostiene Rawls, es el electorado en general.

No hay peligro de anarquía en tanto haya cierto acuerdo entre las concepciones de justicia que detentan los ciudadanos. Aunque la desobediencia civil está justificada, lo cierto es que parece amenazar la concordia ciudadana. En ese caso, la responsabilidad no recae en aquellos que protestan, sino en aquellos cuyo abuso de poder y de autoridad justifica tal oposición, porque usar el aparato coercitivo para mantener instituciones injustas es una forma de fuerza ilegítima a la que los hombres tienen derecho a resistirse.

Para concluir, vale la pena recordar que el adecuado uso de la desobediencia civil garantiza y fortalece la estabilidad del sistema político, pues por medio de ella se refuerzan las instituciones justas, permite rechazar las injusticias y corregir las divergencias y disputas. A través de medios como la desobediencia civil logran encontrar anclaje en la realidad las figuras y constructos de la democracia constitucional, que por momentos resultan ser excesivamente formales y teóricos.

3. *El momento de la eficacia: el Reflective Equilibrium*

Sin embargo, en el campo de la filosofía práctica existe un constructo aún más radical que la misma desobediencia civil: el

equilibrio reflexivo, con el cual la plausibilidad de los principios se irá comprobando paulatinamente al contraponerlos con las propias convicciones y contrastarlos con orientaciones concretas en situaciones particulares (Schmidt, 1992). Esta figura admite dos lecturas; la primera es metodológica, y consiste en buscar argumentos convincentes que permitan aceptar como válidos el procedimiento y los principios derivados.

En este momento se denomina equilibrio porque “...finalmente, nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación” (Rawls, 1979: 38). Este equilibrio no se concibe como algo estable o permanente, sino que se encuentra sujeto a transformaciones por exámenes ulteriores que pueden hacer variar la situación contractual inicial.

No basta justificar una determinada decisión racional, deben justificarse también los condicionantes y circunstancias procedimentales. En este sentido, se busca confrontar las ideas intuitivas sobre la justicia, que todos poseemos, con los principios asumidos, logrando un proceso de ajuste y reajuste continuo hasta alcanzar una perfecta concordancia. En este proceso tienen cabida tanto los juicios éticos como las concepciones morales de los individuos. Para esta lectura el equilibrio reflexivo se constituye en una especie de auditaje subjetivo desde el cual el individuo asume e interioriza los principios concertados como propios, pero con la posibilidad permanente de cuestionarlos y replantearlos de acuerdo con las nuevas circunstancias.

Ello se convierte en un recurso individual que garantiza que el ciudadano, en tanto persona moral, pueda tomar distancia frente a las decisiones mayoritarias que considere arbitrarias e inconvenientes; de esta manera, la “exigencia de unanimidad... deja de ser una coacción” (Rawls, 1979: 623). La voluntad general no puede ser impuesta con el argumento de ser moralmente legítima por ser mayoritaria: tiene que ser subsumida libremente por el individuo, en todo tiempo y lugar.

El equilibrio reflexivo es la polea que permite articular la dimensión política con la individual, dándole al ciudadano, como persona moral, la posibilidad de replantear los principios de justicia y la estructura social que se deriva de ellos cuando sus convicciones así se lo sugieran. De esta manera, Rawls pretende resolver la contradicción que había quedado pendiente en el contractualismo clásico entre la voluntad general y la autonomía individual, que Kant había intentado resolver sin mucha fortuna.

La segunda lectura del equilibrio reflexivo es política y, sin duda, más prospectiva. Aquí, los principios deben ser refrendados por la cotidianidad misma de las comunidades en tres dimensiones contextuales específicas: la de la familia, la del trabajo y la de la comunidad en general. Sólo cuando desde tales ámbitos los principios universales pueden ser subsumidos efectivamente, se completa el proceso. En este punto pueden darse varias alternativas: la primera es la aceptación de los principios, y del ordenamiento jurídico-político derivado de ellos, por su congruencia con nuestro sentido vital de justicia.

La segunda es la marginación del pacto, pero reconociendo que los demás sí pueden convivir con ellos, y que es una minoría la que se aparta de sus parámetros, reclamando tanto el respeto para su decisión como las mismas garantías que cualquiera puede exigir dentro del ordenamiento. La tercera es el rechazo a los principios y la exigencia de recomenzar el contrato social; es decir, el reclamo por que el disenso radical sea tenido en cuenta para rectificar los términos iniciales del mismo. Normativamente significa que el pacto nunca se cierra y que siempre tiene que quedar abierta la posibilidad de replantearlo.

III. AUTOCRÍTICA AL LIBERALISMO KANTIANO

1. Kantian Constructivism in Moral Theory (1980): *adiós a Kant*

Ante las múltiples críticas de liberales y comunitaristas, Rawls se permite corregir y llenar los vacíos que evidencian sus críticos

(Rawls, 1986: 138-154). El resultado es el ciclo de conferencias en torno al constructivismo kantiano en teoría moral que pronunció en Harvard en 1980 (las *Dewey Lectures*). Aquí, aunque rescata de la teoría kantiana elementos como la autonomía y el procedimiento de consensualización (Carracedo, 1990), comienza a evidenciarse la toma de distancia frente a Kant, y, en cierto modo, la asunción de muchas de las críticas del comunitarismo (Camps, 1997; y Höffe, 1988).

En *El constructivismo kantiano en teoría moral*, Rawls da capital importancia al concepto de persona moral (con el que toma distancia del de agente de *TJ*) y las facultades que ésta posee: sentido de justicia y concepción de bien, con lo cual está reconociendo que los integrantes de la posición original son, en últimas, las comunidades. Por supuesto, mantiene el constructivismo kantiano cuyo objetivo político fundamental es superar el conflicto que ha desgarrado a la democracia liberal, pero planteando como sujeto del proceso a la persona moral del ciudadano (en tanto comunidad) que tendrá que conciliar, razonablemente, las libertades cívicas (pensamiento, conciencia, propiedad) con las libertades políticas de la sociedad.

En efecto, la persona moral posee dos facultades morales: la capacidad para un sentido de justicia efectivo y la capacidad para formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien (Bonete Perales, 1990). De ello se desprende un tercer interés de orden superior: proteger y promover su concepción del bien. La persona moral, a diferencia del agente, ya no se orienta estratégicamente sino en defensa de su modelo de vida buena. Las partes no se someten a principios a priori de justicia y se orientan por un interés de orden supremo: realizar su concepción de bien. En otras palabras, a su concepción de vida buena. Con lo cual Rawls responde a la crítica comunitarista, marcando su acercamiento a la misma.

