

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios Con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto
Presidencial del 3 de abril de 1981



EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE “CAPACIDAD MORAL”
A “RAZÓN PÚBLICA” EN LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE
JOHN RAWLS

TESIS

Que para obtener el grado de:

MAESTRO EN FILOSOFÍA

Presenta:

GUILLERMO SOTTIL ACHUTEGUI

Director de Tesis: DR. PABLO LAZO BRIONES

Lectores: DR. CARLOS MENDIOLA MEJÍA

DR. LUIS GUERRERO MARTÍNEZ

México, D.F.

2010

ÍNDICE

PARTE I: INTRODUCCIÓN Y PLAN GENERAL DEL TRABAJO	3
1.- Semblanza biográfica.....	7
2.- Perspectiva histórica de las tendencias principales de la filosofía política en la modernidad.....	8
3.- El Concepto de maximización y de reparto.....	13
4.- La Aportación de John Rawls.....	16
5.- El estado actual de la controversia sobre la naturaleza humana	21
PARTE II: EL SISTEMA CREADO POR JOHN RAWLS	28
6.- El objetivo de Rawls.....	29
7.- El origen del problema	31
8.- Lo que Rawls deja fuera de su teoría.....	33
9.- La justicia, especificada.....	35
10.- El caso especial de la justicia, de la que Rawls se ocupa.....	37
11.- La Teoría de la Justicia, su idea principal	42
12.- La posición original.....	43
13.- Recapitulación	46
14.- Los principios de justicia	49
15.- El Primer Principio, igual libertad.....	51
16.- El segundo principio	53
17.- El principio de igualdad equitativa a las oportunidades.....	54
18.- El principio de la diferencia.....	60
19.- Los bienes primarios	63
20.- Los menos favorecidos.....	64
21.- La prioridad lexicográfica en la aplicación de los principios	66
22.- Algunas notas y observaciones	68
PARTE III: EL CAMBIO DE REQUISITOS DE ACTUACIÓN EN LA POSICIÓN ORIGINAL, EL PASO DE “CAPACIDAD MORAL” A “RAZÓN PÚBLICA”	80
23.- Génesis del liberalismo político	82
24.- La confusión contemporánea con el término <i>Liberalismo</i>	88
25.- El Planteamiento del problema	91
26.- La raíz kantiana de la justicia como equidad	92
27.- Los problemas que origina la raíz kantiana de la <i>justicia como equidad</i>	95
28.- La Solución de Rawls	99
29.- La concepción política de justicia	100
30.- El consenso traslapado	103
31.- El concepto de razón pública.....	108
32.- El papel de <i>la justicia como equidad</i> en Liberalismo Político	118
33.- El debate entre liberales y comunitaristas.....	121
34.- A manera de conclusión	123
BIBLIOGRAFÍA	135

PARTE I: INTRODUCCIÓN Y PLAN GENERAL DEL TRABAJO

*El sentido de justicia e injusticia no se
deriva de la naturaleza, surge artificial y
necesariamente, de la educación y
la inventiva humana*
David Hume¹

El principio del siglo XXI nos ofrece un panorama en donde las sociedades que adoptan un formato de “democracia liberal”² o su equivalente “democracia constitucional” (en adelante ambos sin comillas e intercambiables) han proliferado en el mundo entero³, parece que en éste siglo, ningún individuo o grupo social que libremente pueda escoger el formato de su sociedad, escoge otra manera de organizarse, particularmente alguna forma alterna que restrinja sus libertades individuales, esto los hace caer necesariamente en alguna modalidad de democracia liberal.

Dentro de los muchos aspectos y problemas presentes en las democracias liberales, que se pueden analizar y sobre los que se puede profundizar, los que a mí me interesa resaltar en este trabajo son dos: a) Las democracias liberales tienen que decidir las bases sobre las que deben organizarse y b) Las democracias liberales tienen que manejar la diversidad en los objetivos y aspiraciones de sus miembros.

¹ Cit por: Norman F. Cantor, *Twentieth Century Culture: modernism to deconstruction*, NY Berne Frankfurt Paris, Peter Lang, 1988, p. ix. Todas las traducciones del inglés en el trabajo son mías.

² En todo el trabajo he adoptado los criterios establecidos por Freedom House, ONG fundada en 1941 por Eleanor Roosevelt, que publica evaluaciones anuales del estado de libertad en todos los países del mundo y estandariza los diversos formatos que puede adoptar lo que aquí denomino “democracia liberal” que la ONG de referencia caracteriza como: sociedades con gobiernos que responden de sus acciones a su propia gente, en donde prevalece un estado de derecho y en donde las libertades de expresión asociación y creencia, así como el respeto a los derechos de minorías y de las mujeres están garantizados. Vid.:

<http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=2> [Consulta: junio de 2008].

³ Vid.: Historical data file de Freedom House, <http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=1> [Consulta en junio de 2008].

En cuanto el primer problema las alternativas abiertas a estas sociedades para seleccionar los principios sobre los que construirán sus cimientos son múltiples y las consecuencias que acarrearán las decisiones no son triviales, de ellas dependen efectos que corren hondo y profundo en las instituciones que forman a la sociedad y que afectan de manera determinante la calidad y la textura, las tonalidades, de la vida de los individuos que las toman.

Por otro lado las sociedades democráticas liberales, ni pueden ni probablemente deben, como veremos en el desarrollo del estudio, modificar frecuentemente los principios y cimientos sobre los cuales organizan sus instituciones, puesto que esto acarrea costos socioeconómicos importantes y más aun, tiene consecuencias indeseables en términos de la estabilidad de este tipo de sociedades.

Por supuesto que las sociedades y sus entornos cambian constantemente y sus instituciones deben adaptarse a estos cambios constantemente también, so pena de desaparecer por no responder a las necesidades de los individuos que las formaron, sin embargo aquí es relevante distinguir entre cambios y adaptaciones que pudiera caracterizar como de *accidentales* o *tácticos*, de forma, y cambios de los principios fundamentales sobre los cuales las instituciones fueron creadas. Las decisiones sobre los principios rectores que fundamentan a las sociedades liberales, tienen un carácter de permanencia más o menos larga. La aplicación práctica de los principios a los que me refiero, probablemente trasciende el horizonte de tiempo de varias generaciones en una sociedad, por lo tanto es de vital importancia deliberar detenida y cuidadosamente las alternativas abiertas a los ciudadanos de estas sociedades, repito, el asunto no es trivial, con seguridad éstas decisiones afectarán de manera determinante a sus vidas, las de sus hijos y nietos.

El problema, de selección de principios sobre los cuales fundamentar la organización y el funcionamiento de una sociedad democrática y liberal, se complica con b) la multiculturalidad, suficientemente difícil es ponernos de acuerdo cuando nos movemos en un entorno homogéneo, mucho más compleja la labor en un medio ambiente dispar en donde la cultura, las creencias y las interpretaciones del mundo no son similares. Nunca en la historia se ha dado el fenómeno de comunicación, migraciones y movilidad geográfica con la intensidad que la segunda mitad del siglo XX y el principio del siglo XXI presentan. Las democracias modernas son heterogéneas racial y culturalmente, la convivencia se *tiene* que dar en un marco de comunicación y convivencia civilizada, entre ciudadanos razonables que conviven para lograr los fines de la sociedad y negocian su participación, los términos de convivencia y los productos de la misma, dentro de un marco de diversidad cultural y de creencias.

Estos dos factores (la necesidad de la democracia liberal de escoger libremente las bases sobre las cuales organizarse y la multiculturalidad) conforman el telón de fondo del estudio que me ocupa en la presente tesis; de los dos problemas se ocupa el filósofo norteamericano John Rawls, el cual conforma el meollo de su trabajo de vida, alrededor de la mejor manera de organizarse en sociedad y, más delante, el de cómo acomodar la diversidad de creencias dentro de una democracia constitucional. A mi manera de ver la preocupación de John Rawls con la primera dificultad de las democracias, repitiendo, cómo organizarse, se expresa en su teoría de la justicia, de la cual como veremos más delante la capacidad moral de los individuos forma la piedra angular; con la madurez que el tiempo y la distancia otorgan bajo agudas críticas, Rawls sustituye su concepto de *capacidad moral* por el de *razón pública*, para a mi manera de ver acomodar la multiculturalidad dentro de las democracias constitucionales. Esto representa la materia y

mi ocupación en el presente trabajo, durante su desarrollo analizaré brevemente, en la primera parte, la perspectiva histórica de donde surge la democracia liberal, ubicando las dos corrientes principales que dominan el panorama político del siglo XIX y XX, pasando luego a revisar el espíritu y la trascendencia del trabajo de John Rawls, en relación a las dos tendencias descritas.

En la segunda parte trataré de describir conceptualmente la amplitud y profundidad del sistema completo de John Rawls, subrayando sus supuestos principales, los engranes de los que se ocupa y desarrolla, y los que no; para después ya con una visión de conjunto de su sistema pasar en la tercera parte a analizar y profundizar en la relevancia de la evolución del concepto de “capacidad moral” a “razón pública”, que son materia del título del trabajo y que reflejan la propuesta de Rawls para solucionar el segundo aspecto o problema de las democracias liberales que se expone al principio de éste capítulo. Pretendo resaltar que efectivamente John Rawls es, el filósofo moral y político más importante del siglo XX y una influencia definitiva en el derrotero del desarrollo de la modernidad política a partir de 1971, fecha de publicación de su obra *A Theory of Justice*⁴, describiendo su aportación y destacando que con el cambio conceptual descrito, Rawls realmente está cuestionando la lógica interna de las democracias liberales y no simplemente adaptándose a una de las muchas críticas que recibió el sistema expuesto en su citada obra.

Con el trabajo titulado *Evolución del concepto de “Capacidad Moral” a “Razón Publica” en la teoría de la justicia de John Rawls*, mi pretensión es, que al centrarme en la evolución del concepto de “capacidad moral” a “Razón Publica” en la obra de Rawls, puedo arrojar luz y describir en primer lugar, el objetivo de Rawls al abordar su obra, en

⁴ John Rawls, (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, Revised edition, 1999, (en adelante TJ).

segundo lugar el hacer una descripción concisa y clara de la estructura del sistema, del andamiaje, que Rawls construye y cómo funciona y finalmente dar una perspectiva de la evolución en el tiempo del pensamiento de Rawls en su obra completa.

1.- Semblanza biográfica

John Rawls es un filósofo norteamericano nacido en Baltimore en 1921. Hijo de un abogado autodidacta y de buena posición económica, fue educado en escuelas episcopales, realizó sus estudios de grado en la Universidad de Princeton, terminándolos en 1943. Peleó en la segunda guerra mundial, en el frente del Pacífico y después regresó a Princeton para hacer sus estudios doctorales en filosofía moral, terminando en 1950.

Sus actividades profesionales lo llevaron a Oxford en Inglaterra en donde fue influenciado por los filósofos liberales más acreditados de la época. Fue profesor en las universidades de Princeton, Cornell, Massachusetts Institute of Technology y Harvard, permaneciendo en esta última más de cuarenta años.

A Rawls se le atribuye el haber reanimado la reflexión filosófico-política, que se había estancado prácticamente desde la ilustración, durante el final del siglo XX. Como ya dije publica su primer libro en 1971, *A Theory of Justice*, cuya reflexión en artículos y conferencias había empezado veinte años antes. Cobra renombre e influencia mundial, con su concepto de justicia como equidad, *justice as fairness*, que durante y después de la década de los setentas tiene importantes repercusiones en la praxis política, baste mencionar la influencia en Latinoamérica de la denominada teología de la liberación y la opción por los pobres de finales del siglo pasado. En 1993 publica su teoría modificada en

*Political Liberalism*⁵. Es mi punto de vista en este trabajo que la pieza medular entre una obra y otra es el cambio del concepto de *capacidad moral* por el de *razón pública* y dicho cambio es la materia del presente estudio.

John Rawls muere en 2002.

2.- Perspectiva histórica de las tendencias principales de la filosofía política en la modernidad

De alguna manera desde el surgimiento de la filosofía una de las preocupaciones fundamentales de la disciplina, entre muchas otras, es definir ¿qué es el hombre?, ¿qué somos?, ¿qué y cómo es la naturaleza humana? La pregunta se puede analizar desde muchas perspectivas, pero quizá una de las más trascendentes es que de la respuesta que demos a la pregunta inicial dependerá la respuesta a la obvia primera pregunta derivada: si así somos, ¿cómo debemos vivir la vida? ¿qué es la vida buena? o mejor planteada ¿qué constituye el vivir una buena vida? La manera de vivir una vida buena o una buena vida, depende de nuestro concepto de lo que en realidad somos y teniendo una aproximación a lo que somos y a cómo debemos vivir la vida para que sea una buena vida, nos asalta la obvia segunda derivada ¿Cómo nos organizamos para que la sociedad en que vivimos, favorezca que la mayor parte de los individuos que la formamos, pueda conseguir vivir su vida bien o conseguir una buena vida?

