

## MORALIDAD, RACIONALIDAD POLÍTICA Y NEOAUTORITARISMO: NOTAS SOBRE LA JUSTICIA Y EL LIBERALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS

José RODRÍGUEZ ITURBE\*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. A Theory of Justice. III. Political Liberalism. IV. The Law of Peoples. V. *Conclusión*. VI. *Bibliografía*.

### I. INTRODUCCIÓN

John Borden Rawls<sup>1</sup> nació en Baltimore el 21 de febrero de 1921 y murió en su casa de Lexington, Massachusetts, a los 81 años, de una falla cardíaca, el 24 de noviembre de 2002. Familiarmente estaba vinculado con líderes del Partido Demócrata en el estado de Maryland. Fue el segundo de cinco hermanos. En su infancia sufrió un trauma cuya marca lo acompañó toda la vida, al ver morir a dos de sus hermanos por infecciones contagiadas por él. Estudió en la Kent School, en Connecticut, y luego en la Princeton University. Llamado a filas en los años de la Segunda Guerra Mundial, sirvió como infante de marina en la vertiente del Pacífico de aquel tremendo conflicto. Participó en acciones de combate en Nueva Guinea y Filipinas. Estaba en el Pacífico cuando el presidente Ha-

---

\* Universidad de La Sabana.

<sup>1</sup> Cfr. *Obituary John Rawls* del *Guardian Unlimited*, que recoge una excelente síntesis de su vida y obra, en [www.guardian.co.uk/obituaries/story/0,3604,848488,00.htm](http://www.guardian.co.uk/obituaries/story/0,3604,848488,00.htm). Consultado, 14 abril 2007.

rry S. Truman (1884-1972) ordenó la utilización de las bombas atómicas contra el Japón, en Hiroshima y Nagasaki. Medio siglo después (en 1995), al hablar del derecho de gentes y asuntos internacionales, no vaciló en condenar el uso de las bombas atómicas. Regresó a Princeton al finalizar la guerra. En 1950 terminó su tesis, centrada en la formulación del concepto del que llamó *reflective equilibrium* (equilibrio reflexivo). Sin demasiado éxito académico en Princeton, se trasladó por un año a Oxford. Allí tuvo contacto con relevantes intelectuales, como Herbert Hart (1907-1992), Isaiah Berlin (1909-1997) y Stuart Hampshire (1914-2004). Animado por ellos, se trasladó en 1953 a Cornell University, en el estado de Nueva York. En Cornell, Rawls conoció y trabajó con pensadores de la escuela analítica americana, como Max Black (1909-1998) y Norman Malcom (1911-1990).

En Oxford llevó a cabo la formulación del *concepto de la posición original* (*concept of the original position*) y comenzó a plantear lo que llamaría *el velo de la ignorancia* (*the veil of ignorance*). Afincado en tales avances en 1957 un artículo llamado “Justice As Fairness”, que se considera como el primer borrador de *A Theory of Justice*. En 1960 aceptó un puesto en el Massachusetts Institute of Technology (MIT). En 1962 pasó a la Harvard University, donde permaneció el resto de su carrera académica. Fue en Harvard donde escribió y publicó sus principales obras. *A Theory of Justice* fue escrita durante los años de la Guerra de Vietnam. Apareció (Harvard University Press) en 1971. Más de veinte años después (en 1993) publicó su segundo libro, *Political Liberalism*. Hacia el final de su vida recogió en un volumen distintos ensayos y conferencias. En *The Law of Peoples*, aparecido en 1999, extendía al ámbito internacional su concepción de la justicia.

## II. A THEORY OF JUSTICE

*A Theory of Justice* (1971) es, sin duda, su obra más importante. En ella, Rawls explora la construcción de sistemas socialmente justos. Toca en ese libro los problemas distintivos de la teoría política

moderna. Su principio central es que los derechos básicos, civiles y políticos son inviolables. Considera un deber insoslayable del Estado liberal salvaguardar y garantizar esos derechos. Ello sería imposible sin considerar la justicia —y derivadamente la igualdad— como criterio rector y valor primordial que debe servir de sólido apoyo a la libertad en el marco del pluralismo democrático. En su opinión, sin embargo (y ello forma parte de su crítica al utilitarismo y a los llamados *comunitaristas* americanos), la búsqueda de la justicia debe ir acompañada por un profundo respeto a la libertad individual. Considera que nada puede justificar la negación de la libertad, sin la cual la efectividad y vigencia de los derechos básicos, civiles y políticos sería imposible.

Rawls señala que la justicia debe arropar el proceso de desarrollo de todas las instituciones sociales. Por eso opina que debe rechazarse todo sistema político o económico que suponga la discriminación en cualquiera de sus manifestaciones (racial, religiosa, económica o sexual). Para construir una sociedad justa es necesario, según él, revertir la hipotética *ignorancia original*, que él llama el *velo de ignorancia* (*Veil of Ignorance*). Para Rawls, cuando no hay igualdad de oportunidades se actúa a expensas de los demás. Establece, entonces, dos principios que a su modo de ver son derivación racional del contrato social:

- *Principio de libertad*. Debe haber igual número de libertades para todos. Todo individuo tiene el derecho de alcanzar socialmente igual libertad. Ello equivale al derecho a no ser perseguido, a no sufrir opresión política, ni tampoco discriminación de ningún tipo.
- *Principio de diferencia*. Las desigualdades económicas y sociales deben estar estructuralmente enfrentadas de tal modo que se asegure mayor beneficio a los menos aventajados y la igualdad de oportunidades para la ocupación de cargos y funciones.