La autonomía plena no sólo se garantiza por el procedimiento de decisión consensual al interior de la posición original, sino que se realiza en la vida diaria de los ciudadanos. Aquí se produ-

ce otro sustancial cambio en el planteamiento rawlsiano de *TJ*: lo razonable subordina y presupone lo racional. Lo cual quiere decir, simplemente, que la deliberación sustancial tiene, en últimas, prioridad sobre los elementos formales del procedimiento. Rawls defiende el procedimiento de consensualización, pero reconoce, como responderá a Richard Rorty, que la deliberación tiene prelación sobre aquél: es la prioridad de lo razonable sobre lo racional (Rorty, 1996: 215).

2. Justice as Fairness: Political no Metaphysical (1985)

Si bien el texto anterior ya respondía a las críticas comunitaristas, que se acentuarían en el lustro siguiente, *Justice as Fairness: Political no Metaphysical* (Rawls, 1985), constituye una respuesta integral al conjunto de argumentaciones cuestionando el modelo original de *Theory of Justice (TJ)* pero, al mismo tiempo, dándoles razón a las mismas y reconociendo la legitimidad de sus objeciones. En ese sentido, el escrito se configura como un ensayo-bisagra que cierra su etapa anterior aclarando el modelo de *TJ* y abre la siguiente que culminará con *Political Liberalism* (Rawls, 1993b, *LP*).

El texto, que será más tarde integrado casi en su totalidad al primer capítulo de *LP* “Fundamental Ideas” (Rawls, 1993a: 3-46), plantea las ideas-guía de su giro de una manera concisa y clara. La primera es que la justicia como equidad es una concepción política de la justicia, y en tal sentido *TJ* falló al no precisar con fuerza este punto y propiciar una identificación con una determinada postura filosófica y antropológica, de la que ya comienza a tomar distancia. Si bien representa una postura moral, es sustancialmente política, porque busca aplicarse a las instituciones políticas, económicas y sociales de una democracia constitucional, y no se trata, por el contrario, de una interpretación moral de las instituciones básicas. Es política, además, en la medida en que está soportada por un reconocimiento público

a la concepción de justicia de un Estado democrático (Rawls, 1999: 389 y 390).

La justicia como equidad como concepción política de la justicia se sustenta igualmente, primero en la idea de la cooperación social, en tanto términos justos de cooperación razonables para todas las minorías y no una mera coordinación funcional de actividades, así como una idea de persona, tal como ya lo había sugerido en *El constructivismo kantiano...*, que en lo esencial remite a la consideración de que el conjunto de comunidades deben realizar su sentido de justicia y su concepción de bien (Rawls, 1999: 395-399).

La segunda idea-guía es que la justicia como equidad es una alternativa al utilitarismo dominante. La necesidad de una cultura política pública requiere un consenso frente a esta doctrina que se presenta como hegemónica en el contexto angloamericano y que precisa ofrecer una vía razonable que interprete las profundas bases de una cultura política pública en una democracia constitucional. De ahí el rechazo a cualquier perspectiva religiosa, moral, metafísica o epistemológica que pretenda imponerse sobre las demás, rompiendo el principio de tolerancia, base de la modernidad política, abortando con ello la posibilidad de reconciliación a través de la razón pública (Rawls, 1999: 390-395).

La tercera idea-guía es la concepción política de persona, que supone una aclaración sobre las personas morales en la posición original. De nuevo, Rawls precisa que la posición original configura un modelo de representación que no se compromete con ninguna doctrina metafísica, y que su esencia es permitir, básicamente, la libertad e igualdad de todas las perspectivas a su interior y la posibilidad de convergencia de las mismas al nivel más alto de generalidad que un contrato social pueda propiciar sin ser desvirtuado por los intereses particulares de algunas de ellas (Rawls, 1999: 399-403). En ese orden, la concepción política de persona supone tres aspectos cosustanciales: primero, la libertad de los ciudadanos para tener una concepción de bien; segundo, el considerarse fuentes autooriginantes de pretensiones

y reclamos; tercero, su responsabilidad frente a sus propios fines (Rawls, 1999: 403-408).

Estas tres ideas-guía son complementadas por dos observaciones adicionales. La primera, la de la justicia como equidad como una visión liberal, pero no en términos omnicomprehen-sivos y metafísicos, sino, más bien, en cuanto todas las perspectivas se reconocen en los mínimos de una cultura política que defiende una democracia constitucional, lo que supone un *overlapping consensus* de todas las visiones sobre los mismos.

Frente al liberalismo filosófico sustentado desde una perspectiva política específica, estaríamos hablando de un liberalismo sociológico que, de facto, reconoce el consenso de todas las visiones políticas particulares (Rawls, 1999: 408-411). Y la segunda, la de la unidad social y la estabilidad que insiste en la necesidad de aceptar la pluralidad de visiones omnicomprehen-sivas como condición de estabilidad de la sociedad con lo cual se descarta la dominación o imposición hegemónica de una visión determinada que no tenga en cuenta la presencia de las demás minorías (Rawls, 1999: 411-414).

IV. RECEPCIÓN DE MARX, HEGEL Y EL REPUBLICANISMO

1. *La recepción de Marx*

El libro *Lectures on the History of Political Philosophy*, publicado en 2007, ha ofrecido nuevas claves para una reconstrucción integral del pensamiento rawlsiano. Aquí queda claro cómo a partir de 1983, antes de la redacción de *Justicia como equidad: política, no metafísica* (1985), Rawls comienza su recepción de Marx de manera sistemática, como plantea Samuel Freeman, editor de esas *Lecciones...*, en el prólogo:

En 1983, el último curso en que enseñó figuras históricas sin incluir *TJ*, Rawls dedicó lecciones a Hobbes, Locke, Hume, Mill y

Marx... En 1984, Rawls volvió a enseñar partes de su *TJ* combinadas con Locke, Hume, Mill, Kant y Marx. Poco después, suprimiría a Kant y Hume de su asignatura de filosofía política para añadir unas cuantas clases sobre Rousseau. Durante ese periodo, redactó las versiones finales de las lecciones sobre Locke, Rousseau, Mill y Marx... (Freeman, 2009: 13).