Del razonamiento anterior se observa que de la pregunta filosófica general ¿qué somos? se deriva todo el campo de la filosofía moral o ética (¿cómo vivimos bien?) y que de ésta

⁵ John Rawls, (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, expanded edition 2005 (en adelante PL).

última se deriva todo el campo de la filosofía política ¿cómo nos organizamos para favorecer el bien vivir?

Establecida la trascendencia de la pregunta filosófica original ¿qué somos, qué es el ser humano, en qué consiste la naturaleza humana? Demos una rápida revisión del desarrollo histórico de las repuestas, que diversos filósofos han dado a partir al inicio de la modernidad.

El advenimiento de la modernidad rompe con las concepciones tradicionales del hombre. que parten de Aristóteles, para quien el bien del hombre depende de lograr los fines y propósitos que su naturaleza misma le fija como propios y pasando por el cristianismo, construido sobre las concepciones platónicas del hombre, quien es creado por Dios con cuerpo y alma y su bien es fijado a través de la revelación.

Históricamente el concepto tradicional, en la cultura occidental, es que el hombre es un agente moral que está obligado a cumplir con ciertos fines; estos fines provienen de la concepción de lo que es su propia naturaleza, el mandato de Dios o de la tradición, esto se traduce en las obligaciones derivadas de su afiliación o pertenencia a grupos sociales como familia, pueblo, nación, cultura o tradición⁶. La modernidad rompe con esto y establece al hombre como un agente moral libre e independiente para decidir su propia concepción del bien basado en su razón. Libre para decidir en qué consiste su bien, sin restricciones debidas a su raza, sexo, condición social o cualquier otra filiación. La modernidad y el reconocimiento de la libertad del hombre no cambia el orden lógico de las preguntas filosóficas a las que nos hemos referido, sin embargo el problema se establece cuando surgen diversas explicaciones, dos principales, de lo que constituye a la naturaleza humana

⁶ Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge Massachusetts, Cambridge University Press, segunda edición, 1998, p. 187.

y sus características. Curiosamente los proponentes de las dos teorías principales, que desarrollaré más adelante, se remiten a tiempos míticos, a una posición originaria en donde el hombre, libre de influencias civilizatorias muestra su naturaleza real, sus verdaderos colores por decirlo de alguna manera, de aquí parten las diferentes teorías.

La primera versión de la teoría original descrita en el párrafo anterior la emite Thomas Hobbes en su obra *Leviathan*⁷ quien expone su posición como sigue:

Por lo tanto es manifiesto, que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los mantenga a todos en un estado de admiración, reverencia y contención, permanecen en una condición que se llama guerra; y este estado de guerra es entre todo hombre y todos los hombres...

En esta condición no hay lugar para la industria [trabajo productivo], porque el fruto de ella es incierto: y consecuentemente no hay cultura sobre la tierra; no hay navegación, no se usan materias primas que se importen por mar [éste hombre es inglés]; no hay edificios espaciosos; no hay máquinas e instrumentos que ayuden a mover y remover materiales para los que se requiere mucha fuerza; no hay conocimiento acumulado sobre la faz de la tierra; no se lleva cuenta del tiempo; no hay arte; no hay letras; no hay sociedad y lo peor de todo, lo que si hay, es miedo perpetuo y peligro de una muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, cruel, brutal y corta^{8,9}.

De la dramática descripción anterior, se desprende una concepción de la naturaleza humana en donde instintivamente el hombre busca su supervivencia y su beneficio a costa

⁷ Thomas Hobbes, (1651), *Leviathan*, New York, Oxford University Press, 1957.

⁸ Thomas Hobbes, Op.cit., cit. por Steven Pinker, *The Blank Slate*, New York, Viking Penguin Putnam, 2002, p. 7.

⁹ Mis comentarios y aclaraciones están entre corchetes [] siempre.

de lo que sea; su instinto natural, inmutable, naturalmente bruto, egoísta y cruel, es guerrear para conseguir y defender lo que quiere.

Hobbes propone que la única manera de escapar de esta ruin existencia, es el voluntariamente someter la autonomía del individuo a la soberanía de una persona o una asamblea que ejercite el monopolio de la violencia en la sociedad, en efecto, sometiendo al hombre a un estado de derecho. Hobbes llama al monopolio de la violencia Leviathan, el nombre hebreo del monstruo marino sometido por Yaweh en la creación del mundo.

La posición antagónica la defiende Rousseau, cien años después y aparece en muchos de sus escritos, principalmente en su novela *Emile*¹⁰, popularmente se conoce como el concepto del “salvaje noble”, concepto que originalmente propone John Dryden en 1670 en su obra *The Conquest of Granada*¹¹; esta noción se origina por los conquistadores y colonizadores europeos de la época, en 1755 Rousseau escribió el siguiente párrafo:

Tantos autores han desaseadamente concluido, que el hombre es naturalmente cruel y que requiere de un sistema policíaco permanente para poder ser contenido; cuando en realidad nada puede ser más dócil que él en su estado primitivo, cuando se le compara en igualdad de circunstancias con la estupidez de brutos y al pernicioso buen juicio del hombre civilizado...

Entre más reflexionamos en éste estado [natural, primitivo], más convencidos estaremos que entre menos haya estado el hombre, sujeto a revoluciones, mejor para él y que nada lo hubiera sacado de éste estado más que un accidente casi fatal, que por el bien público nunca debería de haber pasado. El ejemplo de salvajes, la mayoría de los cuales han sido encontrados en ésta condición, parece confirmar que la humanidad fue creada para permanecer en ella, que ésta condición representa la verdadera juventud

¹⁰ Jean Jacques Rousseau, (1762), *Emile*, New York, Basic Books, 1979.

¹¹ Citado en Steven Pinker, op. cit. nota 6, p. 6.

del mundo, y que todas las subsecuentes mejoras han sido sólo tantos pasos aparentemente hacia la perfección de los individuos, pero de hecho, hacia la decrepitud de la especie ¹²

Para Rousseau la civilización es un “accidente casi fatal” para el hombre, la naturaleza del hombre es una argamasa básicamente virtuosa que la sociedad mal-moldea, la naturaleza del hombre es mutable, la cambia la sociedad, si el hombre es básicamente bueno no necesitamos un Leviathan, si el hombre que observamos en la práctica no responde a nuestros ideales de comportamiento y desarrollo, lo que hay que hacer es cambiar a la sociedad que lo moldeo, para que lo moldee mejor.

Las dos posturas no pueden ser más antagónicas y de ellas se desprende todo el desarrollo político desde las revoluciones americana (1776) y francesa (1789) hasta nuestros días en los principios del siglo XXI.

Hobbes influye a sus coterráneos ingleses, motores de la revolución industrial y del capitalismo original, John Locke y David Ricardo, las consecuencias lógicas de sus postulados, derivadas por sus seguidores, son una visión del hombre libre para perseguir lo que él mismo define como su propio bien dentro de un marco de derechos individuales, solamente restringido por los derechos iguales de los demás y la sesión del ejercicio de la violencia al estado, que ejerciéndola vigila el estricto cumplimiento del estado de derecho protegiendo los derechos de todos por igual.

¹² Jean Jacques Rousseau, (1755), *Discourse upon the origin and foundation of inequality among mankind*, New York, Oxford University Press, 1994, pp. 61-62, citado en Steven Pinker, op. cit. nota 6, pp.6-7.

El hombre tiene una naturaleza inmutable, por mala que sea así es y esa naturaleza le otorga una dignidad acreedora de derechos tan amplios que sólo pueden ser restringidos por los mismos derechos de los demás.

Los seguidores de Rousseau, parten de supuestos y premisas totalmente diferentes, la naturaleza humana es una “tabula rasa”, una argamasa moldeable que nace en sociedad y de donde adquiere su dignidad como hombre y sus derechos, que no son sino aquellos que le otorga la misma sociedad de la que adquiere su dignidad. Debemos de construir buenas sociedades que reconozcan la gran responsabilidad que tienen como formadoras de hombres. Todo el argumento requiere de que “alguien” defina cual es el ideal de hombre al que debe aplicarse el esfuerzo de la sociedad, para luego poder construir la sociedad necesaria para moldear a los hombres de acuerdo con el ideal.

Dependiendo de la concepción de si el hombre es de naturaleza egoísta o generosa, de si la naturaleza humana es moldeable o sólo fue, es y será la misma siempre, el modernismo construye edificios morales y políticos completamente diferentes, que divergen cada vez más a medida que los argumentos avanzan, se sofistican y se vuelven más complicados.

3.- El Concepto de maximización y de reparto

Ilustres pensadores y filósofos se han adherido a ambas teorías, en la teoría que representa Hobbes tenemos a Locke, Hume, Smith, Bentham entre otros, por el otro lado se adhieren a la teoría que representa Rousseau: Hegel, Marx, Durkheim, Webber, Kroeber y Claude Lévi-Strauss.

Es curioso que ambas tendencias utilicen la metáfora del “contrato social” para explicar sus teorías, Rousseau escribió un libro que lleva éste título¹³, la diferencia es que en Hobbes el hombre subordina *una parte*, el monopolio de la violencia, de su soberanía y sus derechos naturales al estado, lo que existe son individuos, hombres y mujeres de carne y hueso, el estado y la sociedad son conceptualizaciones que sirven al individuo. En Rousseau, por el contrario el hombre somete, a través de dicho contrato, *su soberanía completa*, al estado y la sociedad es un supraorganismo en donde el individuo es sólo una de las muchas partes que lo integran.

Los contratos tienen un objetivo, se hacen para lograr algo, en términos legales lo que se pretende lograr se denomina *prestación* y al pago por lo que se logra se denomina *contraprestación*. En ambas teorías la contraprestación es en términos de soberanía individual y la diferencia es sólo de grado, pero en términos de prestaciones, de lo que se pretende lograr, de las prestaciones, las teorías divergen radicalmente:

La visión hobbesiana, del hombre egoísta por naturaleza inmutable, en donde el derecho es primero que el bien a lograr por la sociedad, naturalmente deriva en que la misión de la sociedad es maximizar la utilidad generada por ella. A este criterio, sobre los que se cimientan las instituciones sociales y la sociedad misma, se denomina comúnmente “utilitarismo”, porque busca maximizar el beneficio, la “utilidad”, generada por la sociedad.

La visión de los seguidores de Rousseau, del salvaje noble cuya naturaleza puede ser moldeada, formando un ethos, en donde el bien a lograr por la sociedad es primero que el derecho, naturalmente deriva en que la misión de la sociedad es crear sociedades y

¹³ Jean Jacques Rousseau, (1762), *El Contrato Social*, Madrid, Espasa Calpe, 2007.

hombres apegados a un ideal, como quiera que sea definido; y en general se preocupan por la eliminación de diferencias sociales que consideran como originadoras de malestar en el hombre.

Las consecuencias de las divergentes concepciones de la naturaleza humana primero derraman en la definición de lo que se quiere lograr, pero esto a su vez derrama y nos deja en la mesa de discusión un problema derivado: una vez que logremos, total o parcialmente, lo que pretendemos lograr en la sociedad ¿cómo lo repartimos entre los miembros de la sociedad?

En la visión hobbesiana la lógica de respuesta a la interrogante es como sigue: en aras a sobrevivir el hombre se asocia bajo la lógica de un contrato social en donde tomando en cuenta que es por naturaleza egoísta y violento, cede el ejercicio de la violencia a un poder central que se compromete a protegerlo y a dejarlo libre para perseguir el bien que más le convenga, con la única limitante de no infringir los iguales derechos de los demás miembros de la sociedad.

Como cada miembro de la sociedad queda en libertad de perseguir su propio bien, la sociedad sólo se ocupará consecuentemente de establecer las condiciones para que la sociedad en conjunto maximice las utilidades de la misma y como cada miembro es libre de buscar lo que quiera y de invertir sus talentos naturales y su esfuerzo de la manera que crea conveniente, la sociedad no se tiene que ocupar del problema de reparto.

Las diferencias que se creen en el tiempo son producto de un cúmulo de factores fuera del control de la sociedad y bajo control o de la naturaleza (por ejemplo en el caso de talentos naturales como la inteligencia o la fuerza) o de los individuos miembros de la sociedad (como por ejemplo el esfuerzo individual y la disciplina). Justicia es organizar a la sociedad de tal manera que la utilidad generada por ella sea la máxima posible.