El primer principio —el de libertad— tiene prioridad y gobierna al segundo —el de diferencia—. Así, las libertades básicas

iguales para todos y la limitación del alcance de las desigualdades sociales y económicas son para Rawls los dos principios operativos de la justicia.

Para Rawls, el mayor bien es la justicia, no la libertad (aunque rechace la supresión de esta última). A su modo de ver, la equidad es el valor que debe regir la formulación existencial del contrato social. No se le oculta que el pacto societario acepta las desigualdades, como un *factum* que no puede ser ignorado en la búsqueda del progreso. Sin embargo, no se trata de una resignación fatalista frente a tales desigualdades. Por ello su exigencia de *igualdad de oportunidades*. Así, con la igualdad de oportunidades la sociedad debe intentar compensar las diferencias en el punto de partida, que la falacia liberal individualista pretende en su expresión maximalista ignorar. Por ello, Rawls plantea que los más pobres deben tener garantizado igual acceso a la educación que aquellos en mejores condiciones de fortuna.

Cuando Rawls propone un concepto de justicia como equidad (*Justice as Fairness*), busca armonizar los *derechos individuales* proclamados por el liberalismo clásico, y el *ideal de igualdad* plasmado en la justa distribución, que figura en los postulados del llamado comunitarismo. Aspira, de este modo, a que en las democracias liberales modernas los ciudadanos escojan por sí mismos los principios de justicia que regirían sus vidas. La elección debe hacerse, a su entender, por un método justo. Desde su perspectiva, hay distintas concepciones de justicia (por eso su obra se llama *A Theory* [Una teoría]), unas más razonables que otras. Tanto el *principio de libertad* como el *principio de diferencia* contribuyen a la selección entre la diversidad de opciones, que en las distintas situaciones sociales (contractuales) pueden darse.

Rawls señala las instituciones básicas de la sociedad según los distintos ámbitos: en el social, la familia; en el económico, el mercado; y en el político, la Constitución. A su modo de ver, la Constitución es la más importante.

En su *Teoría de la justicia*, John Rawls señala cómo determinan dos autores modernos [David Hume (1711-1776), Adam Smith

(1723-1790), Jeremy Bentham (1748-1832), John Stuart Mill (1806-1873)] derivaron del utilitarismo una filosofía moral. Teóricos sociales y economistas, la doctrina moral elaborada por ellos fue diseñada “para satisfacer las necesidades de sus amplios intereses y ajustarse en un esquema comprensivo” (Rawls, 1985: 9).<sup>2</sup>

Para Rawls no existe una *via media* entre el utilitarismo de los liberales y lo que denomina el *intuicionismo* de aquellos que critican el utilitarismo sin haber logrado construir una concepción moral “practicable y sistemática” (Rawls, 1985: 10). El intuicionismo no resulta, para Rawls, racional, sino que proclama su intento de generalizar la teoría del contrato social de John Locke (1632-1704), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Immanuel Kant (1724-1804) a “un nivel más elevado de abstracción” (Rawls, 1985: 10).

Rawls desea formular una concepción *razonable* de la justicia. Para él, los principios de la justicia son una parte importante del ideal social, que “se conecta con una concepción de la sociedad”, con “una visión del modo según el cual han de entenderse los fines y propósitos de la cooperación social” (Rawls, 1985: 26).

La visión de la justicia según la ética clásica —grecolatina y judeo-cristiana— no es la misma de Rawls. Desde su perspectiva, no es la virtud la que lleva a dar a cada quien lo suyo, sino una *imparcialidad*, que encuentra su fundamento en una concepción contractualista de la sociedad. El bien para él carece de connotación ontológica. Su pretensión ética es *procedimental*, no *metafísica*. Así, critica aquellas que califica de *teorías teleológicas*, en las cuales el *bien* es definido independientemente de lo *correcto* (Rawls, 1985: 43 y 44).

Las teorías intuicionistas —dice— tienen, entonces, dos características: *primera*, consisten en una pluralidad de nuevos principios que pueden estar en conflicto, dando soluciones contrarias en tipos de casos particulares; y *segunda*, no incluyen un método explícito, ni reglas de prioridad para valorar estos principios entre sí:

---

<sup>2</sup> Para las críticas de Rawls al utilitarismo, véase, Gargarella, 1999.

simplemente hemos de hacer intuitivamente un balance mediante el cual averiguar por aproximación lo más correcto. En el caso de que existan reglas de prioridad, se consideran más o menos triviales o incapaces de proporcionar una ayuda sustancial para alcanzar un juicio (Rawls, 1985: 54).

Añade Rawls que comúnmente se asocian al intuicionismo otras tesis. Un ejemplo de ellas serían la que sostienen que los conceptos de lo *correcto* y de lo *bueno* no son analizables; y la que indica que los principios morales “cuando son apropiadamente formulados, expresan proposiciones autoevidentes acerca de pretensiones morales legítimas”. Califica a estas doctrinas de “úpicamente epistemológicas” (Rawls, 1985: 54).

Con las fuentes de las cuales parte, no es de extrañar que Rawls afirme la contingencia de los principios morales (Rawls, 1985: 63-68). Descartado el *telos* (fin) y sustituida la bondad o maldad (referencia ontológica al bien) de las acciones humanas por la consideración relativa de lo *correcto* y lo *incorrecto*, el relativismo ético de Rawls, más que un relativismo sobre valores o principios, es un relativismo sobre procedimientos. Su teoría de la justicia es, en tal sentido, no sustantiva, sino adjetiva. La justicia de Rawls es procedimentalista: la justicia no se alcanza con la búsqueda de lo justo, el *dikaion* de los clásicos griegos, lo que corresponde a cada quien con base en el justo título, sino con el cumplimiento de los procedimientos, en el marco de la vida social.