Y más adelante puntualiza: “Al haber sido impartidas con regularidad durante los últimos diez o doce años de la carrera docente de Rawls, las lecciones del presente volumen de Locke, Rousseau, Mill y Marx son las más acabadas y completas. Rawls las escribió y las guardó en archivos informáticos, por lo que fue adaptándolas o perfeccionándolas con los años hasta 1994” (Freeman, 2009: 13 y 14).

Para concluir:

Quizás fueron las lecciones sobre Marx las que más evolucionaron con los años. A principios de 1980, Rawls avalaba la opinión de que Marx no tenía una concepción de la justicia... En las lecciones aquí incluidas, sin embargo, revisa esa postura... La interpretación rawlsiana de la teoría del valor-trabajo de Marx trata de separar el desfasado componente económico de las ideas del autor alemán de la que considera su meta principal, que define como una respuesta contundente a la teoría de la distribución justa en función de la productividad marginal y a otras concepciones del liberalismo clásico y del “libertarianismo” de derecha, para las que la propiedad pura contribuye de manera tangible a la producción (Freeman, 2009: 15).

No es este el espacio para desarrollar en detalle esta recepción de Marx, donde queda claro cómo la crítica al liberalismo no sólo se nutre de Hegel y del republicanismo, sino también de Marx, pese a la distancia que Rawls se esfuerza en mantener con el marxismo autoritario. Pero es claro su giro frente al marxismo precisamente en el punto decisivo de reconocer una teoría de la justicia en Marx y no simplemente “un concepto ideológico” para justificar su concepción política (Freeman, 2009: 15).

La influencia en Rawls de Gerald A. Cohen, Norman Geras y Allen Wood, connotados teóricos marxistas, deja clara la influencia que en el último Rawls tuvo el socialismo democrático, como él mismo defendía:

Permítanme hacer un breve comentario sobre la importancia de Marx. Habrá quien piense que, con la reciente caída de la Unión soviética, la filosofía y la economía socialistas de Marx han perdido significación para el mundo actual. Yo creo que eso sería un grave error... por dos motivos. En primer lugar, porque aunque el socialismo de planificación centralizada... ha quedado totalmente desacreditado, no se puede decir lo mismo del socialismo liberal... El otro motivo... es que el capitalismo de libre mercado tiene graves inconvenientes que deben ser... reformados de manera fundamental (Rawls, 2009: 398).

Frente a su consideración de que Marx, efectivamente, condena al capitalismo como un sistema injusto, y que, por lo tanto, defiende en contrario una concepción de justicia frente al mismo, Rawls precisa el ideal que animaría a Marx como el de “una sociedad de productores libremente asociados” (Rawls, 2009: 433-ss.) entendida ésta como un proyecto que se realiza en dos fases: una etapa socialista y otra comunista que, en conjunto, responde a dos características sustanciales: la primera, lo que Rawls denomina “la desaparición de la conciencia ideológica”, es decir, la condición de conocimiento pleno y objetivo sobre su situación y el rechazo a toda falsa conciencia sobre su condición; y la segunda, la de una sociedad donde ha desaparecido tanto la “alienación [como la] explotación” (Rawls, 2009: 439).

Es interesante observar la incidencia explícita que ya tiene en Rawls el concepto de alienación, que sin duda se verá íntimamente complementado con el de reconciliación que adoptará posteriormente de su recepción de Hegel. El apartado sobre “Una sociedad sin alienación” da cuenta, precisamente, retomando tanto las obras del joven Marx (*Manuscritos*) como del Marx maduro (*Grundrisse* y *Crítica del Programa de Gotha*) la inci-

dencia que la categoría tiene para Rawls en términos de lograr una sociedad de productores libremente asociados que, en cierta forma, el subsumirá en su fórmula de una *democracia de propietarios* (Rawls, 2002b: 185-188).

2. *Lecciones sobre Hegel*

Por otra parte, las últimas lecciones que dicta Rawls sobre filosofía moral en la Universidad de Harvard, y que son compiladas y editadas por una de sus asistentes, Barbara Herman, versan sobre la filosofía del derecho de Hegel y el concepto de eticidad, y datan, según prologa la compiladora, de 1991 (Hermann, 2001: 13).

En efecto, las lecciones sobre Hegel básicamente abordan dos temáticas: por una parte, la *Filosofía del derecho*, donde se destaca un punto que empieza a ser clave en la obra de Rawls a partir de este momento y que se afianza, precisamente, en *La justicia como equidad: una reformulación*. Es la categoría de reconciliación (Rawls, 2002a: 347-353). Recordemos que la reconciliación está íntimamente relacionada con la categoría de alienación, y que es prácticamente consustancial a ésta.

La historia se concibe como un proceso cósmico de desgarramiento, donde la idea de libertad se aliena primero en la naturaleza, y posteriormente en la historia misma de la humanidad (el espíritu para Hegel) donde, a su vez, en un triádico proceso de alienación —el del espíritu subjetivo, el objetivo y el absoluto— el hombre supera la alienación y se reconcilia con la idea de libertad. Ésta, como vimos, es la alternativa que adopta la *Fenomenología del espíritu* en 1806.

El giro que significa la *Filosofía del derecho*, en donde el Estado es la figura social e histórica que permite superar la alienación, mantiene el sentido permanente de la reconciliación, a saber: la superación de la alienación y, por ende, el logro de la verdadera emancipación. La reconstrucción de la *Rechtsphilosophie* en las *Lecciones...* reconstruye las figuras hegelianas de la voluntad libre,

la propiedad privada y la sociedad civil, que constituyen en Hegel la crítica al contractualismo en la perspectiva de la superar la alienación que el pensamiento liberal ha propiciado con estas figuras y lograr así la reconciliación integral que no se alcanza a través de ellas.

Sin duda, Hegel pondrá de presente que el contractualismo esconde una condición original de injusticia entre poseedores y desposeídos, y pretende ocultar esta ecuación inequitativa a través de la supuesta igualdad formal del contrato, que el reconocimiento legal de la propiedad privada y consolidación de la sociedad civil pretenden mimetizar.