En el caso de Rousseau y sus adherentes la lógica es como sigue: el hombre solo no existe, se da solo en sociedad, en donde la historia nos dice que quizás por inexperiencia, ha tomado, la sociedad ha tomado caminos equivocados que han corrompido la bondad y el equilibrio interno del hombre, por lo que es necesario que la humanidad se reagrupe bajo la lógica de un contrato social en donde el individuo ceda su soberanía en aras a que la sociedad modifique las bases de organización y formación de hombres y mujeres para hacerlas consistentes con la naturaleza generosa y cooperativa del hombre.

Como el hombre ha cedido su soberanía y todos han aportado por igual (básicamente su soberanía), los productos generados por la sociedad se reparten por igual entre sus miembros. Justicia es un reparto igualitario entre los miembros de la sociedad.

Como se puede observar las diferencias son claras y por espacio de más de doscientos años ambas teorías se han puesto en práctica conservando sus diferencias teóricas a través del tiempo. En medio de ésta polarización es donde irrumpe John Rawls y ofrece su aportación.

4.- La Aportación de John Rawls

Considerado por muchos como el filósofo moral y político más importante del siglo XX, John Rawls se inserta en medio de la controversia, descrita en la sección anterior, en las palabras de John Rawls:

El curso del pensamiento democrático durante los pasados doscientos años más o menos, dejan claro que no hay un acuerdo sobre la manera en que las instituciones básicas de una democracia constitucional, deben ser organizadas si ellas han de especificar y asegurar los derechos y libertades básicos de los ciudadanos y responder a las demandas de una igualdad democrática cuando los ciudadanos son concebidos como personas libres e iguales....Existe un desacuerdo profundo sobre cómo, los

valores de libertad e igualdad son realizados de la mejor manera dentro de la estructura básica de la sociedad. Para simplificar, podemos pensar sobre este desacuerdo dentro de la tradición asociada con Locke, que le da un peso superior a lo que Constant [14] llamó “las libertades de los modernos”, libertad de pensamiento y conciencia, ciertos derechos de las personas y el de propiedad y el estado de derecho y [por otro lado] la tradición asociada con Rousseau, que le da mayor peso a lo que Constant llamó “las libertades de los antiguos”, la igualdad de libertades [de participación] políticas y de valores de la vida pública. Esto es un contraste estilizado e históricamente incorrecto pero sirve para fijar ideas. La justicia como equidad trata de arbitrar entre estas dos tradiciones contendientes, primero proponiendo dos principios de justicia que sirvan de orientación sobre cómo las instituciones básicas van a realizar los valores de libertad e igualdad y segundo especificando un punto de vista desde donde estos principios pueden verse como más apropiados que otros principios de justicia, conocidos, a la naturaleza de ciudadanos demócratas vistos como personas libres e iguales. ¿qué quiere decir, ver a los ciudadanos como personas libres e iguales? es desde luego, una cuestión fundamental que se explorará en las secciones siguientes. Lo que debe mostrarse es que a ciertos arreglos de la estructura básica, ciertas formas institucionales, son más apropiadas para realizar los valores de libertad e igualdad, cuando los ciudadanos son concebidos como personas con esas mismas características, esto es (brevemente) como poseedores de los poderes indispensables de una personalidad moral que les permite participar en la sociedad, vista como un sistema de cooperación equitativa para lograr ventaja mutua¹⁵

¹⁴ Rawls se refiere a Benjamin Constant, pensador suizo, político en Francia (n.1767-m.1830), pero no lo aclara en el texto.

¹⁵ John Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3 (summer 1985), pp. 223-251, nota 2, (en adelante JFPNM).

La exposición anterior está construida para maximizar el contraste entre las posturas con objeto de clarificar el argumento. Deseo expresar con amplitud que históricamente y en la praxis política es raro encontrar uno de estos extremos, lo común es que entre los dos se den una serie de matices que no siempre son fáciles de clasificar con precisión, sin embargo lo que sí se puede en la mayoría de los casos es identificar si un sistema político se inclina en la mayoría o en sus principales características por la alternativa a) o por la b). Estas dos tendencias políticas han estado en práctica, como ya dije por más de doscientos años sin que, hasta la aparición de John Rawls, hubiera habido un esfuerzo de sincretismo serio que intentara juntar y aplicar lo positivo de ambas teorías.

Claramente los sincretismos obligan a tomar decisiones, lo complicado es llegar a un sistema coherente que fundamente y justifique los razonamientos que respaldan las decisiones que se favorecen.

Esto es precisamente lo que, en mi opinión, hace John Rawls con la filosofía política, lo que representa el único avance serio desde la ilustración, en el tema. Evidentemente tenemos pensadores que avanzan una u otra teoría durante los siglos XIX y XX pero generalmente nos presentan variaciones sobre un mismo tema, la contribución de Rawls es original.

Rawls expresa la importancia del concepto de justicia en términos comparativos y dice: “La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad la es de los sistemas de pensamiento”¹⁶ y con esto trae a primer plano el uso de los calificativos “justo” e “injusto” aplicados no sólo a actos individuales y a legislaciones específicas sino a

¹⁶ John Rawls, op. cit. TJ, p.3.

sociedades enteras y a sistemas económicos¹⁷, lo cual constituye una desviación radical de la costumbre antes de Rawls. Ciertamente Rawls no se ocupa de desarrollar una teoría de la justicia dentro de un sistema socialista propiamente dicho, Rawls ignora y deshecha las teorías relacionadas con el inciso b), arriba, y se concentra en construir una concepción filosófica para desarrollar las democracias constitucionales a través de su *justicia como equidad*¹⁸. La consecuencia de esto es que su teoría se inscriba entre el utilitarismo en un extremo y el intuicionismo en otro¹⁹, que han sido las teorías que han guiado los sistemas de cooperación social democráticos y constitucionales, en los últimos doscientos años.

Otra innovación en el sistema de la teoría de la justicia que Rawls nos ofrece, es el considerar al sistema económico a la par del sistema político. Rawls separa claramente los dos sistemas y reconoce la enorme influencia de los sistemas económicos y sus partes tienen sobre los matices y tesituras de la vida de los individuos y resalta la responsabilidad que tiene el estado y la sociedad en su conjunto sobre esos efectos. Con anterioridad a Rawls la discusión se había centrado en las estructuras políticas de la sociedad y el ejercicio del poder y aunque el tema económico se abordaba, raramente se profundizaba. A partir de Rawls, el tema económico es reconocido como un factor a la par de importante que el político, dentro de la filosofía política y la concepción de justicia y su aplicación se amplían considerablemente.

John Rawls es un filósofo político que se declara claramente seguidor de las teorías liberales, la descrita en el inciso a) arriba, sin embargo su intención con la construcción del concepto de *justicia como equidad* es “el generalizar y llevar a un nivel superior de

¹⁷Thomas Nagel, “Rawls and Liberalism”, *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman Ed., New York, Cambridge University Press, 2003, p.63. Su artículo, influye todo mi argumento sobre la contribución de Rawls en esta sección.

¹⁸ John Rawls, op.cit. TJ, p. xi.

¹⁹ idem. p. 3. (1971).

abstracción, la teoría tradicional del contrato social”²⁰ y reconociendo que las teorías basadas en b) que podría denominar sociales han perdido popularidad en la praxis²¹ explica que más que tratar de falsear ésta teoría, descrita en b) arriba, su objetivo principal es ofrecer una alternativa razonada y viable al utilitarismo, que en la segunda mitad del siglo XX y hasta nuestros días, es el sistema de mayor influencia en la manera como las sociedades toman decisiones²².

El criterio de Rawls para sostener la bondad de una alternativa al utilitarismo es que aparte de la dificultad de obtener una definición práctica de “utilidad” y de la sobre simplificación que los promedios nos fuerzan a aplicar en el reparto de la mencionada “utilidad”, los resultados observados en la práctica indican que ante la inconformidad con los resultados de las políticas utilitaristas, las sociedades se han visto forzadas a escoger variaciones del extremo denominado intuicionismo moral²³ lo cual sólo ha contribuido a pecar por exceso o defecto y a polarizar la controversia.

El concepto de *justicia como equidad* desarrollado en la teoría de la justicia de Rawls nos ofrece, en efecto, una nueva alternativa que expresa la *mejor manera*, desde un punto de vista moral kantiano, para organizar una democracia constitucional cuyos ciudadanos son considerados libres e iguales; léase el principio de que el derecho de las personas tiene prioridad sobre el bien de la sociedad, pero influenciado con los conceptos de equidad social y política desarrollados en la tradición socialista europea continental, en contra de un utilitarismo a ultranza.

²⁰ John Rawls, Op. cit. TJ, p.3.

²¹ Ver notas 2 y 3.

²² John Rawls, Op. cit. TJ, p. xvii.

²³ *Vid.* nota 33.

Finalmente la teoría de la justicia que busca hacer expresas las consecuencias de una concepción de la *justicia como equidad*, parte y se ve envuelta en el impulso original del liberalismo que lo separa de las teorías expuestas por Hobbes. Este impulso, defendido por Locke y Kant y que es el concepto de la soberanía moral de cada individuo, otra vez el derecho individual antes del bien, implica limitaciones a el ejercicio del legítimo poder del estado en aras a proteger las libertades de expresión, de culto, de asociación, a la propiedad privada y de conducir una vida privada lejos del escrutinio del estado, entre otras.

Éste es el legado y la importancia del trabajo de John Rawls, que examinaremos con detenimiento en las secciones siguientes y que pretendo develar al resaltar la evolución del concepto de *capacidad moral a razón pública* en la obra de Rawls.

5.- El estado actual de la controversia sobre la naturaleza humana

El tema de este estudio es analizar la teoría de la justicia de John Rawls y profundizar en el cambio de un elemento técnico en su sistema: *la capacidad moral* y las implicaciones que esto tiene. Sin embargo he creído necesario el describir los orígenes de la filosofía política moderna para poder inscribir a Rawls en un plano de geometría política, que nos haga ubicarlo claramente en términos comprensibles para el no especialista y de eso me ocupé arriba.

También creo necesario el hacer un juicio crítico, sobre las tendencias descritas, la que sigue a Hobbes-Locke y la que sigue a Rousseau, porque reconociendo que el mundo cambió de una manera radical con el advenimiento del modernismo, la ilustración, la revolución industrial y las revoluciones americana y francesa, el teatro del desarrollo de esos cambios en la praxis económica y política se da durante el siglo XIX y el siglo XX. El

mundo se divide en los dos bandos que describo, la mano en la praxis la lleva Hobbes, no como resultado de un análisis sesudo sino como consecuencia del abandono de un mundo rural y feudal y la atropellada llegada de la revolución industrial, que trae como consecuencia una manera de ser y actuar en sociedad, que ha sido llamada capitalismo y que rigiéndose por “la mano invisible del libre mercado”²⁴, favorece un esquema democrático también de libertad.

Esta situación se convierte en el ethos del mundo occidental de 1800 a la fecha. El sistema no es perfecto, al contrario, está lleno de injusticia, desigualdad, miseria y sufrimiento (que sin embargo son menores que las injusticias, desigualdades, miserias y sufrimientos, de la humanidad antes del advenimiento de la revolución industrial y sus consecuencias económicas y políticas²⁵). La hegemonía del capitalismo es contestada desde el inicio, ya en el primer tercio del siglo XIX Hegel desarrolla las semillas de Rousseau, sobre la sociedad y su ethos cultural, como este inconsciente colectivo autónomo que busca auto-actualizarse; a Hegel lo sigue Marx, quien basado en la dialéctica hegeliana explica el ethos de la humanidad como la omnipresente necesidad de cubrir sus carencias materiales. El marxismo se convierte en la manera institucional de criticar al capitalismo de la segunda mitad del siglo XIX hasta nuestros días.

El capitalismo tiene como dije, muchos defectos y solapa injusticias que indudablemente afectan emocionalmente más, a la gente que tiene más inteligencia y sensibilidad y que además están en posición de ser oídos e influir sobre el sistema económico, estando fuera del sistema; en efecto desde el siglo XIX la comunidad científica

²⁴ Adam Smith, (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, New York, Bantam Classics Paperback, 2003.

²⁵ William J. Bernstein, *The Birth of Plenty*, New York, McGraw-Hill, 2004, p. 18.

y la académica adoptó como teoría oficial sobre la naturaleza humana a el salvaje noble y la concepción de que modificando a la sociedad, cambiaremos el ethos de la humanidad²⁶.

Ya no estamos en el siglo XIX, una cosa es criticar al capitalismo y otra tener un juicio claro sobre la existencia o no de una naturaleza humana, cuya repercusión política es materia de este estudio. Por esto creo necesario hacer una digresión, para explorar lo que el transcurso de la historia y el desarrollo de la filosofía y la ciencia en los últimos 200 años, nos dicen.