En Rawls, ciertamente, puede verse una actitud antimetafísica, común en aquellos autores contemporáneos que no buscan una justificación filosófica de sus posturas teóricas. Quizá por ello Rawls no presenta ni desarrolla propiamente una teoría de la moral para otorgar bases más sólidas a las obligaciones de justicia.

El *normativismo político* de Rawls arropa un *apoliticismo de tipo liberal*. Muestra así ese “déficit de política” que Jesús Rodríguez Zepeda veía en la base de su planteamiento teórico (Rodríguez Zepeda en Garzón Vallejo, 2010: 55).

Lo difícil, para entender a Rawls *per se*, sin intentar colocarlo en posiciones que sí afirman o niegan una teoría moral, es que, como recordó Alasdair MacIntyre (1929), en *After Virtue* (1981), entre Nietzsche y Aristóteles no hay ninguna otra alternativa. MacIntyre es, sin duda, uno de los referentes en el resurgir de la atención por la ética de la virtud y de la importancia de ésta para lograr la vida buena. Se ocupa del *telos* como finalidad o práctica social de la vida humana. Ello permite con coherencia la consideración axiológica de la *praxis* humana (MacIntyre, 1990; y Nepi, 2000). En este sentido, podría verse a MacIntyre como la antítesis teórica de Rawls en cuanto a la concepción de la justicia.

Para Francesco d'Agostino (1946), Rawls es un “adversario explícito del utilitarismo”, porque su visión de la justicia no surge de un equilibrio de intereses, sino de “una opción *a priori* (como la asumida detrás del *velo de la ignorancia*) que puede incluso tener una vaga apariencia totalitaria” (D'Agostino, 2007: 127). Para D'Agostino, el utilitarismo radical supone “el sacrificio de la libertad y de la vida singular al bienestar del mayor número”, lo cual no parece compatible con el enfoque de Rawls. Lo fundamental para Rawls —y eso no es utilitarismo— es que la persona humana tiene dignidad y no precio. Rawls, en verdad, no usa el término *persona*. Sin embargo, que no recurra al término persona para explicar y fundamentar esa dignidad, se explica en que no busca ninguna base propiamente metafísica. Ahora bien, resulta más fácil la defensa de la dignidad de la persona humana con base en Aristóteles o Tomás de Aquino que con referencia a cualquiera de los autores en los cuales dice inspirar Rawls su neocontractualismo (Locke, Rousseau, Kant).

A diferencia de la mayoría de los críticos, Paul Ricoeur insiste en el posible utilitarismo de la perspectiva de Rawls.<sup>3</sup> Ricoeur contrapone una visión de la ética del bien a la ética procedimental kantiana, que parece inspirar a Rawls. El neocontractualismo

---

<sup>3</sup> *Cfr.* Ricoeur, 1988: 129 y ss.; *Le Juste I*, 1995 (traducción al español, 1997; traducción inglesa, 2000); *Le Juste II*, 2001.

de Rawls intenta dar vida a un *contrato hipotético*. Pero, *de facto*, lo que resulta patente en sus escritos es un *contrato ideológico*: dejando aparte teleologías, razones de finalidad, intenta la valoración social de la conducta dando rango de principio fundamental al igualitarismo. Intenta, pues, presentar un contrato ideológico liberal, sin caer en el individualismo.

La sustitución del *contrato hipotético* por el *contrato ideológico* se debe, en buena parte, al *déficit de esfuerzo filosófico-político* que Alfredo Cruz Prados (2006: 212-214) señalaba en la obra de Rawls.

Aunque Rawls no pretenda dar una dimensión ética radical a su justicia (entendiendo ética en su sentido clásico), la división entre naturaleza y moralidad y el intento de delimitación de lo político y lo no político, refleja en Rawls, como ha señalado Ricoeur, un conflicto interior de tipo moral. Es imposible, en efecto, prescindir, por ejemplo, de la *Golden Rule* (la Regla de Oro), que manda no hacer a los demás lo que no querríamos se nos hiciese a nosotros. Así, la alteridad resulta inseparablemente unida a la consideración moral de la conducta. La razón práctica no se agota, por tanto, sólo en procedimientos. Ella exige, también, la valoración ética de la *praxis* para el respeto mismo de la humana condición.

Ricoeur pone de relieve la insuficiencia de la concepción procedimentalista de la justicia patente en Rawls, que lleva a una deformación teórica, cuando no a una ignorancia práctica de los derechos fundamentales. Cuando tal insuficiencia encuentra acogida en las decisiones judiciales de más alto nivel (cortes constitucionales, tribunales supremos), se podría incurrir —y de hecho se incurre— en aberraciones jurídicas con no oculta intencionalidad política, que mancillan la *recta ratio* moral y política, afectando, de manera no leve, la ciudadanía y la pluralidad democrática, y con ello la convivencia social armónica cimentada en la auténtica justicia.

La noción rawlsiana de *bienes sociales primarios* no resulta defensa segura contra tales prejuicios, que llevan a la ideologización del derecho a través de la manipulación militante de los órganos

jurisdiccionales. Los *bienes sociales primarios* no pueden depender del *menú* de los gustos ideológicos (prejuicios o fanatismos políticos) de un grupo de magistrados que se consideran por encima de cualquier revisión de sus criterios: sin siquiera haber sido designados para sus funciones por democrático mandato popular, usurpan a menudo, intencionalmente, con sus decisiones, con violencia togada, la función legislativa. Los *bienes sociales primarios* no son creación judicial. Ellos, por exigencia del pluralismo democrático y de la tolerancia que exige el respeto de la dignidad de cada ciudadano, deben tener, por el contrario, adecuado reconocimiento y proyección social en las decisiones judiciales.