La reconstrucción conduce a la figura de la *Sittlichkeit*, que en la forma del Estado constituirá para Hegel la reconciliación histórica de la humanidad. El Estado no sólo permite conciliar la sociedad tradicional con la sociedad civil burguesa que tiende a destruirla, sino que se representa igualmente el momento de reconciliación total a nivel social e histórico, es decir, la superación de la alienación en ese momento determinado. Reconociendo en Hegel un crítico del liberalismo, un liberalismo formal y vacío, Rawls explorará una tercera alternativa a través de la propuesta de Rousseau y Kant de una “fe razonable” en orden a concebir el Estado “como una totalidad concreta, una totalidad articulada en sus grupos particulares” (Rawls, 2002a: 380), en línea prácticamente con una concepción de deliberación republicana, de proyección cosmopolita adicionalmente. El liberalismo político que Rawls opondrá al liberalismo de mayorías adquiere aquí su consistencia definitiva.

3. *El republicanismo*

En su desarrollo, el republicanismo se ha dividido históricamente en dos vertientes básicas: el republicanismo anglosajón o neorepublicanismo (donde se destacan autores como Skinner y Pocock) y la línea francesa o post-republicanismo, que suscriben Mesure y Renaut y Ferry (Mesure & Renaut, 2000). Una tercera

versión del republicanismo es el que sistematiza Pettit (2000), sin duda el más radical, en una versión irlandesa. La influencia que Rawls reconocerá explícitamente en *LP* será la del republicanismo anglosajón, específicamente de Skinner, tomando distancia total de la lectura de Pocock, cuyo planteamiento definirá como el de un humanismo cívico, incompatible con su justicia como equidad.

El republicanismo, que durante gran parte de la modernidad había permanecido desconocido y poco trabajado, fue reintroducido en el debate filosófico político a mediados de los setenta por obras de Quentin Skinner y J. G. A. Pocock (Pocock, 1975; y Skinner, 1990). Quienes realizaron una recuperación del pensamiento de Nicolás Maquiavelo y pretendieron encontrar en él una teoría constitutiva para un tercer movimiento surgido de la modernidad, alternativo tanto al liberalismo como al socialismo.

Skinner coloca el origen del ideal republicano en la filosofía moral romana, y especialmente en los planteamientos de autores que contribuyeron a dar realce al ideal de la República, como fueron Livio, Salustio y Cicerón. Con posterioridad a Roma, este ideal fue recuperado en la Italia del Renacimiento, y de manera paradigmática por Maquiavelo, quien hizo uso de él para desarrollar su propuesta sobre la autonomía de las ciudades-Estados de la época, como independientes y completamente ajenas al poder de la Iglesia. Bajo la influencia de Maquiavelo, autores ingleses, como James Harrington y John Milton, adelantaron defensas acerca de los Estados libres, que terminaron cristalizando en la independencia de los Estados Unidos (Skinner, 1992a).

Skinner (1992b; y 1998) parte de la reformulación del ideal republicano, tal como aparecía expresado en la obra de Maquiavelo, para concluir que el republicanismo no podía interpretarse como un movimiento antimoderno en su esencia, puesto que la tradición maquiavélica en su integridad presenta una reivindicación de la libertad negativa. La principal propuesta de Skinner sostiene que para construir el ideal republicano se debe tener como punto fundamental una serie de virtudes cívicas dentro de las que figuraban, entre otras:

...la igualdad, la simplicidad, la honestidad, la benevolencia, la frugalidad, el patriotismo, la integridad, la sobriedad, la abnegación, la laboriosidad, el amor a la justicia, la generosidad, la nobleza, la solidaridad y, en general, el compromiso con la suerte de los demás... [Pues] sólo gracias a la presencia de ciudadanos así dispuestos hacia su comunidad la república iba a tener la oportunidad de sobrevivir frente a contratiempos seguros (Gargarella, 1999: 164).

En esta línea también se encuentra Pocock, quien parte del rechazo a la separación, originada por el liberalismo, entre derecho y moral, que se constituirá en la base de una estrategia de regeneración moral, donde se desarrollará como ideal ético la idea de un humanismo cívico, y de esa manera recuperan la idea tocquevilliana de un republicanismo político, puesto que

...la comunidad debe representar una perfecta unión entre todos los ciudadanos y todos los valores dado que, si fuera menos que eso, una parte gobernaría en el nombre del resto [consagrando así] el despotismo y la corrupción de sus propios valores. El ciudadano debe ser un ciudadano perfecto dado que, si fuera menos que eso, impediría que la comunidad alcanzase la perfección y tentaría a sus conciudadanos... hacia la injusticia y la corrupción... La negligencia de uno solo de tales ciudadanos, así, reduce las oportunidades de todo el resto, de alcanzar y mantener la virtud, dado que la virtud aparece ahora politizada; consiste en un ejercicio compartido donde cada uno gobierna y es gobernado por los demás (Pocock en Gargarella, 1999: 164 y 165).

V. *POLITICAL LIBERALISM* (1993/1997)

1. *El pluralismo razonable*

Esta obra de 1993/1997 culmina una larga serie de revisiones que Rawls introduce a la versión original de su *Teoría de la justicia*. *Political Liberalism* recoge el núcleo de aquéllas e integra una nueva

visión de la justicia, que, como ya había planteado en 1985, define como concepción política de la misma, la cual consolida el giro sustancial ya asumido. El libro formula varios cambios de fondo; el más importante consiste en la distancia que toma frente al kantismo y la definición de un constructivismo no comprehensivo, como columna metodológica de su teoría. Pese a que mantiene varios conceptos que Rawls siempre ha sostenido que se han inspirado en la filosofía moral kantiana (Höffe, 1988), ahora pone énfasis en las diferencias que distinguen su concepción del liberalismo de Kant.

El liberalismo político representa, así, la asunción crítica de los argumentos comunitaristas y la crítica al liberalismo clásico, mediado por la lectura tanto de Hegel y sus conceptos de reconciliación y eticidad como de Marx y su concepción del capitalismo como un sistema injusto, al igual que de la tradición republicana y su concepto de deliberación ciudadana, permitiéndole a Rawls su ruptura definitiva con el liberalismo doctrinario y su concreción de un modelo de sistema político normativamente incluyente (Rawls, 1996a).

En efecto, para Rawls la concepción más apropiada para especificar los términos de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales, dado un contexto democrático compuesto por una diversidad de clases y grupos a su interior, es la de un pluralismo razonable de doctrinas omnicomprendivas razonables en el marco de una cultura tolerante y unas instituciones libres.