Las preguntas que pretendo explorar y cuyas respuestas considero cruciales para cualquier sociedad que aspire a organizarse con algún grado de coherencia, son: ¿existe una naturaleza humana como tal, tiene el hombre una manera de ser? y ¿si existe, es la naturaleza humana una argamasa moldeable o es inmutable? Para exponer el argumento pretendo seguir tres criterios: a) El primero será un criterio histórico b) El segundo será un criterio artístico y c) El tercero será un criterio psico-biológico.²⁷

Por lo que respecta al criterio histórico, la visión hobbesiana es sin lugar a dudas ratificada por una revisión casual de la historia de la humanidad, que podríamos caracterizar como una sucesión de guerras de todos tamaños y duraciones. Los conflictos humanos en donde se recurre a la violencia para solucionar impulsos egoístas entre individuos, familias, pueblos, ciudades y naciones, no escasean.

La teoría que se inclina hacia el papel de la sociedad como educadora y formadora de las características del ser humano, nos brinda notables ejemplos históricos que la falsean:

²⁶ Steven Pinker, Op. cit., p. 6.

²⁷ Para todo el desarrollo de mi análisis crítico en esta sección, me he basado en las teorías expuestas por el psicólogo experimental Steven Pinker y su obra *The Blank Slate* citada arriba. Pinker, nacido en 1954, es canadiense, doctorado en Harvard y ha sido profesor en la Universidad de California, Santa Barbara, Stanford, MIT y actualmente en Harvard. Sus investigaciones sobre biogenética, socio-biología, neurociencia y el lenguaje en general, le han dado renombre global. Ver: http://en.wikipedia.org/wiki/Steven_Pinker , [consultada el 25 de junio de 2008].

desde la revolución francesa, pasando por la rusa y la china, cuyo régimen dura hasta nuestros días junto con el de la cubana, observamos resultados similares, estas revoluciones generan una sucesión más o menos prolongada de líderes absolutos, que intentan modificar a la sociedad para que pueda reeducar al hombre, generalmente tienen varias generaciones de niños y escuelas de todo tipo, para realizar su experimento. Lo que se observa es que, los hombres y mujeres de la revolución no son distintos en su ethos a los previamente existentes, es más, cuando la revolución fracasa, los hombres surgidos de la revolución reversionan a un estado pre-revolucionario, aun que éste estado sea desconocido por varias generaciones que vivieron, crecieron y fueron educadas dentro de la revolución. Parece ser que bajo el lente de la historia la teoría hobbesiana se acerca más a la realidad.

Ocupémonos ahora del criterio artístico. El artista nos señala y nos muestra lo universal e intemporal en los hombres y mujeres que transitamos por este mundo; nos enseña aspectos claros de una naturaleza humana a-cultural, intemporal y ostensiblemente inmutable, de otro modo, si el hombre fuera moldeado completamente por la sociedad, el arte y su apreciación sería estrictamente local y temporal, cuando el fenómeno corriente es lo opuesto.

Sobre teoría literaria se ha escrito mucho, pero quizá uno de los factores en donde haya menos controversia es que en las grandes obras de literatura, aunque los sucesos y vicisitudes por los que pasan los personajes y los personajes mismos son particulares, nos remiten a experiencias, sentimientos y reacciones universales, con los que todos o por lo menos una mayoría conspicua, nos identificamos. Las grandes obras literarias trascienden la temporalidad, la geografía, la cultura y a los personajes mismos que las protagonizan. El viaje y las tribulaciones de Ulises, no son de Ulises son de todos nosotros. Los sentimientos de angustia y de indecisión, de lealtad y culpa por la transgresión que nos

inspira Antígona, hace que ésta tragedia haya sido puesta en escena por más de dos mil años, no sabemos cómo pronunciar el griego antiguo y sin embargo entendemos los sentimientos más íntimos de Antígona. Los sentimientos de odio, amor, entrega, egoísmo y generosidad que nos regalan los personajes de Shakespeare, apelan y hacen vibrar fibras comunes a los ingleses del siglo XVII y a los japoneses del XX. Lo mismo pasa con el cine, el teatro, la música, la fotografía, la arquitectura, los ejemplos pueden ser muchos. El arte nos remite a aspectos comunes constitutivos de lo que es la naturaleza humana. Su trascendencia temporal y cultural confirma su inmutabilidad y su independencia de modas y tendencias, lo que es más, uno de los criterios de juicio para calificar la “calidad” del arte ante el cual comparecemos, es precisamente su atemporalidad y transculturalidad. Parece ser que el criterio artístico confirma la teoría hobbesiana y niega la teoría representada por Rousseau que haría al arte temporal y dependiente de culturas diversas, apreciado o no por los hombres diferentes producidos por sociedades y tiempos diferentes.

En tercer lugar, el desarrollo del criterio psico-biológico, es una tarea multidisciplinaria enorme, implica una verdadera historia reciente de los adelantos en múltiples ramas de la psicología y la biología, que caen fuera del interés de este estudio, sin embargo para efectos de lo que nos ocupa me referiré sólo a el argumento principal, que puedo expresar como sigue: los últimos adelantos de la biología y sus ramas establecen firme, una sólida relación entre la generación de los procesos de pensamiento y básicamente el sistema nervioso central, el cerebro y sus componentes. Lo importante no es el hecho mismo, sino que las derivadas de estos descubrimientos son enormes, entre otras y de manera principal, el hecho de que si los fenómenos mentales tienen raíces y conexiones físicas, están sujetos a las leyes que rigen el funcionamiento de lo físico-biológico, entre otras a las leyes de la evolución darwiniana y sus consecuencias genéticas, lo que implica que efectivamente

existe una manera de ser propia del ser-humano, que la naturaleza humana existe. Por otro lado si, por lo menos en parte, la naturaleza humana es genética, también para efectos prácticos en términos de tiempo, a escala humana, ésta naturaleza es inmutable, cambia de miles en miles de años. Esto es un duro golpe a la ingeniería social y desacredita la teoría de la tabula rasa.

La liga entre la generación de los procesos mentales y la biología no es consecuencia de un sólo descubrimiento o de una sola línea de investigación, ni siquiera de una sola disciplina, sino que múltiples líneas de investigación hechas por especialistas en diversos campos, apuntan hacia las conclusiones descritas arriba: lo mismo investigaciones epistemológicas que investigaciones antropológicas y psicológicas nos dicen que categorías de comportamiento comunes a todas las culturas, por ejemplo ciertas supersticiones, tabúes, costumbres matrimoniales, etc., varían en forma y ésta tiene que ser aprendida, pero los mecanismos que las generan parece ser que son innatos y universales²⁸. Mecanismos mentales universales pueden ser la base de variaciones superficiales en expresiones culturales, distintas en forma e iguales en esencia.

Sin embargo no hay nada nuevo bajo el sol y lo que está descubriendo la biología ya había sido implicado por ejemplo por Kant, cuando correctamente identifica la dependencia y sujeción de nuestra concepción de la “realidad” a nuestro aparato sensorial. Si tuviéramos visión de rayos X, como el superhombre de caricatura, conceptualizaríamos el mundo que nos rodea de manera completamente diferente de lo que lo hacemos. También Leibniz lo intuía e implicaba ya en 1768 cuando siguiendo a Aristóteles nos dice “No hay nada en el intelecto que no esté primero en los sentidos...excepto el intelecto

²⁸ Steven Pinker, Op. cit., p. 39.

mismo”²⁹, la neurociencia, la epistemología biológica, la genética del comportamiento, la psicología evolutiva y la filogenética (genética del lenguaje), todas apuntan a que el hombre tiene una naturaleza, un ethos y que ésta naturaleza es heredada genéticamente.

Parece ser que el tercer criterio es vindicatorio de Hobbes y condenatorio para Rousseau.

El mundo actual cambia mucho y muy rápido, muchos de los filósofos, científicos y académicos de la actualidad fueron educados en un ambiente en donde el salvaje noble y la tabula rasa, eran dogmas de fe decimonónica y eso aprendieron, esto no parece ser buena ciencia al día de hoy. Para efectos de éste estudio las consecuencias políticas de ésta teoría parecen ser obsoletas y los nuevos descubrimientos científicos parecen reforzar la hegemonía del liberalismo político que prevalece en el mundo de hoy, como vimos al principio de esta primera parte.

²⁹Gottfried W. Leibniz, (1768), *New Essays on Human Understanding*, New York, Cambridge University press, 1996, libro II, p.111, cit. por Pinker, Op. cit., p. 34.

PARTE II: EL SISTEMA CREADO POR JOHN RAWLS

La parte II del presente trabajo pretende tratar de contestar las preguntas ¿qué fue lo que realmente hizo John Rawls? ¿en qué consiste su contribución? ¿cómo podemos describir concisamente el sistema expuesto en su obra “*A Theory of Justice*”? El proceso tiene por objeto evidente el entender el sistema de Rawls, pero la explicación en este trabajo implica no solo entender el sistema sino resaltar la parte, en mi opinión central, que requiere de los ciudadanos participantes una capacidad moral. El intentar contestar estas preguntas requiere también forzosamente de un ejercicio personal de interpretación que está expuesto a ser juzgado y a formar parte de controversias al ser analizado bajo distintos puntos de vista. Sin embargo lo que defiendo es que dada la metodología seguida por John Rawls, a quien sin temor a equivocarme puedo inscribir dentro de la corriente de la filosofía analítica, la labor interpretativa se ve francamente facilitada puesto que el filósofo minuciosamente describe cuáles son las pretensiones de su obra y se dedica a un cuidadoso esfuerzo de definición. Esto reduce los márgenes de las posibles controversias y facilita como ya dije, mi trabajo.

En ésta segunda parte de la tesis, lo que se pretende lograr es obtener una visión esquemática general, simplificada y concisa de la teoría de la justicia expuesta por Rawls, dejando en claro de qué se ocupa y que deja fuera de su sistema. Es necesario destacar cuáles son los elementos de su engranaje y cómo interactúan unos con otros ya que en la tercera parte pretendo analizar cuáles son los efectos, en el sistema mencionado, de cambiar alguno de los conceptos clave del susodicho sistema, de la teoría de la justicia de John Rawls.

Me parece necesario aclarar y subrayar que la contribución de esta segunda parte es la obtención de una visión general y no el agotar, comentar exhaustivamente o repetir los razonamientos y argumentos con los que Rawls pretende justificar todos los elementos de su teoría y que expone sustantivamente en el cuerpo de la obra mencionada. Esto acota el alcance de esta segunda parte de manera importante. Expuestas las aclaraciones mencionadas procedo a dar mis respuestas a las preguntas de ésta segunda parte.

6.- El objetivo de Rawls

En el prefacio de “*A Theory of Justice*” y de su versión revisada³⁰, Rawls nos ofrece sus objetivos y motivaciones. Comienza describiendo cómo su observación es que el corpus sustantivo de la filosofía moral moderna está basado en alguna variante de la teoría del utilitarismo³¹ y como en su visión, ésta teoría no nos da elementos para poder derivar cimientos sobre los cuales justificar sólidamente las libertades y los derechos básicos de las personas, lo cual es de primordial importancia para poder fundamentar la existencia de instituciones democráticas que finalmente conforman a las democracias liberales que describí al inicio del trabajo³² y que son la forma más difundida de gobierno en la actualidad.

En esencia, Rawls está convencido de que el utilitarismo de Hume, Adam Smith, Bentham y Stewart Mill, no sustenta conceptualmente a una sociedad formada por ciudadanos libres y con derechos iguales. En mi opinión lo que dice Rawls, es que existe una contradicción en los postulados teóricos del utilitarismo y que éstos surgen de un contrato social en donde ciudadanos libres e iguales de raíz, entran en un convenio en

³⁰ John Rawls, Op. cit. TJ, p. xi, xvii y xviii.

³¹ Para efectos de este trabajo el utilitarismo puede ser descrito como aquella teoría que defiende que las actividades sociales deben de ser guiadas por el objetivo de maximizar la “utilidad” total de la sociedad. En donde “utilidad” puede describirse alternativamente como bienestar.

³² Notas 2 y 3.

donde a partir del momento del acuerdo, son desiguales. Según Rawls, la maximización de la utilidad no toma en cuenta una concepción de justicia adecuada y ante esta carencia del utilitarismo, el corpus de la filosofía moral moderna no ha podido enfrentarlo con un desarrollo integral y sistemático de doctrina moral, que ofrezca una alternativa, sino que el utilitarismo ha sido atacado sólo en detalles, moderado con notas de intuicionismo moral³³ y no comprensivamente, por lo que básicamente ha permanecido incólume.