En Rawls no se presenta, como en algunos de los exponentes más radicales del utilitarismo norteamericano (piénsese en Richard Rorty), una alergia frente a los valores éticos. Por el contrario, su *bondad como racionalidad* supone la necesidad de valores básicos para la auténtica satisfacción de necesidades en la vida social. Los *bienes sociales primarios* —como necesarios para poder alcanzar la felicidad deseada— exigen una visión no sólo materialista, sino también cultural y espiritual de la persona. Entre ellos se consideran y se encuentran los *criterios de justicia*; y para Rawls (y ello resulta, en mi opinión, un elemento positivo) las *concepciones de lo bueno y de lo justo*.

Como recuerda Ricoeur, las concepciones de lo bueno y lo justo son inseparables de la comunidad política bien ordenada a la cual aspira Rawls. Quizá como reflejo de un culturalismo utilitarista —que desea criticar, pero del cual no logra distanciarse plenamente— su fuerte noción de *racionalidad* está tan impregnada de *procedimentalismo* que resulta, vista con ojos rawlsianos, nada menos que la fuente del contrato que coloca en la misma base de su construcción teórica.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> En 2011 vio la luz en Bogotá, editado por la Universidad La Salle, un interesante trabajo de Mauricio Montoya Londoño, *Ética y hermenéutica: un diálogo entre Paul Ricoeur y John Rawls*. Ese libro contiene el desarrollo de la tesis de su autor para optar al título de doctor en filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá) en 2010: *Lo justo, entre lo bueno y lo legal: un diálogo entre la inten-*

Se ha destacado que las tres tradiciones de mayor peso y presencia en Ricoeur son la fenomenológica, la existencialista-personalista, y la hermenéutica-estructuralista (Lafuente, 1998). No son éstas, sin duda, las tradiciones filosóficas que parecen encontrarse en Rawls.

Se ha destacado que Rawls elabora una teoría “comparativamente económica” que se considera “rica en implicaciones y en aplicaciones” (Rodilla en González & Thiebaut, 1988: 115). Al igual que muchos de los autores en quienes se inspira, el sentido de la filosofía moral pareciera básicamente orientado en Rawls a la búsqueda de consensos procedimentales, con un *prius* de lo adjetivo sobre lo sustantivo. Así, al hablar de las dificultades del consenso sobre condiciones razonables, señala como uno de los propósitos de la filosofía moral la búsqueda de “posibles bases de acuerdo donde no parece que exista ninguna”; y agrega que debe “intentar extender la gama de algunos consensos existentes y construir concepciones más discriminatorias” (Rawls, 1985: 642).

La *Teoría de la justicia* de Rawls finaliza, sin embargo, por más aspectos positivos que puedan encontrarse en ella, con una explícita declaración de inmanentismo radical. Lo hace usando terminología clásica a la cual vacía de su tradicional sentido. Y, para que no quede la menor duda de cuál es su horizonte cultural, lo hace como intérprete legal de su propio pensamiento:

Observar nuestro lugar en la sociedad desde la perspectiva de esta situación es observarlo *sub specie aeternitatis*: es contemplar la situación humana, no sólo desde todos los puntos de vista sociales, sino también desde todos los puntos de vista temporales. La perspectiva de la eternidad no es una perspectiva desde un cierto lugar, más allá del mundo, ni el punto de vista de un ser trascendente; más bien es una cierta forma de pensamiento y de sentimiento que las personas racionales pueden adoptar en el mundo.

---

*cionalidad ética de Paul Ricoeur y el constructivismo político de John Rawls*. El trabajo de Montoya Londoño es un esfuerzo por presentar las tesis de Ricoeur y Rawls no como antagonicas, sino como complementarias, en lo moral, en lo político y en lo jurídico.

Si, como ha señalado Robert Paul Wolff, la *Teoría de la justicia* es un libro “importante” y “desconcertante” por su extensión, complejidad y falta de claridad (Wolff, 1981: 13), parece evidente que en su desarrollo teórico se expresa una de las notas intelectuales de la modernidad y de la postmodernidad como es la sustitución de lo ontológico por lo gnoseológico.

### III. POLITICAL LIBERALISM

Rawls publicó *Political Liberalism*<sup>5</sup> (1993) y *The Law of Peoples* (1999) después de la caída del Muro de Berlín (1989) y de los eventos que se considera que marcan la conclusión oficial de la Guerra Fría —Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa (CSCE, París, 1991) y Cumbre de Helsinki (enero 1991)—.

En *Political Liberalism*, Rawls intenta exponer cabalmente algo que, a su entender, no había quedado claro en *A Theory of Justice* (Cohen, 2003). Pensó que quizá en su *Teoría de la justicia* ligaba exageradamente el *liberalismo filosófico* con el *liberalismo político*. Así podría llegarse a la conclusión, no deseada por Rawls, de que sólo el *liberalismo moral* podía ser *liberalismo político*.