El fundamento normativo de este pluralismo razonable debe ser, según Rawls, una concepción política de la justicia consensualmente concertada por el conjunto de sujetos colectivos comprometidos con una sociedad. El pluralismo razonable tiene como objetivo la obtención de un consenso entrecruzado (*overlapping consensus*), el cual constituye el constructo principal de la interpretación rawlsiana sobre una democracia consensual. El consenso entrecruzado viene a ser el instrumento procedimental de convivencia política democrática que sólo a través de él puede ser garantizada (Rawls, 1996d: 165-205).

Este liberalismo consensual, que Rawls califica como político en oposición al liberalismo procedimental, formalista y de mayorías, cuya fuerza y proyección reside en la flexibilidad y transparencia del procedimiento político de deliberación e intersubjetividad ciudadanas, supone la existencia en el seno de la sociedad de varias doctrinas omnicomprendivas razonables, cada una con su concepción del bien, compatibles con el pluralismo que caracteriza a los regímenes constitucionales.

2. *El Overlapping Consensus*

La concepción política de la justicia es el resultado del consenso entrecruzado de la sociedad, definiendo principios y valores políticos constitucionales suficientemente amplios como para consolidar el marco de la vida social y especificar los términos de cooperación social y política que este liberalismo consensual intenta sintetizar y sobre los cuales los ciudadanos, desde su plena libertad de conciencia y perspectiva omnicompreensiva, concilian con sus valores políticos y comprensivos particulares.

El procedimiento de consensualización política para lograr ello debe cumplir determinadas etapas. Una primera la constituye lo que Rawls denomina el consenso constitucional, que es la respuesta rawlsiana a la figura del contrato constitucional buchiano. Esta etapa define los procedimientos políticos de un sistema constitucional democrático para moderar el conflicto social, abriendo el poder a los grupos que luchan por él. Esto propicia un momento intermedio de convivencia ciudadana, cuya característica esencial es generar un espectro de virtudes cívicas, que al propiciar un clima de razonabilidad, de espíritu de compromiso, de sentido de equidad política y de reciprocidad, sienta las condiciones mínimas de deliberación pública necesarias para la etapa subsiguiente.

La segunda etapa es la del consenso entrecruzado, el consenso de consensos, que fijará el contenido de la concepción pública de justicia que determinará el carácter de la estructura básica

de la sociedad. Fruto de la más amplia deliberación ciudadana, incluye para su proyección la consideración de un mínimo de bienes sociales primarios y no sólo libertades políticas, y, por tanto, los grupos políticos deben plantear alternativas que cubran la estructura básica y explicar su punto de vista en una forma consistente y coherente ante toda la sociedad.

El espacio donde el consenso entrecruzado se constituye es el foro público de la discusión política, donde los diferentes grupos políticos rivales y sujetos colectivos presentan sus correspondientes perspectivas. Ello supone romper el estrecho círculo de sus concepciones específicas y desarrollar su concepción política como justificación pública de sus posturas. Al hacer ello, deben formular puntos de discusión sobre la concepción política de la justicia, lo cual permite la generalización del debate y la difusión de los supuestos básicos de sus propuestas.

3. *La razón pública*

La concepción rawlsiana del liberalismo político se cierra con el momento de la razón pública. Rawls comienza recordando que la prioridad de la justicia sobre la eficacia y el bienestar es esencial para toda democracia consensual. Tal prioridad significa que la concepción política de justicia impone límites a los modelos de vida permisibles y los planes de vida ciudadanos que los transgredan no son moralmente justificables ni políticamente legítimos. La misma define una noción de neutralidad consensual sin acudir a valores morales legitimatorios y sin ser ella misma procedimentalmente neutra (Rawls, 1996c).

La razón pública no es una razón abstracta, y en ello reside la diferencia con la noción ilustrada de razón. Posee cuestiones y foros concretos donde se expresa y manifiesta. En una sociedad compleja su expresión es, primero que todo, una razón ciudadana, donde sus miembros, como sujetos colectivos, son quienes, en tanto ciudadanos, ejercen un poder político y coercitivo,

promulgando leyes y enmendando su constitución cuando sea necesario.

La razón pública no se circunscribe al foro legislativo, sino que es asumida por la ciudadanía como criterio de legitimación de la estructura básica de la sociedad en general; es decir, de sus instituciones económicas, políticas y sociales, incluyendo un índice de bienes sociales primarios consensualmente concertado. El contenido de la razón pública es, pues, el contenido de los principios fijados por la concepción de justicia públicamente concertada, y aunque su principal expresión, en un régimen democrático, es el tribunal constitucional, los esenciales constitucionales que éste debe preservar y defender son los derivados del consenso político de los diferentes sujetos colectivos que componen la ciudadanía (Mejía Quintana, 1996).

VI. RAZÓN PÚBLICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

1. *La razón pública revisitada*

Quizá el último texto que escribe Rawls, ya que el siguiente es más bien una edición que prepara uno de sus asistentes, Erin Kelly, y que Rawls logra revisar sólo parcialmente, es el de la razón pública revisitada (Rawls, 2001b). Esta reelaboración de “La idea de razón pública” de *El liberalismo político* adquiere en momentos un tinte marcadamente hegeliano, que recuerda el talante de la *Filosofía del derecho* de Hegel, en especial cuando Rawls explora dimensiones tan puntuales de la vida cotidiana como las de la religión y la familia en su propósito de exponer las raíces más profundas de la razón pública.

Rawls comienza explicitando la estructura de la razón pública desde cinco aspectos: las cuestiones políticas fundamentales, los funcionarios y candidatos públicos que la personifican, las concepciones políticas razonables que la componen, la aplicación de éstas a la promulgación de las leyes y el control ciudada-

no que se ejerce sobre ellas. Todo lo cual se articula con el foro político público que, a su vez, se puede dividir en tres partes: las decisiones judiciales, el discurso de los funcionarios públicos y el discurso de los candidatos a cargos públicos.

Rawls distingue este foro público de la cultura de base de la sociedad civil en cuanto la primera no se aplica a la segunda, y más bien establece su origen en una concepción de ciudadanía democrática de una democracia constitucional. Rawls, además, califica a esta última como una democracia deliberativa, que cumple a su vez tres condiciones: primero, posee una idea de razón pública; segundo, se enmarca en unas instituciones democráticas constitucionales; y tercero, es el apoyo que esto tiene entre los ciudadanos (Rawls, 2001b: 160-164).