Lo que busca Rawls, nada más y nada menos, es revolucionar los cimientos conceptuales sobre los que se construyen los principios que ordenan el funcionamiento político de las democracias liberales. En sus palabras:

...justicia como equidad tiene como intención una concepción política de la justicia. Mientras que una concepción política de la justicia es, desde luego, una concepción moral, es una concepción moral trabajada para un tipo especial de temas, específicamente, para temas políticos, sociales e instituciones económicas. En particular la justicia como equidad está enmarcada para aplicar a lo que yo he llamado la estructura básica de una sociedad constitucional moderna...

Por esta estructura, quiero decir las principales instituciones políticas, sociales y económicas de este tipo de sociedades y cómo se ensamblan y trabajan conjuntamente como un sistema unificado de cooperación social. En todo caso, [el cuestionar] si la justicia como equidad puede extenderse como una concepción política general para

³³ Rawls le dedica la sección 7 en su obra TJ, a describir y ejemplificar los conceptos del intuicionismo, mi opinión es que sale fuera del alcance de mi trabajo y en particular el desarrollo de esta segunda sección el entrar en el detalle de ésta descripción. Baste aquí decir que el intuicionismo moral mantiene que hay una familia irreducible de “primeros principios” [morales], que en situaciones conflictivas deben balancearse, unos con otros, a criterio de cada quien, para llegar a una solución lo más justa posible, otra vez, a nuestro criterio. Claramente el intuicionismo no ofrece una fórmula concreta más allá de sugerir que cuando haya conflicto, los conflictuados deben sentarse y platicar hasta llegar a un consenso. En el caso que nos ocupa, el utilitarismo, al maximizar el beneficio de la sociedad algunas veces llega a extremos claramente injustos, aquí es donde, en opinión de Rawls, la filosofía moral moderna apela al intuicionismo para moderarlos. Cosa que Rawls considera insuficiente y motiva el desarrollo de su teoría.

diferentes tipos de sociedades, que existen bajo diferentes condiciones históricas y sociales o si puede convertirse en una concepción moral general o una parte de ella, son preguntas completamente separadas. Yo evito el prejuzgar estas preguntas con horizontes más extensos de una manera u otra.³⁴

Desde el punto de vista metodológico Rawls pretende que la teoría resultante sea la base moral más apropiada sobre la cual funcione políticamente una sociedad democrática y propone organizar ésta nueva teoría, en un marco de referencia, o como desde el inicio de ésta segunda parte lo denomino yo un sistema simplificado, para lograr que los conceptos y principios resalten en toda su fuerza³⁵ y puedan ser comparados con concepciones alternativas.

7.- El origen del problema

¿De dónde surge ésta problemática? Desde el punto de vista de éste trabajo la problemática surge debido a la naturaleza misma de las sociedades, a su naturaleza intrínseca.

Una sociedad es una asociación, más o menos autosuficiente, de personas que se congregan para lograr ciertos objetivos comunes³⁶.

El primer problema a resolver es qué objetivos se van a perseguir en sociedad y esto de entrada marca un cierto nivel de conflicto, la pregunta es evidente ¿para qué me asocio? definir los objetivos de la sociedad resulta el primer motivo de la conversación sobre la formación de la sociedad misma. El tema es sumamente controvertido, pues al contrario de

³⁴ John Rawls, Op. cit. JFPNM, p. 224-225.

³⁵ John Rawls, Op. cit. TJ, p. xviii.

³⁶ John Rawls, Op. cit. TJ, p. 4.

Rawls, hay filósofos que indican que el hombre sólo no existe, que el hombre nace en sociedad y nadie le pide opinión sobre los objetivos de la misma, que todo un contexto cultural pre-establece el objetivo de la sociedad y esto niega el contexto rawlsiano y niega que la sociedad sea sólo una empresa cooperativa a-cultural. Sin embargo aquí y para los propósitos del trabajo que me ocupa lo importante es seguir a Rawls.

Ejemplificando de manera sencilla lo que dice Rawls: el ejercicio de la agricultura requiere del cultivo de una extensión más o menos grande para asegurar una cierta diversidad de cultivos y para asegurar una cosecha suficiente, tomando en cuenta que ciertas secciones del cultivo fracasarán por diversas causas. Ésta extensión no puede ser cultivada por un sólo individuo por lo que la conversión de una asociación, la formación de una sociedad, inicia. El objetivo de la sociedad plantea un cierto nivel de conflicto pero las necesidades del hombre sólo, en esta situación imaginaria, orientan y pudieran hacer obvios los objetivos de la sociedad.

Una vez formada la sociedad y establecida por ende la comunidad de objetivos, el conflicto se recrudece puesto que ahora hay que establecer los principios que guiarán el reparto de lo producido por la sociedad.

Ni la teoría ni el ejemplo son caprichosos, ilustran dos características, me atrevo a calificarlas de universales, de las sociedades; todas las sociedades, las sociedades productivas como la del ejemplo y sociedades humanas, como la mexicana, se forman para que los individuos que las forman obtengan mayores beneficios que los que podrían obtener solos y en todas las sociedades se registra el conflicto del reparto de lo obtenido a través del ejercicio de las actividades sociales propiamente dichas.

8.- Lo que Rawls deja fuera de su teoría

Recapitulando, lo que Rawls pretende con su teoría de la justicia es ofrecer una alternativa al utilitarismo y al intuicionismo, que son la solución establecida por la filosofía moral moderna para atacar los problemas de justicia, sin embargo al enfrentar el problema Rawls abre una caja de Pandora y se ve obligado a acotar el enfoque de sus trabajos, cosa que le viene natural siendo fiel a su metodología de filosofía analítica. En este apartado quiero explorar la caja de Pandora y resaltar lo que Rawls deja fuera de su ejercicio.

Reexaminando el ejemplo de la sociedad agrícola, mencionado arriba, es claro que una vez establecida la comunidad de intereses, el objetivo común de la sociedad, no se puede saltar de inmediato a resolver los problemas de reparto. Hay otros problemas que toman precedencia al tratar de lograr el beneficio social, no tiene caso el repartir beneficios inexistentes, primero hay que lograrlos. Una sociedad debe enfrentar problemas de coordinación, eficiencia y estabilidad, además de los problemas de justicia, entre otros. Una concepción completa de las virtudes que debe tener una sociedad y que son materia del acuerdo que le da origen es mucho más amplia que una teoría de la justicia, es todo un “ideal social”, como lo denomina Rawls:

Una concepción de justicia social, entonces, debe ser considerada como proveedora en primera instancia de un estándar a través del cual los aspectos distributivos de la estructura básica de la sociedad pueden ser evaluados. Éste estándar, sin embargo, no debe ser confundido con los principios que definen otras virtudes, porque la estructura básica y los arreglos sociales en general, pueden ser eficientes o ineficientes, liberales o iliberales, y muchas otras cosas, como también justos o injustos. Una concepción completa que defina principios para todas las virtudes de la estructura básica, junto

con sus respectivos factores de ponderación cuando son conflictivos, es más que una concepción de la justicia, es un ideal social.³⁷

O como me parece describirlo a mí, es materia sustantiva de toda la filosofía política, cruzando por temas particulares de la economía y la sociología. Esta es la caja de Pandora a la que me refiero arriba, claramente Rawls especifica que no forma parte de su trabajo el explorar estos temas, pero sin embargo le parece necesario enmarcar a la justicia dentro de un universo completo, para poder ubicarla y marcar sus límites, la justicia no lo resuelve todo.

Ahora bien, ¿cuál es el papel de la justicia? Sin incertidumbre, y sin sorpresas para el lector, Rawls otorga a la justicia el carácter de principio primero y más importante³⁸ de cualquier ideal social ¿por qué es la justicia más importante que la coordinación o la eficiencia? ¿en qué razonamiento basa su opinión? Rawls nos ofrece dos razonamientos, primero observa que así como en los sistemas de pensamiento, la principal virtud es la verdad³⁹, en las instituciones sociales la principal virtud es la justicia⁴⁰. Parafraseando: si alguna teoría, no importa que tan elegante o completa, es falsa, hay que desecharla. De qué nos sirve una teoría que no explica un fenómeno, que no predice el comportamiento de tal o cuál, en sistemas de pensamiento la verdad manda.

Así en los organismos sociales, leyes o instituciones, no importa qué tan eficientes, que tan bien coordinen o qué tanto incrementen la estabilidad de las sociedades, hay que reformarlos o desecharlos si no son justos.

³⁷ John Rawls, Op. cit. TJ, p. 8-9.

³⁸ idem. y p.5.

³⁹ La verdad, en mi trabajo, es definida como la correspondencia de lo descrito con lo observado.

⁴⁰ John Rawls, Op. cit. TJ, p. 3.

En segundo lugar, pero no menos importantemente, Rawls nos dice que la justicia tiene un lugar primigenio en las instituciones sociales porque las instituciones sociales le deben su existencia a las sociedades, sin éstas no hay instituciones sociales, las instituciones no existen en un vacío, primero es la sociedad y luego sus instituciones. Así también primero son las personas y luego las sociedades [Éste punto lo defendí en la primera parte del trabajo y no lo volveré a hacer aquí]. El orden de prelación, en Rawls es claro: **persona->sociedad->instituciones sociales**, el asunto engañosamente obvio es ¿qué tiene que ver la justicia con la persona?

Rawls mantiene que de la justicia surgen, se originan, los derechos de las personas. En primer lugar la justicia le da a la persona un carácter inviolable que aún el bien común no puede transgredir, ¿qué impide que violen mis derechos, si el bien común justificó que los derechos de mi vecino fuesen violados? De esta inviolabilidad surge la protección de la libertad de la persona, la libertad de cada persona está garantizada porque la justicia niega que la libertad de alguien sea sacrificada en aras al bien común. La justicia protege de manera similar todos los demás derechos individuales. Por esto la justicia es la virtud primera de las pensables virtudes de los sistemas sociales.

Resumiendo, las sociedades requieren para su buen funcionamiento de muchos principios que protegen correspondientes virtudes sociales, se mencionaron como ejemplos la justicia, la coordinación, la eficiencia y la estabilidad y expusimos por qué la justicia tiene primacía sobre todos los demás. Evidentemente la teoría expuesta en la obra de Rawls sólo se ocupa de la justicia.

9.- La justicia, especificada

A partir de conceptualizar y determinar la naturaleza de las sociedades humanas, de su comunidad de objetivos y de la universalidad del conflicto, hemos podido exponer un panorama de las virtudes sociales y aclarar la primacía de la justicia entre ellas. Es tiempo de especificar el concepto de justicia y el de acercarnos a ver cómo y por qué hablar de justicia es conflictivo en sí.

Una sociedad es una asociación, más o menos autosuficiente, de personas que se congregan para lograr ciertos objetivos comunes, el conflicto que nos ocupa surge cuando logrados los objetivos hay que decidir cómo repartir el producto del ejercicio social, porque los miembros de la sociedad no son indiferentes a cómo se distribuyen los frutos de la sociedad:

...una sociedad es una empresa cooperativa [*venture*] para obtener ventajas mutuas, está típicamente marcada por el conflicto y a la vez por la identidad de intereses. Hay identidad de intereses porque la cooperación social hace posible una mejor vida para todos [los participantes] comparado con lo que alguien podría obtener si viviera puramente por sus propios esfuerzos. Hay conflicto de interés porque las personas no son indiferentes a cómo los beneficios incrementales producto de la colaboración, son distribuidos, pues para lograr sus propios fines cada uno prefiere una participación más grande a una menos grande.⁴¹

Rawls hace una distinción importante entre lo que llama el “concepto de justicia” y “las concepciones de la justicia”.

Todos los miembros de una sociedad están de acuerdo en que los bienes producidos por una sociedad han de distribuirse justamente, a esto Rawls lo llama el “concepto de

⁴¹ John Rawls, Op. cit. TJ, p. 4.

justicia”⁴², y lo define de manera completa como un conjunto de principios relacionados entre sí que asignan derechos y obligaciones y una apropiada distribución de las ventajas sociales. El problema consiste en que los diferentes miembros de la sociedad quieren que los productos se distribuyan “justamente” pero tienen distintas “concepciones” de lo que es justo y lo que es injusto.

En el ejemplo de la sociedad agrícola que vengo desarrollando, unos asociados quieren repartir dando primacía a los propietarios de la tierra, otros a los que trabajaron la tierra, otros a los que aportaron la maquinaria y así nos vamos, todos están de acuerdo en repartir justamente, es decir todos tienen y están de acuerdo en un *concepto* de justicia y lo que es más están de acuerdo en respetarlo, sin embargo hay diversas *concepciones* de justicia y en éstas no están de acuerdo. Ésta diversidad de creencias y opiniones sobre lo que es justo, éstas diversas “concepciones de justicia” se expresan a través de diversos principios de justicia que indican la manera de cómo repartir los bienes producidos por el ejercicio social. Las concepciones se expresan en principios, en reglas de reparto.