Según él, el liberalismo puede concebirse como *Weltanschauung* (concepción del mundo y de la vida) o como *pensamiento político*. Podría pensarse que algo semejante aunque, sin duda, diferente había planteado con anterioridad Carl J. Friedrich (1967), al hablar de la democracia como forma política y como forma de vida. Como se recordará, la “buena democracia” de Friedrich resultaba la antítesis de la supuesta “democracia de base” que, con implícita o explícita sustentación en la *volonté générale* rousseauiana, servía de apoyo a los totalitarismos (bolchevismo, nacional-socialismo) que Friedrich adversó con vigor, coherencia y constancia a lo largo de su vida. Fue empeño de Friedrich dar fundamento sólido a las instituciones. La justicia y la libertad, como objetivos, sólo podrían plasmarse sociopolíticamente en un

---

<sup>5</sup> Para la versión española véase Rawls, 2006.

marco de institucionalidad democrática, en el cual lograra realidad histórica el pluralismo, condición *sine qua non* de la democracia como forma de vida. Sólo así podría impedirse que con base en un supuesto estado constitucional se cometieran, en nombre del derecho, las mayores aberraciones antihumanas. No está de más recordar que uno de los generadores del concepto de Estado constitucional fue Carl Schmitt, quien, sin que puedan negarse sus aportes en el campo de la teoría política y constitucional, queda marcado en la historia de las ideas por haber sido uno de los teóricos empeñados en validar jurídica y políticamente el *Führerprinzip* de la locura nazi, que hacía del derecho expresión e instrumento de vindicta política y represión contra la disidencia.

Rawls no vincula a la manera de Friedrich la justicia con la democracia. Busca otros senderos en los cuales es discutible que logre desprenderse de aquellos supuestos filosófico-políticos que, al parecer, desea criticar. Así, puede lucir crítico del utilitarismo y, al mismo tiempo, ser señalado como vinculado a tal postura.

Para conciliar libertad e igualdad, Rawls planteó una serie de *ideales éticos realizables*. Con ello quería superar las *críticas libertarias* (Robert Nozick, 1938-2002) y *comunitaristas* (Michael Walzer, 1935 y Michael Sandel, 1953). El semianarquismo de Nozick<sup>6</sup> no busca, como el planteamiento teórico de Rawls, un sistema. Frente a la crítica *comunitarista* —que señalaba que la igualdad rawlsiana debería fundarse en la naturaleza social de la persona humana, en la realidad de quienes viven en una comunidad ligados por solidaridades profundas y por valores comunes— Rawls

---

<sup>6</sup> Robert Nozick publica en 1974 *Anarchy, State and Utopia*, obra que fue vista como respuesta a *A Theory of Justice* de Rawls, publicada en 1971. Nozick buscó, en una especie de nomadismo intelectual, la superación de las deficiencias de la cultura dominante. El Nozick de los años 80 del siglo XX era de un extremo liberalismo. Tan extremo, que no resulta exuberancia retórica decir que lindaba con el anarquismo. Su insatisfacción lo llevó a buscar lo que percibía que faltaba a su visión. No parece haberlo encontrado: nunca se llega al infinito por la vía de la afirmación radical de la finitud. Ni la total inmanencia resulta el sendero adecuado para llegar a la trascendencia. Luego de un tiempo de reclusión en un monasterio budista, publicó, aún con la plena certeza de no haber llegado a puerto, *Meditaciones sobre la vida* (Nozick, 1992).

desarrolló una reflexión plasmada en los ensayos recogidos en *Liberalismo político*. Así, distinguió entre el liberalismo como *Wel-tanschauung* y como *pensamiento político* (Cohen, 2003: 54-57).

Como *concepción del mundo y de la vida*, el liberalismo, según Rawls, pone el énfasis en lo moral, por la vía de la *opción personal autónoma* en cuanto guía de la conducta. Rawls se proclama, en este sentido, seguidor del pensamiento de Immanuel Kant y John Stuart Mill. La vida debe vivirse, desde esa óptica, de manera racional con opciones morales. Sostiene que para vivir son necesarias *opciones morales* como *opciones de vida*. En las *opciones de vida* Rawls disminuye, sin embargo, la importancia de la religión, la autoridad y la tradición.

Como *perspectiva política*, el liberalismo no centra su atención en las decisiones personales. Según Rawls, es básicamente un compromiso con las libertades individuales y políticas. Para él, el *liberalismo político* supone una actitud *básicamente tolerante*. Se detiene en la consideración de la contradicción o antagonismo entre el liberalismo moral laicista y los principios y creencias religiosas. La vía instrumental para superar esa contradicción está, según Rawls, en la afirmación del *pluralismo* y la búsqueda de *consensos*; consensos que considera necesarios (respetando siempre la pluralidad religiosa y política) para la existencia de una democracia verdadera.

El empeño de liberalismo político de Rawls radica en mostrar que el liberalismo como opción temporal en el campo de lo público viene a ser la postura de mayor tolerancia. Según él, desde la hipótesis de tolerancia del liberalismo político podía lograrse la *razón pública común* de una democracia pluralista, en cuyo seno pueden y deben armónicamente convivir, personas con credos religiosos y convicciones morales diferentes, con pleno respeto de la libertad individual y con logros patentes en la búsqueda de la justicia desde la igualdad. Podrían así, según Rawls, convivir armónicamente, apoyados en el respeto mutuo, quienes tuvieran diversas creencias religiosas y distintas visiones de la moral. La tolerancia y la razón pública común resultarían, así, elementos de

mutua referencia. La tolerancia de Rawls resulta, teóricamente, más amplia y sincera que la de Locke, en quien dice inspirarse.

A su entender, la sociedad democrática liberal se distingue por el *pluralismo razonable*. Éste reclama la *razón pública*, que tendría junto a su núcleo duro un núcleo dúctil. El núcleo duro de la razón pública está integrado por los valores superiores de libertad e igualdad y por la tradición de interpretación constitucional de los mismos (Zambrano, 2001). El marco de razonabilidad viene dado por las decisiones de los tribunales supremos o constitucionales, que no pueden caprichosamente ignorar la jurisprudencia reiterada que hace formar parte del núcleo duro determinados valores y principios. Ignorar el núcleo duro tanto en el ámbito legislativo como en el judicial equivale a toma de *decisiones fuera de los límites de lo razonable*. Es decir, supone (al igual que la pretensión de legislar mediante el llamado *activismo judicial*) un atentado al orden constitucional; para decirlo con los propios términos de Rawls, una *revolución* en sentido estricto.