Rawls precisa inmediatamente el contenido de la razón pública especificando que éste viene dado por una “familia de concepciones políticas de justicia”, nunca por una sola, que necesariamente incluyen como características comunes un listado de derechos, libertades y oportunidades, la prioridad política de éstos y, finalmente, medios que garanticen la realización efectiva de aquéllos entre todos los ciudadanos. La razón pública no puede fijarse *ad eternum*: reconoce otras concepciones, incluso “más radicalmente democráticas que la liberal” (Rawls, 2001b: 166), y puede contener nociones tradicionales de bien común y solidaridad, si bien aclarando que la razón pública se distingue igualmente de la razón y los valores seculares.

En el cuadro de una concepción política de justicia así definida discurre pues la argumentación pública. Rawls posteriormente precisa las relaciones entre religión y razón pública, estipulando que, en todo caso, la base la proporciona la constitución política como el contrato básico para mantener la paz civil, y nunca puede revertirse esa relación a favor de presupuestos religiosos de ninguna índole. La tolerancia y la libertad de conciencia son centrales e irrenunciables en una democracia constitucional (Rawls, 2001b: 175).

Rawls analiza enseguida la cultura política pública, particularmente en lo que se refiere al debate público que gira en torno

a doctrinas generales razonables; es decir, que planteen “razones políticas apropiadas” públicamente y no sólo a sus doctrinas comprensivas. Para precisar esto, Rawls distingue entre cultura política pública y cultura de base, como ya lo había planteado en *El liberalismo político* (Rawls, 2001b: 176-ss.). El razonamiento y la justificación públicas definen la cultura política pública frente a la cultura política de base, que se antoja particular y específica frente a la primera.

Tal parece ser el sentido de la estipulación, en cuanto una argumentación, pese a pertenecer a una cultura política de base, sólo es pública cuando efectivamente acepta manifestarse sobre concepciones de proyección y alcance público, no privado, de justicia, verificable en hechos sujetos al escrutinio y al examen públicos, cumpliendo así unos mínimos de civilidad presupuestos en la estipulación misma. De ahí la diferencia con otras dos formas de expresión no públicas: la declaración que no aspira a ser compartida conjuntamente y la conjetura sobre lo que creemos que son las otras doctrinas básicas (Rawls, 2001b: 180).

Rawls aborda finalmente el tema de la familia como parte de la estructura básica de la sociedad; sin duda, un tema polémico, desde la perspectiva del liberalismo convencional, pero que ya desde *Teoría de la justicia* estaba claro, en cuanto la pretensión de regulación de los principios de justicia abarca ámbitos privados, como la familia monogámica. Aquí el argumento es simple y directo: “La familia forma parte de la estructura básica de la sociedad porque una de sus principales funciones es servir de base de la ordenada producción y reproducción de la sociedad y de su cultura de una generación a otra” (Rawls, 2001b: 181).

Además, la justicia política de una sociedad tiene que aplicarse a la familia, pues no de otra manera se garantiza que la condición de mujeres e hijos esté adecuadamente regulada por principios democráticos concertados, lo cual es común a toda asociación (universidades, gremios, sociedades científicas), inclusive a las Iglesias, en cuanto aquélla les impone “restricciones esenciales” que no pueden ignorar, sin vulnerar por supuesto

sus respectivas jurisdicciones particulares de autonomía (Rawls, 2001b: 183). Las mismas desigualdades de género sólo pueden regularse si se concibe a la familia como parte de la estructura básica.

2. *El papel de la filosofía política*

El libro *Justice as Fairness: A Restatement* (2001) constituye la fase final de la revisión que Rawls hace a su obra en general. En ésta se destaca, particularmente, el papel que le endosa a la filosofía política, donde los ecos de la influencia tanto de Hegel como de Marx son difícilmente ocultables. Los conceptos-guía de conflicto y reconciliación, los cuales suponen los de alienación y emancipación, son ecos indudables de ese ascendiente.

En primer lugar, en el marco siempre de una cultura política pública, la filosofía política tiene un papel práctico, en la perspectiva de definir los términos del conflicto político y presentar alternativas de solución (Rawls, 2002a: 23). Éste se impone por la presencia latente del conflicto en las actuales sociedades y la necesidad de lograr alternativas plausibles que garanticen el requerimiento social por la estabilidad: “una de las tareas de la filosofía política —su papel práctico, por así decir— es fijar la atención en las cuestiones profundamente disputadas y ver si, pese a las apariencias, puede descubrirse alguna base subyacente de acuerdo filosófico y moral” (Rawls, 2002a: 23). La filosofía política tiene que orientarse a detectar y precisar, al interior de la sociedad, tales conflictos que generalmente subyacen a los acuerdos de mayorías y que mantienen tensiones con las minorías desfavorecidas.

Una vez que han sido detectados, la filosofía política debe entrar a analizar su origen y encontrar una base que permita concretar las condiciones de posibilidad de un acuerdo político que garantice la cooperación y el respeto mutuo al interior del entramado social. Rawls reconoce que definir este suelo común no resulta una tarea fácil, por lo que la filosofía política debe, en la mayoría de los casos, contentarse con la tarea más modesta de

buscar delimitar el campo de divergencia y plantear los horizontes de un mínimo posible para generar un consenso político que esté en condiciones de garantizar la estabilidad social.

De ahí que, en segundo lugar, la filosofía política tenga un papel de orientación frente al conflicto político, lo que implica la evaluación pública de las condiciones objetivas y subjetivas del conflicto (Rawls, 2002a: 24). Esto supone evaluar, no sólo a los actores del conflicto (que es lo que por lo general se hace), sino también el que han jugado las instituciones en la dinámica del mismo, dado que éste no se propicia sólo por los actores en disputa, sino por el rol regulador que las instituciones han o no han jugado en el conflicto social.

En esta etapa el desarrollo de la filosofía política, como un ejercicio de la razón, debe cumplir con la tarea de determinar “los principios que sirven para identificar esas diversas clases de fines razonables y racionales, y mostrando de qué modo son congruentes esos fines con una concepción bien articulada de sociedad justa y razonable” (Rawls, 2002a: 25). Ello como intermediación necesaria para lograr, como meta primordial, “contribuir al modo en que un pueblo considera globalmente sus instituciones políticas y sociales, y sus objetivos y propósitos básicos como sociedad con historia —como nación—...” (Rawls, 2002a: 24).