Diversas concepciones producen diversos principios y la diversidad de principios produce el conflicto en la sociedad. La teoría de la justicia de Rawls sugiere un sistema racional para resolver éste conflicto de manera justa.

10.- El caso especial de la justicia, de la que Rawls se ocupa

Hablar de justicia y del ideal de eliminar el conflicto de reparto existente en toda sociedad humana es demasiado general, surgen casos y particularidades demasiado amplias para tratarlas adecuadamente en un trabajo con las características de *A Theory of Justice*.

⁴² John Rawls, Op. cit. TJ, p. 5 y 9.

Rawls expresamente hace una doble aclaración: a) El tema de la obra es la justicia social y los principios de justicia que expresan su teoría se refieren a “sociedades bien ordenadas”. La sección 2 de su libro explora éste tema, expresamente excluyendo la justicia en las sociedades privadas y la justicia entre las naciones (aunque comenta la segunda en la sección 58 de la obra de referencia).

El tema de la obra es el de la justicia social definida como la justicia que ejercen las instituciones sociales. ¿qué son las instituciones sociales y por qué son importantes? La existencia de la sociedad se manifiesta a través de su estructura básica, y ésta estructura básica se refleja, toma vida, se expresa, en las instituciones sociales básicas, ¿cuáles son éstas? Rawls las define como la constitución política y los principales arreglos sociales y económicos:

Para nosotros el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad, o más exactamente, la manera en que las principales instituciones sociales distribuyen los derechos y obligaciones fundamentales y determinan la división de ventajas provenientes de la cooperación social. Por principales instituciones yo entiendo la constitución política y los principales arreglos económicos y sociales. Entonces la protección legal de la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia, los mercados competitivos, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monógama son ejemplos de instituciones sociales principales. Tomadas en su conjunto, las principales instituciones definen los derechos y obligaciones de los hombres e influyen sus prospectos de vida, lo que pueden esperar ser y que tan buenos resultados pueden esperar. La estructura básica es el objeto primario de la justicia porque sus efectos son tan profundos y están presentes desde el principio.⁴³

⁴³ John Rawls, Op. cit. TJ, p. 6-7.

Con este razonamiento Rawls justifica dedicar su obra a éste caso especial de la justicia y la denomina justicia social. La justicia social se ocupa de la justicia ejercida por las instituciones sociales que influyen de forma determinante los prospectos de vida de los miembros de la sociedad.

En la práctica los individuos no somos iguales, además de la desigual distribución de los talentos naturales, los talentos adquiridos dependen de la preferencia y libertad de elección de los individuos que forman la sociedad. Más aún, la utilización de elementos escasos, finitos o voluntarios, como el tiempo y el esfuerzo dependen de la preferencia, libre mayormente, de los individuos, independientemente de la dependencia de todos los miembros de la sociedad de elementos aleatorios, no vivimos en un mundo determinístico; esto trae como consecuencia desigualdades en los resultados obtenidos y acentúa la desigualdad entre los miembros de la sociedad.

Sin embargo hay espacios o lugares en la sociedad en donde si se nace y crece ahí se potencian o limitan de manera importante los prospectos de vida del individuo. Estructuralmente hay espacios, dentro de las sociedades, con efectos distintos en el desarrollo de los individuos.

El comentario evidente es: modifiquemos esos espacios para que no existan *espacios limitantes*, hagamos una estructura libre de espacios marginados, a todo el mundo le gustaría que no existieran, sin embargo el esfuerzo de la humanidad en toda su historia no ha logrado ésta aspiración.

Tomando esta desigualdad como un hecho y como punto de partida, Rawls se ocupa de la justicia que es ejercida por las instituciones, al reconocer que estas instituciones básicas

de la sociedad tienen el poder, de manera sostenida en el tiempo, de influenciar el reparto real de beneficios producidos por la sociedad para poder lidiar con éstas diferencias que no se deben a la naturaleza, el mérito o el esfuerzo, sino al lugar que en suerte nos toca vivir dentro de la sociedad humana.

La teoría de la justicia de Rawls se circunscribe a una teoría de la justicia social, en donde se desarrollarán principios de justicia que guíen a la estructura básica de la sociedad, para que forme un esquema coherente y equitativo que esté cimentado en una base moral sustentable y defendible.

La segunda limitación de la teoría de la justicia de Rawls, expuesta como dije en la segunda sección de su obra de referencia, es que los principios de la justicia que expresan su teoría, se aplican sólo a “sociedades bien ordenadas” y aquí pretendo explorar a qué se refiere Rawls.

La primera característica que Rawls impone al concepto de una “sociedad bien ordenada” es el que las libertades de una ciudadanía con iguales derechos y obligaciones ya están resueltos y no están sujetos a procesos de negociación o regateo político⁴⁴. Esto es la base mínima, si los ciudadanos no son iguales en su carácter de ciudadanos y no hay libertad, ¿cómo podemos hablar de justicia sin ser ociosos?

El segundo requisito es que aún reconociendo que dentro de las sociedades en la práctica hay grandes desacuerdos entre individuos y grupos sobre el tema de qué es justo y qué es injusto, todos entienden la necesidad de y están preparados para, de manera asertiva, llegar a un consenso sobre principios de justicia que asignen derechos y obligaciones y determinen una distribución adecuada de beneficios y cargas derivadas de la cooperación

⁴⁴ John Rawls, Op. cit. TJ, p. 3.

social. Esto es, la sociedad en su conjunto debe tener un concepto de justicia, como lo definí arriba y el objetivo común es el de que esta sociedad bien ordenada se regule, por una concepción pública de justicia⁴⁵. Claramente esto no resuelve las diferencias básicas, entender no es garantía, hay que llevar a la práctica, pero lo que cuenta es la intencionalidad afirmativa, positiva, de llegar a un consenso todavía no definido y a seguir un procedimiento adecuado.

El tercer requisito de éste tipo de sociedades es que las instituciones que conforman la estructura básica de la sociedad, sean funcionales en el sentido de que satisfagan las premisas de los principios de justicia, al asignar derechos y obligaciones y también en que efectivamente repartan los beneficios del ejercicio social⁴⁶. Si las instituciones son disfuncionales la teoría de la justicia es claramente impotente.

De los tres requisitos claramente el primero es indispensable para la aplicación de la teoría de la justicia, si no nos ponemos en una situación en donde la libertad y la igualdad de derechos como ciudadanos, como miembros de la sociedad, esté establecida pues lo primero a lo que nos tenemos que avocar es a esto, por lo pronto el reparto de derechos, obligaciones, oportunidades y beneficios queda relegado, porque en mi opinión todavía no hay sociedad. El primer requisito es binario, o existe y está plenamente consagrado o no existe.

El segundo y el tercer requisito de la sociedad bien ordenada son más difíciles de conseguir y de evaluar, ambos son situaciones que se dan en un cierto grado, siempre. ¿cuándo vamos a estar satisfechos en que en la sociedad existe un consenso pleno sobre una concepción pública de justicia, según la hemos definido? Pues no sé con exactitud en

⁴⁵ John Rawls, *Justice as Fairness-a restatement*, Cambridge Mass., Erin Kelly editor, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, p. 8. (en adelante JAFAR).

⁴⁶ John Rawls, Op. cit. TJ, p. 4.

qué punto se llega a esto, pero si sé que siempre existe con su consecuente grado de imperfección, lo mismo se puede decir de la efectividad de las instituciones, nunca son completamente efectivas y casi siempre cumplen en alguna medida su cometido, su perfeccionamiento es una labor social perpetua y nunca acaba.

11.- La Teoría de la Justicia, su idea principal

Rawls pretende llevar la tradicional concepción del contrato social, como fue expuesto por Locke, Rousseau y Kant⁴⁷, “a un nivel superior de abstracción”. Yo cuestiono que tan afortunada es la frase del nivel superior de abstracción, a mi entender lo que hace Rawls es abrir y poner por decirlo así *sobre la mesa* los detalles y particulares procedimientos que hacen posible la consumación de la noción del contrato social, como la conocemos. Rawls hace un esfuerzo por mostrarnos un posible mecanismo para llegar a un contrato social justo y equitativo, deteniéndose en la descripción detallada del funcionamiento de los engranes del proceso que lo produce y ésta noción la ofrece en su descripción de la posición original.

La idea es que los principios de justicia que guían la construcción de la estructura básica de la sociedad son la materia, el contenido original del contrato social. “Son los principios que personas libres y racionales, preocupadas por lograr sus objetivos comunes, aceptarían en una posición inicial de igualdad, como definatorios de los términos fundamentales de su asociación”⁴⁸ A esto John Rawls le llama justicia como equidad y a mi manera de ver más que incrementar el nivel de abstracción de la noción de contrato social, lo especifica y

⁴⁷ John Rawls, Op. cit. TJ, p. 10 n4.

⁴⁸ Idem.

desmenuza de tal manera que, nos colocamos en posición de poder analizar sus consecuencias e implicaciones a detalle.

12.- La posición original

La concepción del contrato social no se refiere a la formación de alguna sociedad en particular ni a una situación histórica como tal, es un tropo usado para ilustrar cómo llegar a una determinada concepción de justicia que al ser consensuada se convierte en pública y rige a la sociedad.

La situación puede describirse como sigue: un conjunto de individuos libres y que se reconocen con dignidad propia que les otorga derechos y obligaciones iguales, se reúnen para discutir los posibles términos de una asociación. Hasta aquí la situación no difiere de la tradicionalmente descrita por los filósofos contractualistas mencionados arriba.

Aquí Rawls introduce un elemento nuevo, los individuos comparecientes están cubiertos por un velo de ignorancia, el *velo de Maya*⁴⁹, que les impide saber cuál es su clase, posición o rango social. No saben en qué lugar, de los lugares sociales que predeterminan el potencial desarrollo de la vida de los individuos de los que hablábamos arriba, habrán de nacer.

Rawls tácitamente tiene un supuesto realista que ya comentamos, las sociedades son desiguales porque los individuos somos desiguales y la naturaleza, la fortuna o el albedrío

⁴⁹ El concepto del “velo de maya” tienen orígenes hinduistas, la palabra en sanscrito proviene de la raíz “ma” (no) y “ya” (eso). Las enseñanzas místicas del Vedanta están centradas en que la verdad fundamental no puede ser reducida a un concepto o una palabra, cuyo significado puede ser manipulado por las mentes ordinarias. La experiencia y la mente son solo una fracción de ésta verdad fundamental. Maya es la limitada, puramente física y mental realidad en que nuestra conciencia diaria se ve enredada. Maya es la ilusión, el velo que cubre al verdadero y unitario concepto de “ser”. El término “maya” es usado para indicar que el mundo fenomenológico no es la verdad fundamental, *no-eso*, de ahí la expresión moderna del “velo de la ignorancia” usado por Rawls. Nota basada en información obtenida de [http://en.wikipedia.org/wiki/Maya_\(illusion\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Maya_(illusion)) [consultada en agosto del 2009] y comentada por el autor de éste trabajo.

intensifican esas desigualdades, las sociedades hasta ahora no han podido igualarnos respetando nuestros derechos. Los comparecientes ignoran su posición social y sus ventajas o desventajas naturales o adquiridas, ni siquiera saben cuál es su concepción de bien o sus inclinaciones psicológicas. Han sido convocados para decidir equitativamente como *personas morales*⁵⁰ en una posición simétrica con todos los demás comparecientes.

Aquí es necesario pausar para definir con cuidado y subrayar el concepto de *persona moral*, para Rawls una persona moral es:

a) Una persona libre y racional, es decir que tiene sus propios fines y objetivos escogidos a su mejor y leal saber y entender y

b) Tiene un sentido de justicia, es decir que a partir de cierta edad, las personas con un mínimo de habilidad intelectual desarrollan un sentido de lo que es justo e injusto y pueden soportar estos juicios con razones. Rawls lo ejemplifica como sigue:

Una comparación útil aquí se puede hacer con el problema de describir el sentido gramatical que obtenemos en nuestra lengua nativa²⁵. En éste caso el objetivo es caracterizar la habilidad para reconocer oraciones bien formadas formulando principios claramente expresados que discriminen de la misma forma que lo hace el poseedor de la lengua madre⁵¹

No solo es necesario intuir lo que es justo e injusto sino que hay que tener la capacidad (moral y racional) de poder derivar principios de aplicación general que guíen el comportamiento aún en ausencia de la intuición mencionada, en esto último consiste el soportar los juicios morales con razones. El ejemplo de Rawls citado arriba es muy ilustrativo de la complejidad que encara la labor realizada en la posición original. Una cosa

⁵⁰ John Rawls, Op. cit. TJ, p. 11.