Rawls intenta, pues, vincular al *ideal de razón pública* los valores liberales de tolerancia y neutralidad. Para él, sin embargo, el espacio público debe estar libre de concepciones comprensivas. Para su óptica liberal, la democracia pluralista no admite socialmente acuerdo sobre concepciones personales. Por ello, desde tal perspectiva, resulta necesario apartar los juicios morales de los espacios públicos. Tal postura no deja de ser problemática, porque pretende presentar como inescindibles una visión *sui generis* de la tolerancia y la posibilidad de la inclusión social. Como han señalado los comunitaristas, criticando el enfoque de Rawls, su pretendida mentalidad liberal no permite identificar tolerancia y pluralismo, sino que arroja nuevas formas de autoritarismo. “El valor liberal de la neutralidad —ha señalado Fernanda Diab— aparece claramente en el ideal de la razón pública de Rawls, porque allí se trata de evitar que en el ámbito público se discutan cuestiones relacionadas con los conceptos del bien que tienen los individuos” (Diab, 2006: 73-74). Y añade, señalando uno de los puntos débiles de la perspectiva rawlsiana, que queda

a menudo sin respuesta, que todos los límites de la tolerancia suelen responder para quienes los proclaman a un compromiso con un determinado sistema de valores, lo que parece incompatible con la neutralidad. “Por esto —dice Diab— los liberales justifican la intolerancia frente a los intolerantes, sólo que es algo retórico porque dicha intolerancia se define en virtud de su propio sistema normativo” (2006: 78).

La visión rawlsiana de la democracia pluralista termina, así, por ser una visión reductiva a una democracia política asentada en una concepción del pluralismo, que tiene como piedra angular su idea de razón pública. Rawls no lo oculta, si bien su fundamentación evade argumentaciones filosóficas de fondo.

No todas las razones —expone— son razones públicas: no lo son, por ejemplo, las razones de las iglesias y de las universidades y de muchas otras asociaciones de la sociedad civil... La razón pública es característica de un pueblo democrático: es la razón de sus ciudadanos, de quienes comparten una posición de igual ciudadanía. El objeto de su razón es el bien público: aquello que la concepción política de la justicia exige a la estructura institucional básica de la sociedad y a los propósitos y fines que las instituciones han de servir (Rawls, 1994: 5-6).

Y agrega:

La razón pública, pues, es pública de tres maneras: como razón de los ciudadanos en cuanto tales, es la razón del público; su objeto es el bien público y cuestiones de justicia fundamental; su naturaleza y su contenido es público, y está dado por los ideales y principios expresados por la concepción de la justicia política que tiene la sociedad, ideales y principios desarrollados, sobre esa base, de un modo abierto y viable (Rawls, 1994: 5-6).<sup>7</sup>

La restricción apriorística de la validez discursiva pública de argumentos de índole religiosa o filosófica, como ha señalado

---

<sup>7</sup> Este texto recoge la “Lecture VI” de *Political Liberalism*.

Iván Garzón Vallejo, siguiendo a Amy Gutmann, es un rasgo difícilmente conciliable con una perspectiva democrática (Gutmann en Garzón Vallejo, 2010: 60).

Comentando a Rawls, Bruce Ackerman (1943)<sup>8</sup> dice que “la tarea es centrar la cultura política, no racionalizarla; mejorarla y luchar contra la regresión autoritaria” (Ackerman, 1997: 17). El problema está en que, a menudo, la *regresión autoritaria* puede también engalanarse con ropaje sedicentemente liberal. En la actualidad, pareciera encarnarse de manera muy antipopular, con fanatismo engrdeído (no *sin* el pueblo, sino *contra* el pueblo: con violencia contra los principios, creencias y convicciones de las mayorías ciudadanas) por grupos poseídos de un fundamentalismo secularista que desde las cortes supremas o constitucionales se dedican al ejercicio de la arbitrariedad y no a la plasmación social de la justicia con respeto de la tolerancia, la libertad y la igualdad. El fanatismo de los “iluminados” en función de altos magistrados, atenta, así, tanto a los principios constitucionales de los cuales deberían ser garantes, como a los derechos fundamentales de los ciudadanos, comenzando por el respeto debido a las conciencias y a las creencias individuales de quienes son las *mayorías ciudadanas reales*. Es el lamentable resultado de la politización del derecho y la ideologización de la justicia. El *activismo judicial*, en unos casos, y el llamado *uso alternativo del derecho*, en otros, suponen la contemporánea perversión ideológica e instrumental del derecho y la negación de todo auténtico liberalismo político mediante la soberbia de los jueces plasmada en la violencia injusta de sus decisiones, atentatoria a la armónica y pacífica convivencia social cimentada en la justicia. El *activismo judicial* es, hoy por hoy, la máxima expresión de la *regresión autoritaria*, pues sólo concibe el futuro moldeado por el estrecho canal de sus prejuicios (colocando a tales prejuicios por encima, más allá de cualquier diálogo crítico), poniendo, además en evidencia una carencia extrema de capacidad dialógica, requisito *sine qua non* para la

---

<sup>8</sup> Publicado originalmente en *The Journal of Philosophy*, 1994: 364-386.

búsqueda de la *razón pública común*, sin la cual, según Rawls, no es viable el *pluralismo democrático*.