En tercer lugar, el papel de reconciliación que Rawls reconoce directamente inferido de la *Filosofía del derecho* (1821) de Hegel (Rawls, 2002a: 25). Reconciliación del conflicto, no sólo de los actores entre sí, sino también de éstos con las instituciones, en la medida en que la filosofía política nos revela el papel histórico y social que ellas han jugado y de qué manera subyace a las mismas una racionalidad que puede ser reencauzada en favor de todas las formas de vida que la componen.

Las sociedades contemporáneas, en tanto sociedades complejas, no están constituidas por una comunidad homogénea. Se caracterizan por un “pluralismo razonable”, es decir, una pluralidad de visiones omnicomprensivas enraizadas en “el hecho de las diferencias profundas e irreconciliables en las concepciones

del mundo de los ciudadanos, en esas razonables concepciones religiosas y filosóficas comprensivas, y en sus visiones de los valores morales y estéticos que deben primar en la vida humana” (Rawls, 2002a: 26).

Y, finalmente, retomando la tradición crítica, la filosofía política tiene el papel de una utopía realista, la necesidad de proyectar una utopía posible, es decir, un modelo de sociedad concertado por las diferentes perspectivas políticas actuantes en ella (Rawls, 2002a: 26), de tal suerte de no quedar anclado a la agenda política del día a día, a los imperativos del sistema y la funcionalidad. Más allá del viejo Hegel, Rawls reclama la necesidad de no dejar de soñar, de imaginar un mundo mejor que nos guíe en la construcción de una sociedad plena y justa porque, precisamente, “los límites de lo posible no vienen dados por lo real” (Rawls, 2002a: 27), en una pretensión que evoca la superación de la enajenación en el joven Marx.

Planteadas estas tareas de la filosofía política, Rawls propone, por último, como dominio de la filosofía política, la cuestión de la estabilidad (Rawls, 1996b: 241-268). Rompiendo con las problemáticas tradicionalmente abordadas por la disciplina (la política buena, la obediencia al ordenamiento, la legitimidad, el poder) y, en parte, anticipando lo que será la discusión que abordaremos enseguida, Rawls propone ahora la estabilidad como “el dominio de lo político” (Rawls, 1996b: 241) y que concierne a la estabilidad de los principios de justicia consensuados para regular la sociedad en su conjunto, logrando así que la sociedad sea efectivamente aceptada por todos como un sistema de cooperación mutuo.

Para Rawls, el problema de la estabilidad de una sociedad —liberal o no— constituye el problema sustancial que debe enfrentar hoy en día la filosofía política. La estabilidad determina el objetivo primordial del consenso político sobre el que debe basarse el manejo de la sociedad y el sentido último del pluralismo razonable que busca consolidarse en una democracia de carácter consensual. Como es evidente, la óptica de la filosofía política se

desplaza de un papel normativo a uno eminentemente práctico (Rawls, 1996d: 165-205).

Rawls considera que la estabilidad tiene que cumplir con dos características: en primer lugar, tiene que ser realizable y, segundo, tiene que ser capaz de dar razones para mostrar por qué es práctica. El logro de la estabilidad en la sociedad depende directamente pues del consenso entrecruzado, es decir, del más amplio consenso político de visiones omnicomprensivas que existen en su seno, puesto que con ello se concreta la maduración del pacto inicial, logrando no sólo la inclusión, sino el compromiso de todas las visiones morales, sociales y políticas que deliberativamente desean participar en el manejo de la sociedad, al amparo de un esquema incluyente consensual institucional que lo regule (Rawls, 1996b: 248).

VII. CONCLUSIÓN

Al inicio de este escrito quisimos realizar un repaso de la *Teoría de la justicia* de John Rawls con el fin de explicitar los diferentes constructos que, a juicio del comunitarismo, mimetizarían la visión metafísica liberal en el planteamiento rawlsiano. La respuesta de Rawls puede leerse en el ciclo de *Conferencias Dewey* sobre “El constructivismo kantiano en teoría moral”, donde se hace evidente su giro hacia el comunitarismo. En este momento, Rawls asume las críticas del comunitarismo y trata de darles solución a través de la categoría de persona moral que le permite cambiar la noción excesivamente racional de *agente* de la primera versión, caracterizando a aquélla por dos facultades: su concepción de bien y su sentido de justicia, con lo cual la posición original quedaba constituida, en lo fundamental, por comunidades a su interior.

El siguiente apartado reconstruyó las ideas-guías y complementos de *La justicia como equidad: política, no metafísica*, que constituye un texto-bisagra que cierra el ciclo de *Teoría de la justicia* y abre el de *El liberalismo político*, como queda claro en la explicitación de los mismos. Enseguida, se procedió a mostrar las tres

influencias que, desde 1983, empiezan a gravitar en la obra de Rawls: Marx, Hegel y el republicanismo, poniendo de presente cómo categorías y conceptos de las tres tradiciones son subsumidas por el planteamiento rawlsiano, con el fin de precisar las fuentes que serán claves en la comprensión del Rawls tardío.

El cuarto apartado abordó *El liberalismo político*, destacando aquí la propuesta de un consenso entrecruzado, donde claramente queda en evidencia la recepción del republicanismo anglosajón. En efecto, el momento intermedio entre el *consenso constitucional* y el *consenso entrecruzado* que Rawls define como el de las *virtudes cívicas* sin duda integra la influencia del republicanismo, al menos del anglosajón, menos radical que el francés. La razonabilidad republicana se evidencia aquí en toda su magnitud, dado que las virtudes juegan el papel de ambientar el clima de deliberación institucional donde las diferentes visiones onmicomprensivas pueden proyectar y concretar su ideal de sociedad.

Finalmente, se repasaron las formulaciones posteriores tanto de *Una revisión de la idea de razón pública*, que termina siendo su último texto, como de *La justicia como equidad: una reformulación*, donde la influencia del hegelianismo se hace inobjetable. La reelaboración de “La idea de razón pública” de *El liberalismo político* que acomete Rawls en la primera adquiere en momentos un tinte marcadamente hegeliano que recuerda el talante de la *Filosofía del derecho* de Hegel, en especial cuando Rawls explora dimensiones tan puntuales de la vida cotidiana como las de la religión y la familia en su propósito de exponer las raíces más profundas de la razón pública. Y en la segunda, el rol del reconocimiento del conflicto y la reconciliación que frente al mismo debe proponer la filosofía política consagran la potestad hegeliana en el último Rawls.