⁵¹ John Rawls, Op. cit. TJ, p. 41.

es tener buena sintaxis y otra es derivar principios y reglas que puedan ser seguidos por terceros para aplicar una buena sintaxis, la segunda actividad es órdenes de magnitud más compleja que la primera.

La tercera parte de éste trabajo versará sobre el concepto de persona moral, en Rawls y su cambio en las obras posteriores del autor, no quiero extenderme en el concepto ahora, sin embargo sí quiero comentar la necesidad del concepto en el esquema de Rawls. Si convocamos a un conjunto de personas, para decidir una vez por todas lo que en la sociedad que están formando va a ser considerado como justo e injusto, desde un punto de vista *moral* kantiano, necesitamos que estas personas puedan escoger libremente, que sean racionales para poder analizar y llegar a conclusiones y que tengan sus propias concepciones de justicia y los defiendan.

Aquí vale la pena recordar que lo que Rawls está buscando es la mejor base moral para organizar una democracia constitucional, mi interpretación es que siguiendo la concepción kantiana de la soberanía moral del hombre libre y racional, el supuesto es que si convocamos a hombres con capacidad moral a decidir los principios que organizaran la sociedad de la manera más justa y esos hombres ofrecen sus razonamientos a sus conciudadanos, racionales también, se logrará la cooperación racional de los ciudadanos para definir, aplicar y proteger; hacer cumplir los susodichos principios, porque el hombre moral sabiendo que los principios son racionales, los seguirá, buscando su bien moral y por lo tanto su realización.

Si alguno de los elementos falta en los participantes, la libertad o la posesión de un concepto de justicia y la racionalidad, la reunión será un fracaso, no llegaremos a principios que desde un punto de vista kantiano puedan ser considerados como morales.

Volvamos a la posición original, ninguno de los comparecientes tiene ventajas ni desventajas y tampoco conflicto de interés y esto se logra debido al velo de ignorancia que los cubre a todos.

Lo que se decida en esta situación es equitativo porque la situación de los comparecientes es equitativa y de aquí viene el concepto de justicia como equidad.

Si volvemos a la definición de “concepción de justicia” a la que me referí arriba, recordaremos que ésta concepción está formada por una serie de principios, lo que la posición original logra es concretizar una concepción de justicia a través de expresar unos principios de justicia.

Estos principios serán usados para dirigir, inspirar, guiar o iluminar la construcción de las estructuras básicas de la sociedad, por ejemplo en la base más general, la constitución política, a la que siguen leyes que dan origen a las instituciones y presumiblemente así la secuencia llegaría hasta la creación de reglamentos y normas específicas. Lo que Rawls pretende aquí es que si la concepción de justicia nacida en la posición original es justa, los principios derivados serán justos y si se cuida la aplicación de estos principios a las sucesivas generaciones de elementos, cada vez más particulares, constitutivos de la estructura básica de la sociedad, lograremos una estructura social básica justa.

13.- Recapitulación

En este punto del trabajo que me ocupa quiero hacer una pausa y recapitular la serie de acotaciones que Rawls hace para afrontar para conformar la estructura de su Teoría de la Justicia. Para entenderla tenemos que tomar en cuenta:

a) Partimos de la base de un reconocimiento del hombre como desigual. b) El caso especial de la justicia del que se ocupa Rawls. c) Las características de una sociedad bien ordenada. y d) La actuación de los participantes en la sociedad. Por lo tanto:

1.- Empezamos con un conjunto de individuos desiguales pero que se reconocen mutuamente iguales derechos inalienables e iguales obligaciones.

2.- Estos individuos, todos, son racionales, entienden y tienen un concepto de lo que es justo e injusto y lo pueden comunicar y justificar, es decir tienen capacidad moral, lo que caracteriza y configura centralmente la teoría de Rawls y que es la materia de este trabajo.

3.- Cada individuo ha sido convocado como persona libre y racional y ha aceptado ser cubierto con un “velo de ignorancia”, que le impide tener conflictos de interés.

4.- Estos individuos se comprometen a lo siguiente⁵²: a) Aceptar, junto con todos los miembros de la sociedad, la conclusión del proceso, es decir, la misma concepción de justicia y su justificación, ambas se hacen públicas y su aceptación general es de conocimiento público también. b) Organizar las instituciones sociales que conforman la estructura básica de la sociedad, de tal manera que sean funcionales. Es decir que efectivamente satisfagan los términos de los acuerdos tomados en la “posición original” y c) Todos los miembros de la sociedad tienen un concepto de justicia que los lleva a querer hacer lo que la justicia requiere de ellos. Estos son los requerimientos de lo que Rawls llama una sociedad bien ordenada.⁵³

5.- El objetivo de la convocatoria es llegar a concretizar una concepción de la justicia común a todos, expresada en una serie de principios que guíen el diseño y el funcionamiento de la constitución política de la sociedad y los principales arreglos sociales

⁵² Samuel Freeman, “Introduction: John Rawls-An Overview”, *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman Ed., New York, Cambridge University Press, 2003, p.21.

⁵³ John Rawls, Op. cit. TJ, pp. 115, 154 y 155.

y económicos de la misma, de tal manera que formen un esquema coherente y equitativo que esté cimentado en una base moral sustentable y defendible, de tal manera que, siendo la concepción de justicia nacida en la posición original, justa, los principios derivados serán justos y si se cuida la aplicación de estos principios a las sucesivas generaciones de elementos, cada vez más particulares, constitutivos de la estructura básica de la sociedad, lograremos una estructura social básica justa.

Esta es la médula de la *estructura* de la teoría de la justicia expuesta por Rawls. En adelante ésta segunda sección, se concentrará en darle contenido a ésta estructura, es decir, si nos situamos en los supuestos de la posición original ¿qué principios de justicia derivaríamos como personas libres, iguales y sin conflicto de intereses? dicho de otra manera, ¿cómo definiríamos, de una vez por todas, lo que va a ser considerado como justo e injusto entre nosotros, miembros de la sociedad?

Vuelvo a caer en la necesidad de hacer una aclaración engañosamente obvia, no se trata de llegar a cualquier consenso, se trata de descubrir los principios *más* justos a que individuos libres, racionales y en una situación de equidad, sin conflictos de interés, puedan llegar a concretar. Esta situación está representada por la posición original. Rawls nos invita de esta manera, a sabiendas que la situación no se presenta ni se presentará, a hacer un experimento mental y a llegar a conclusiones de tal manera que estaremos seguros de que si se hubiera presentado la situación original, habríamos escogido esta concepción de la justicia y por lo tanto, podemos aceptar hoy los principios que de ella se derivan porque son los *más justos* a que podemos llegar en condiciones ideales.

14.- Los principios de justicia

Los principios de justicia⁵⁴ representan el contenido de la estructura de la teoría de la justicia de John Rawls. Todo el procedimiento, todo el razonamiento, de la teoría de la justicia de John Rawls, se hace para llegar a concretar una concepción de la justicia que se expresa en ciertos principios de justicia que iluminen y reglamenten la actuación de las instituciones básicas que son el fruto de la voluntad de asociación que ciertos individuos se expresan entre sí.

Desde un punto de vista interno, desde dentro de la estructura de la teoría de la justicia, los principios de justicia expresan los términos acordados de cooperación social en forma equitativa. Expresan los derechos y obligaciones básicos que van a asignar las instituciones que le dan vida a la sociedad, instituciones políticas y económicas que regulan el reparto de los bienes producidos en el ejercicio social y asignan la responsabilidad y la carga, de mantener las mentadas instituciones y por lo tanto a la sociedad, funcionando.

Los principios de justicia responden a la pregunta ¿cuál es la mejor concepción de justicia, que especifique términos equitativos de cooperación social, a que individuos que se asocian pueden llegar? Las características de estos individuos son: a) son libres, b) con iguales derechos y obligaciones y c) son personas morales, es decir racionales y con un sentido de justicia natural. Esta es la pregunta medular de la filosofía política con respecto a las democracias liberales, mencionadas al principio del trabajo⁵⁵.

En una democracia liberal los ciudadanos no consideran la estructura de la sociedad como fija, como un orden perteneciente a la naturaleza misma o un orden justificado por creencias religiosas, estructuras jerárquicas heredadas o a una tradición que da sentido al

⁵⁴ Toda esta parte del trabajo se basa en la sección 2.3 de John Rawls, Justice as Fairness-A restatement (JAFAR), p.7. *Vid.* nota 45.

⁵⁵ Ver notas 2 y 3 de este trabajo.

ethos de la sociedad misma. En una democracia liberal los miembros de la sociedad discuten entre sí y acuerdan los principios que rigen el funcionamiento de la sociedad y ponen en práctica sus acuerdos.

Rawls establece que su teoría de la justicia requiere sólo de dos principios de justicia para ordenar a la sociedad⁵⁶:

1.- Cada Persona debe tener un derecho igual al más amplio esquema de libertades básicas, compatible con un esquema similar de libertades para los demás.

2.- Las desigualdades económicas y sociales deben aceptarse siempre y cuando cumplan con dos requisitos:

2. a. – De ellas se espere razonablemente que resulten ventajas para todos y

2. b. – Ellas se deban a posiciones y cargos accesibles para todos.

Esta es la versión inicial y más general de los dos principios, Rawls los refina considerablemente a lo largo de *A Theory of Justice* y los modifica a lo largo de su obra posterior, básicamente en *Political Liberalism* y *Justice as Fairness a Restatement*, no es materia de este trabajo el seguir y comentar cada paso y el razonamiento que Rawls hace para justificar los cambios, el objetivo de la sección es describir la estructura y el contenido de la teoría que nos ocupa para en la tercera sección analizar el cambio de uno de sus elementos. El propósito de esta sección será cumplido al comentar el razonamiento general detrás de cada principio y la interacción de los dos principios en el sistema de la teoría de la justicia.

⁵⁶ John Rawls, Op. cit. TJ, p. 53.

15.- El Primer Principio, igual libertad

Cada Persona debe tener un derecho igual al más amplio esquema de libertades básicas, compatible con un esquema similar de libertades para los demás.

Para comentar el primer principio es útil recordar que la teoría de la justicia de Rawls es ante todo un esfuerzo para dotar a las democracias liberales de una base justificada y moral para organizarse de manera distinta a la provista por el utilitarismo, que como vimos⁵⁷ no fundamenta adecuadamente, de acuerdo con Rawls, los derechos de los ciudadanos. La primera característica de la justicia como virtud esencial de los sistemas sociales es que protege a la libertad de las personas y la misma justicia atendiendo a la dignidad de éstas mismas personas exige la igualdad.

La teoría de la justicia es una teoría política, está diseñada para organizar el caso especial de las instituciones que forman la estructura básica de la sociedad. El concepto de *persona* en este entorno, no es un concepto metafísico o perteneciente a la filosofía de la mente o a la psicología, en este contexto *persona* tiene un significado normativo y político en el sentido tradicional del ciudadano, perteneciente a una democracia liberal como la hemos definido al principio del trabajo. Cito a Rawls:

...la concepción de la persona es trabajado desde la manera como el ciudadano es visto en la cultura de una sociedad democrática, en sus textos políticos básicos (la constitución y la declaración de los derechos humanos) y en la tradición de interpretación histórica de éstos textos⁵⁸

⁵⁷ Ver las secciones “La aportación de John Rawls” y “El Objetivo de Rawls” de éste trabajo.

⁵⁸ John Rawls, Op. cit. JAFAR, pp. 19-20.

Los ciudadanos son merecedores de derechos iguales en tanto que tienen la mínima capacidad moral necesaria para poder comprometerse a cooperar en el ejercicio social. La capacidad moral consiste, como la hemos definido, en ser libres y racionales en grado suficiente como para discernir su concepción de bien y poderlo justificar y defender a través de un razonamiento, adecuado para el ciudadano mismo. La base de la igualdad está sentada pues en la capacidad moral de los individuos para comprometerse a cooperar en el ejercicio social y por lo tanto en el participar en la toma de decisiones que le dan forma a la sociedad que se está formando.

Estos ciudadanos iguales también son libres, en cuanto la capacidad moral es para algo, en éste caso para poder discernir y definir su propio bien, cualquiera que este sea. Como ciudadanos libres, podrán cambiar su definición de bien basados en razones cuya racionalidad y razonabilidad sólo se validan por la persona misma, en esta auto-validación esta la médula de la libertad ciudadana a que se refiere Rawls⁵⁹ y que muestra claros orígenes kantianos.

Los límites de la libertad impuestos por la sociedad no se relacionan con la utilidad, la libertad es inalienable en el contexto de Rawls, la libertad sólo se limita para poder otorgar el mismo derecho a los otros miembros, como ya vimos *iguales*, de la misma sociedad.