La *razón pública*, para Rawls, no es algo que deba ser definido por el derecho. Ella viene a ser una *concepción ideal de ciudadanía* para un régimen constitucional democrático. Por tanto, no sería una extrapolación inválida deducir que si esa concepción ideal de ciudadanía no es definida por el derecho, ella sí debe, por el contrario, según Rawls, definir el derecho. Y, entonces, nos encontramos de lleno en el riesgoso campo de la *ideologización del derecho*, que equivale a la visión de lo jurídico positivo como instrumento de la regresión autoritaria de imponer la concepción ideal que la postura filosófico-política de algunos magistrados, que, con actitudes sedicentemente liberales, hagan de la arbitrariedad *praxis* reñida con las convicciones, principios y creencias de las mayorías ciudadanas, en detrimento del respeto que tales mayorías merecen y de la tolerancia y el pluralismo realmente democráticos. Quizá más allá de sus propios deseos, la concepción de Rawls puede inspirar una concepción avalórica y afilosófica de la justicia [*contradictio in terminis*], que pudiera terminar, en este sentido, siendo prácticamente ahistórica. No sin fundamento, pues, en el caso de Rawls, una perspectiva analítica puede encontrar una pretensión de apoliticidad y ahistoricidad criticada, entre otros, por Benjamin R. Barber (1939).<sup>9</sup>

#### IV. THE LAW OF PEOPLES<sup>10</sup>

*El derecho de gentes* apareció en 1999. En el conjunto de ensayos y conferencias que forman este libro, Rawls proyecta su visión de la justicia en las relaciones entre los pueblos, partiendo del supuesto de que existen entre ellos diversos ideales de justicia, diversas tradiciones y valores.

---

<sup>9</sup> Cfr. Barber, 1978 y en el mismo volumen, Fisk, 1978: 55-ss. Cfr. también Fisk, 2004.

<sup>10</sup> Cfr. la edición española: Rawls, J. (2001), *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona, Paidós.

Corresponde, a su entender, a los distintos pueblos decidir los principios que deben gobernar la sociedad de los pueblos, regida por el *derecho de gentes* (*the Law of Peoples*). Para lograr el *consenso entre los pueblos* en la búsqueda de tal fin, la *tolerancia* adquiere un relieve de valor clave.

Desde su punto de vista, una *sociedad democrática liberal* no debería pedir que todas las sociedades tuvieran su mismo modelo.

El *derecho de gentes* debe, según Rawls, reconocer condición de igualdad a los que denomina (usando una terminología que sorprendió a algunos y le provocó no pocas críticas) *decent hierarchical peoples* (*pueblos decentemente jerárquicos* o, más sencillamente, *pueblos decentes*). La crítica sobre su terminología se debió, en buena parte, a que habla de *pueblos* y no de *Estados*. Cuando precisa su concepto, sin embargo, destaca comportamiento de los Estados. Rawls señala que *pueblos decentes* son aquellos que no son agresivos en sus relaciones con los demás pueblos, que respetan los derechos humanos y promueven el bien común de sus integrantes. Es decir, señala como pueblos decentes aquellos en los cuales se respeta el mínimo de libertades, como la libertad de creencia religiosa y la libertad de expresión.

En *política internacional* adquirió carta de ciudadanía el concepto de *Estado forajido*, para calificar aquel Estado en el cual las libertades básicas están negadas, y a su negación interna de los derechos humanos vincula en el plano externo su recurso al terrorismo. El concepto de *pueblos decentes* de Rawls no ha tenido, hasta el presente, sin embargo, demasiada acogida. Quizá en la onda de la teoría política prevalente en las décadas finales del siglo XX, evitó Rawls deliberadamente hablar de *Estado-nación*, cuya muerte proclamó, con más rotundidad que certeza, buena parte de la doctrina del mundo anglosajón.

## V. CONCLUSIÓN

La obra de Rawls se orienta más hacia el campo de la filosofía moral y política que a la estricta consideración de la normatividad ju-

rídica. A pesar de tal orientación, su rechazo a una consideración teleológica de la conducta humana en el coexistir social conduce, como con agudeza señaló Ricoeur, a una pretensión de racionalidad política sin el soporte de una auténtica racionalidad moral. Para ello, resulta necesario un afianzamiento en un formalismo kantiano como base del concepto procedimentalista de la justicia. Más que a una axiología jurídica y política, la visión rawlsiana pareciera buscar en lo procedimental la base de una racionalidad política que él considera intrínseca a la visión liberal del mundo y de la vida; y que, con la afirmación del pluralismo y la tolerancia, le parece puede perfectamente armonizarse con un liberalismo político en sentido estricto.

La dificultad pareciera hacerse evidente cuando los criterios ideológicos de un liberalismo político se consideran rectores de una concepción del liberalismo como *Weltanschauung*, y en el ejercicio de la función judicial el llamado *activismo judicial* busca, con abierta ideologización del derecho y de la función de los jueces, imponer forzosamente concepciones apriorísticas de los derechos fundamentales en abierta contradicción con las creencias y valores de las mayorías ciudadanas. La racionalidad política rawlsiana resulta, entonces, no sólo ignorada, sino deformada y descaradamente utilizada por los factores de oligarquías autocráticas enquistadas en los altos tribunales (cortes constitucionales, tribunales supremos), que sólo admiten concepciones de la sociedad y del derecho —y, por tanto, de la justicia— derivada o compatible con un dogmatismo que no tiene nada que ver con la racionalidad, la política o el derecho, sino con un desordenado afán de imponer la violencia de las ideas de minorías “iluminadas” a mayorías ciudadanas, que no sólo no las comparten, sino que vehementemente las rechazan.