Quizá el gran legado que se le impone a la filosofía política contemporánea no sea estar con Rawls o contra Rawls, sino mejor, como ha mostrado Van Parijs, superar a Rawls en el más genuino sentido hegeliano: conservándolo. Un proyecto de inclinación social y democrática debe asumir a Rawls para superar-

lo, parafraseando la famosa metáfora marxista que retoma Karl Korsch, en el sentido crítico y antidogmático que debe reivindicar toda auténtica tradición heterodoxa:

El pensamiento de izquierda de nuestro tiempo será rawlsiano o no será. No es que aquellos que se ubican a la izquierda, aquellos a quienes preocupa ante todo la suerte de los menos favorecidos, deban buscar en la *Teoría de la justicia* de Rawls los versículos que decreten la verdad y dicten la conducta, como muchos hacían antes en las páginas de *El capital*. Un pensamiento rawlsiano no es en absoluto un pensamiento rawlsólatra... Si el pensamiento de izquierda debe... ser rawlsiano es en el sentido en que tiene que combinar... los ideales de tolerancia y solidaridad... que Rawls se ha esforzado en pensar coherentemente... Con Rawls pero también contra Rawls es que se debe construir el pensamiento de izquierda de nuestro tiempo (Van Parijs, 1996).

VIII. BIBLIOGRAFÍA

- BERLIN, I. (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press.
- BONETE PERALES, E. (1990), “Génesis de la noción de personal moral”, *Éticas contemporáneas*, Madrid, Tecnos.
- BUCHANAN, J. (1975), *The limits of Liberty*, Chicago, Chicago University Press.
- CAMPS, V. (1997), “El segundo Rawls, más cerca de Hegel”, *Revista de Filosofía* (15).
- CARRACEDO, J. R. (1990), “La interpretación kantiana de John Rawls”, *Paradigmas de la política*, Barcelona, Anthropos.
- DA SILVEIRA, P. & NORMAN, W. (1996), “Rawlsianismo metodológico, una introducción a la metodología dominante en la filosofía política anglosajona contemporánea”, *Revista Internacional de Filosofía Política* (5).
- DWORKIN, R. (1996), *La comunidad liberal*, Bogotá, Siglo del Hombre.

- ESTÉVEZ, J. A. (1994), *La Constitución como proceso y la desobediencia civil*, Madrid, Trotta.
- FERRARA, A. (1994), “Sobre el concepto de comunidad liberal”, *Revista de Filosofía Política* (3).
- FREEMAN, S. (2009), “Prólogo”, en RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía política* (13-21), Barcelona, Paidós.
- GARGARELLA, R. (1999), *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós.
- GAUTHIER, D. (1994), *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa.
- GREVILLE, J. & POCOCK, A. (1975), *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press.
- HAYEK, F. (1995), *Droits, legislation et liberté*, París, PUF.
- HERMAN, B. (2001), “Prólogo”, en RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós.
- HÖFFE, O. (1988), “Dans quelle mesure la théorie de John Rawls est-elle kantienne”, en AUDARD, C. *et al.*, *Individu et Justice Sociale*, París, Editions du Seuil.
- KYMLICKA, W. (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press.
- MACINTYRE, A. (1989), *After Virtue*, London, Duckworth.
- MALEN, J. (1988), *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Barcelona, Ariel.
- MARTÍNEZ, J. (1992), “Constructivismo radical: la invención jurídica de los hechos”, *La imaginación jurídica*, Madrid, Debate.
- MEJÍA QUINTANA, Ó. (1996), “El paradigma consensual del derecho en la *Teoría de la justicia* de John Rawls (estudio preliminar)”, en RAWLS J., *El derecho de los pueblos*, Bogotá, Facultad de Derecho, Universidad de los Andes.
- (1997), *Justicia y democracia consensual*, Bogotá, Siglo del Hombre.
- (2000), *La problemática iusfilosófica de la obediencia al derecho y la justificación constitucional de la desobediencia civil*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales.

- MESURE, S. & RENAUT, A. (2000), “La discussion républicaine du libéralisme moderne”, *Histoire de la Philosophie Politique*, París, Calman-Levy.
- MULHALL, S. (1992), *Adams Swift, Liberals and Communitarians*, Oxford & Cambridge, Blackwell.
- NINO, C. (1989), “El constructivismo epistemológico: entre Rawls y Habermas”, en NINO, C., *El constructivismo ético*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- NOZICK, R. (1988), *Anarquía, Estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- PETTIT, P. (2000), *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós.
- POCOCK, (1975), *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975.
- RAWLS, J. (1979), *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1986), “El constructivismo kantiano en teoría moral”, en RAWLS, J., *La justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, Técnos.
- (1993a), “Fundamental Ideas”, en RAWLS, J., *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.
- (1993b), *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.
- (1996a), *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- (1996b), “La cuestión de la estabilidad”, en RAWLS, J., *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- (1996c), “La idea de razón pública”, en RAWLS, J., *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- (1996d), “La idea de un consenso entrecruzado”, en RAWLS, J., *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- (1999), “Justice as Fairness: Political no Metaphysical”, en RAWLS, J., *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press.

- (2001a), “La filosofía como reconciliación”, en RAWLS, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós.
- (2001b), “Una revisión de la idea de razón pública”, en RAWLS, J., *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona, Paidós.
- (2002a), *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona, Paidós.
- (2002b), “Las democracias de propietarios, observaciones introductorias”, en RAWLS, J., *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona, Paidós.
- (2002c), Un consenso entrecruzado no utópico, en RAWLS, J., *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona, Paidós.
- (2009), *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona, Paidós.
- RORTY, R. (1996), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.
- SANDEL, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHMIDT, J. (1992), “La *Original Position* y el equilibrio reflexivo”, en KERN, L. & MULLER, H. P., *La justicia, ¿discurso o mercado?*, Barcelona, Gedisa.
- SKINNER, Q. (1990), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1992a), “About Justice, the Common Good and the Priority of Liberty”, en MOUFFE, C., *Dimensions of Radical Democracy*, London, Verso.
- (1992b), “The Italian City Republics”, en DUNN, J., *Democracy: The Unfinished Journey*, Oxford, Oxford University Press.
- (1998), *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TAYLOR, C. (1989), *Sources of the Self*, Cambridge, Harvard University Press.
- VAN PARIJS, P. (1996), *Sauver la Solidarité*, París, Cerf.
- WALZER, M. (1983), *Spheres of Justice*, Nueva York, Basic Books.