La paradoja de Rawls pareciera mostrarse en el hecho de hacer énfasis en la justicia, virtud moral, en su dimensión social jurídico-política, pretendiendo, a la vez, evadir la construcción de —o la opción por— una concepción de la moral. Es allí donde el liberalismo práctico termina identificado con un relativismo

ético, que le obliga a buscar el posible equilibrio y la deseable armonía en una especie de coraza procedimental. Ésta resulta insuficiente —moral, política y jurídicamente— para garantizar la igualdad y la libertad que son el *telos* de su planteamiento y el soporte teórico de la racionalidad rawlsiana. Llamar liberalismo a los ropajes autoritarios tendentes al totalitarismo del *decisionismo intuicionista* del *activismo judicial* del presente, muy posiblemente hubiera sido rechazado por la buena intención de Rawls. Pero, llegados a este punto, nos movemos ya en el marco de las conjeturas. La *inclusión de los relativistas*, cuando se proyecta la teoría en la praxis, suele resultar la *exclusión de mayorías* y la aparición de un fanatismo autoritario de nuevo cuño no sólo difícil de conciliar con la democracia como forma política y como forma de vida (para usar los términos de Friedrich), sino abierta y violentamente contraria a ella.

Como ha señalado Iván Garzón Vallejo, en Rawls “el liberalismo político deviene en una cosmovisión de lo político que se extiende hasta lo civil”. Por eso, agrega, “la razón pública sólo puede ser concebida como una concepción más en el debate democrático, desvirtuándose con ello su pretensión de situarse como un dominio que permite englobar las diferentes concepciones, o como un módulo susceptible de ser superpuesto sobre todas las doctrinas comprensivas promoviendo un consenso político fundamental” (Garzón Vallejo, 2010: 63).

La búsqueda de una moralidad y una racionalidad política que sirvieran de base a un liberalismo realmente tolerante, que permitiera dar razón de la pluralidad democrática sin desviaciones autoritarias, resulta, así, en la obra de Rawls, una meta inalcanzada, justamente por el déficit señalado de filosofía y de política que hace de su *razón pública* un dogmatismo formal que, en la práctica, alienta las manifestaciones de la manipulación ideológica del derecho, típicas del neautoritarismo nada democrático del llamado *activismo judicial*.

## VI. BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, B. (1994), "Political Liberalisms", *The Journal of Philosophy*, 91 (7).
- (1997), "Liberalismos políticos", *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo* (1-2).
- BARBER, B. R. (1978), "Justifying Justice: Problems of Psychology, Politics and Measurements in Rawls", en NORMAN, Daniels *et al.* eds., *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*, Oxford, Basil Blackwell.
- CECILIA LAFUENTE, M. A. (1998), "Introducción al pensamiento de Paul Ricoeur", *Thémata, Revista de Filosofía* (19).
- COHEN, J. (2003), "John Rawls: la búsqueda de la justicia", *Letras Libres* (17).
- CRUZ PRADOS, A. (2006), *Ethos y Polis: bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Pamplona, EUNSA.
- D'AGOSTINO, F. (2007), *Filosofía del derecho*, Bogotá, Temis/Universidad de La Sabana.
- DIAB, F. (2006), "Razón pública, tolerancia y neutralidad", *Actio* (7).
- FISK, M. (1978), "History and Reason in Rawls Moral Theory", en N. D. (ed.), *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*, Oxford, Basil Oxford.
- (2004), *Bienes públicos y justicia radical*, Cali, Programa Editorial de la Universidad del Valle.
- FRIEDRICH, Carl J. (1967), *La democracia como forma política y como forma de vida*, Madrid, Tecnos.
- GARGARELLA, R. (1999), *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós.
- GARZÓN VALLEJO, I. (2010), "Los dilemas del carácter público de los argumentos filosóficos y religiosos en el liberalismo de John Rawls", *Praxis Filosófica* (30).

- GUTMANN, A. (2008), *La identidad en democracia*, Buenos Aires, Katz.
- MACINTYRE, A. (1981), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- (1990), *Three Rival Versions of Moral Enquiry (The Gifford Lectures)*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- MONTOYA LONDOÑO, M. (2011), *Ética y hermenéutica: un diálogo entre Paul Ricoeur y John Rawls*, Bogotá, Universidad de la Salle.
- NEPI, P. (2000), *Identità del soggetto morale in Taylor, Macintyre e Jonas*, Roma, Studium.
- NOZICK, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books.
- (1992), *Meditaciones sobre la vida*, Barcelona, Gedisa.
- RAWLS, J. (1985), *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1994), “La idea de una razón pública”, *Isegoría*, 5-6.
- (2001), *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*, Barcelona, Paidós.
- RICOEUR, P. (1988), “Le cercle de la demonstration”, en AUDARD, C. et al., *Individu et Justice Sociale: autour de John Rawls*, París, Edition du Seuil.
- (1995), *Le Juste I*, París, Esprit.
- (1997), *Lo Justo*, Santiago de Chile, Jurídica de Chile.
- (2000), *The Just*, Chicago, Chicago Press.
- (2001), *Le Juste II*, París, Esprit.
- RODRÍGUEZ ZEPEDA, J. (1999), “La debilidad política del liberalismo de John Rawls”, *Revista Internacional de Filosofía Política* (14).
- ROGERS, B. (27 de 11 de 2002), *Obituary John Rawls*. Recuperado el 14 de 04 de 2007, de [www.guardian.co.uk:www.guardian.co.uk/obituaries/story/0,3604,848488,00.htm](http://www.guardian.co.uk:www.guardian.co.uk/obituaries/story/0,3604,848488,00.htm)

WOLFF, R. P. (1981), *Para comprender a Rawls: una reconstrucción y una crítica de la Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.

ZAMBRANO, P. (2001), “La razón pública en Rawls”, *Anuario de Faculdade de Direito da Universidade da Coruña* (5).