El primer principio expresado por Rawls asegura que las instituciones que forman la estructura básica de la sociedad, promoverán la conservación de las condiciones ciudadanas existentes previamente a su formación, la formación de las instituciones y que el marco de las libertades básicas de los ciudadanos serán iguales para todos.

⁵⁹ Idem, p. 23.

16.- El segundo principio

Las desigualdades económicas y sociales deben aceptarse siempre y cuando cumplan con dos requisitos:

2. a. – De ellas se espere razonablemente que resulten ventajas para todos y

2. b. – Ellas se deban a posiciones y cargos accesibles para todos.

La primer pregunta que hay que enfrentar, al comentar el segundo principio es ¿por qué hay que aceptar desigualdades económicas? ¿por qué, si somos ciudadanos con iguales derechos no obtenemos ventajas económicas y sociales, iguales?

Ya fue objeto de comentario el hecho de que aún tomando en cuenta que como personas y como ciudadanos nuestra dignidad y la justicia exigen que tengamos derechos iguales, pero la naturaleza, nuestra voluntad y el azar nos hacen desiguales, una cosa es el tener derechos iguales y otra es ser igual.

La existencia de desigualdades económicas surge de concesiones a los principios de coordinación y eficiencia a los que hicimos referencia con anterioridad.

Los sistemas de coordinación social diferentes al sistema de libre mercado p. ej.: la planificación central, han dado resultados muy cuestionables a través de la historia, toda la teoría de Rawls y éste trabajo en consecuencia, se enmarca dentro del contexto de las democracias liberales, hablar de un sistema económico de planificación central, para irnos al extremo opuesto del continuum, conservando las características de la democracia liberal es difícil, si no imposible de concebir. El sistema de libre mercado, dejar la coordinación de la sociedad en manos de un sistema de precios, la mano invisible del mercado, es completamente coherente con las democracias liberales pero crea diferencias en la situación socioeconómica de los ciudadanos que participan en ella.

Así mismo, el principio de eficiencia exigiría que aquellos ciudadanos que mejor resultado obtengan del uso de los bienes aportados a la sociedad, tengan mayor acceso a dichos recursos para hacerlos fructificar y por ende éstos individuos se hagan acreedores a mayores ventajas socio-económicas que los demás. Este es el incentivo que acicatea a la eficiencia.

Por estas razones y atendiendo al primer párrafo del segundo principio, se considera que la existencia de diferencias socioeconómicas dentro de la sociedad pueden ser aceptadas siempre y cuando cumplan con los requisitos que especifican los siguientes comentarios, que tienen como objeto moderar, limitar y condicionar la existencia de diferencias.

17.- El principio de igualdad equitativa a las oportunidades

Para efectos de exposición atenderé primero, a la condicionante 2b, denominado el principio de la igualdad equitativa de las oportunidades.

2. b. – Ellas [las diferencias socioeconómicas] se deban a posiciones y cargos accesibles para todos.

Divido el apartado en dos, primero lo que haré es tratar de llegar a alguna precisión en cuanto al significado de la frase *diferencias socioeconómicas*, intercalada en mis corchetes arriba:

i) ¿de qué estamos hablando cuando nos referimos a diferencias económicas? La precisión para efectos de la obra de Rawls y para éste trabajo es que las ventajas socioeconómicas son el resultado de comparar: la situación socioeconómica *esperada* que una posición o cargo *en particular* que la sociedad puede otorgar a un individuo que la ocupe a lo largo de su vida laboral; con la situación socioeconómica esperada a que un

individuo puede aspirar ocupando una posición o cargo *promedio* a lo largo de su vida. En otras palabras la diferencia entre el rendimiento esperado de una posición x contra el rendimiento esperado de una posición promedio.

ii) Ahora ¿por qué hablamos de situaciones socioeconómicas o rendimientos *esperados*? Rawls trabaja en un espacio democrático-liberal, el rendimiento o situación socioeconómica *efectivamente obtenida* por el desempeño de una posición o cargo no se puede controlar en un ambiente de precios libres y libre mercado. En el contexto de la teoría de la justicia de Rawls el objetivo es establecer principios de justicia de los cuales se derive la forma de operar de las instituciones que conforman la estructura básica de la sociedad. No es materia de la teoría de la justicia el que esas condiciones socioeconómicas esperadas se vuelvan efectivas, hay factores incontrolables que arbitrariamente podemos agrupar bajo un concepto de azar y que no tienen que ver con la justicia social.

Con las precisiones expuestas podemos pasar a comentar propiamente el principio 2b), denominado principio de igualdad equitativa de las oportunidades⁶⁰, en donde observo en primer lugar que Rawls diferencia su teoría, de una teoría sobre el “welfare state” que traduzco como “estado de bienestar”.

El segundo principio justifica las diferencias socioeconómicas, 2a), únicamente cuando benefician a la sociedad en su conjunto y sujeta la existencia de estas diferencias a dos requisitos, el segundo es que estas diferencias surjan por el ejercicio de cargos o puestos cuyo acceso esté abierto a todos, la parte del principio que nos ocupa ahora es: “...diferencias que surgen por el ejercicio de puestos o cargos...” para Rawls hombres con dignidad igual tienen derechos iguales, pero también tienen obligaciones, el ejercicio social

⁶⁰ Christian Arnsperberger y Phillippe Van Parijs, *Ética Económica y Social, teorías de la sociedad justa*, Ernest Weikert García Trad., Barcelona y Buenos Aires, Paidós, 2002. p. 78.

implica labores que realizar y esas labores no son iguales ni requieren de esfuerzos iguales por lo que en aras a los principios de coordinación y eficiencia dentro de un marco de un sistema de precios y libre mercado razonables⁶¹, los individuos tienen que trabajar y los que acceden a puestos y cargos mejor valorados por la sociedad acceden también a recompensas proporcionales a la mejor valoración de la sociedad.

Lo anterior tiene por lo menos dos implicaciones que quiero hacer notar, la primera es que Rawls no justificaría las diferencias debidas a herencias y otros privilegios transmitidos de generación en generación y segunda que Rawls no justifica emparejar las desventajas naturales o adquiridas de talento y carácter que un individuo pueda poseer. Las ventajas socioeconómicas se otorgan a los individuos que las trabajan ocupando un puesto o cargo que las otorga. Esto lo diferencia clara y definitivamente con las provisiones de un estado de bienestar y sobre esto abundaremos en algún punto de la siguiente sección dedicada a el apartado 2a) del segundo principio de justicia de la teoría de Rawls.

Por lo pronto y para terminar el comentario al apartado 2b) del segundo principio de la justicia comentaremos su última parte, me refiero a la parte en negrillas abajo:

2. b. – Ellas [las diferencias socioeconómicas] se deban a posiciones y cargos accesibles para todos.

El principio de igualdad equitativa reconoce que las posiciones y cargos de la sociedad en su conjunto, en un ambiente cercano a la libertad absoluta o ideal de precios y mercado, serán valorados en términos de recompensas socioeconómicas en una escala jerárquica x, de acuerdo a los criterios que la sociedad en su conjunto establece tácita o expresamente y

⁶¹ Por “razonable” implico que la libertad absoluta de precios y mercado es por un lado inalcanzable y por otro poco eficiente, lo “razonable” es que estén regulados sin castrarlos, es decir conservando su carácter de libertad dentro de los estándares de coordinación y eficiencia deseados, el libre mercado no lo resuelve todo.

como resultado de su toma de decisiones en el propio mercado expresadas en términos de precio, que da como resultado una escala jerárquica que podemos ordenar de más a menos.

Ahora sí, la parte del principio de igualdad equitativa (2b), en su última parte dice: “accesible para todos”, y quiero interpretarla. ¿qué quiere decir Rawls con “accesible para todos”? Desde luego lo que no quiere decir es que todos los miembros de la sociedad tengan igual probabilidad de acceso a las oportunidades que brinda la sociedad⁶² sino que lo que busca es que las oportunidades estén abiertas a talentos iguales, que el conjunto de ciudadanos que este calificado igual o por encima de los requisitos básicos requeridos para desempeñar una posición o un cargo dentro de la sociedad tengan la misma *posibilidad* de acceder al puesto mencionado.

El término posibilidad implica que si todos los ciudadanos que llenan el criterio del párrafo anterior (calificados igual o ...) quisieran acceder a la posición de referencia todos tendrían la misma *posibilidad* de acceso; pero como en una sociedad liberal la ciudadanía está lejos de tener unidad de criterios, p. ej.: ¿en qué consiste la vida buena?, no todos los talentos quieren acceder a una posición determinada, por lo tanto el principio aspira a repartir *posibilidades* y no *probabilidades*, a talentos iguales.

En mi opinión esta parte del principio implica una responsabilidad social muy grande pues taxonomiza a los ciudadanos por talento, entiéndase primero *talento natural*, p.ej.: no puede haber granaderos de 1.40 mts. de alto por que el perfil de los granaderos requiere que sean grandes y fuertes. En las palabras de Rawls:

Por lo tanto el principio [de reparación, *redress*] sostiene que en aras a tratar a todas las personas de manera igual, el proveer genuinamente iguales oportunidades, la sociedad debe prestar más atención a aquellos con menos activos naturales y a

⁶² Christian Arnsperberger y Phillippe Van Parijs, Op. cit., p. 78.

aquellos que nacen dentro de posiciones menos favorecidas socialmente. La idea es el reparar prejuicio de lo contingente en la dirección de la igualdad... [El principio de la diferencia no es el principio de reparación] no requiere de la sociedad que trate de emparejar minusvalías como si se esperara que todos compitieran equitativamente en la misma carrera. Pero el principio de la diferencia asignaría recursos a la educación, por ejemplo, de tal manera que se mejoraran las perspectivas a largo plazo de los menos favorecidos.⁶³

Además del talento natural, las personas cuentan en segundo término con un talento adquirido a través del sistema educativo y de las oportunidades culturales y de roce que la sociedad provee y que deben garantizar las instituciones.

En lo personal quiero recalcar que si el principio propone ofrecer oportunidades iguales a talentos iguales, es responsabilidad de la sociedad y sus instituciones el ofrecer más oportunidades de educación y desarrollo de las que pueda aprovechar el individuo con un talento natural x, de tal manera que el talento natural no se desaproveche y que todos tengan acceso a las mayores oportunidades que su talento natural les concede potencial para desarrollar. De esta manera las oportunidades de la sociedad serán *equitativas*. Sin acceso libre a educación y socialización que potencialmente agote los talentos naturales, es difícil pensar en equidad. No hay algo más injusto y triste que el talento natural desperdiciado en sectores marginados de la sociedad sin acceso a las ventajas del sistema educativo. El agotamiento del potencial educativo y de socialización garantiza que *todos* tienen acceso posible a las mejores oportunidades y cargos que la sociedad ofrece a un talento natural dado.

⁶³ John Rawls, Op. cit. TJ, pp. 86-87.

Los mismos comentarios de fondo se puede aplicar a dos instituciones básicas de la sociedad: el sistema de salud y la familia. La posibilidad de acceder a las oportunidades y cargos que la sociedad ofrece no es equitativa si no hay salud física y emocional en ciertos sectores. Es responsabilidad de la sociedad desarrollar estas instituciones, la familia y el sistema de salud, de tal manera que los individuos que conforman la sociedad se acerquen a el potencial de su talento natural a largo plazo.

Sin embargo, lo expresado en los párrafos inmediatamente arriba es como lo indico al principio, mi inclinación o preferencia, mi interpretación en todo caso y aquí es propio el aclarar que los principios de justicia expresados por John Rawls en su obra de referencia han sido amplísimamente comentados, en pro y en contra precisamente porque se prestan a ser interpretados políticamente, por la izquierda y la derecha en distintas intensidades con el resultado de posiciones controvertidas. Hay interpretaciones mucho más conservadoras sobre la exigencia a la sociedad de principio de igualdad de oportunidades que la que yo ofrezco y por otro lado hay interpretaciones que pretenden allanar aún las deferencias que surgen de la desigual distribución del talento natural o genético en la sociedad.

Aquí cabe aclarar que la materia de la teoría de la justicia de Rawls, es señalar el camino de una sociedad justa, es resolver el *qué*, expresar lo deseable y justificarlo; los *comos* que, como se aprecia en los comentarios sobre este segundo principio, son monumentalmente complejos, son materia de otras disciplinas.

Por el lado negativo es evidente que las instituciones encargadas de socializar y educar a los individuos no pueden discriminar, punto, ya es un *cliché* el mencionar el sexo, la raza, preferencia sexual, religión, etc., como características sobre las que no se puede discriminar.

Otra aclaración es que la sociedad cumpliría con el principio de justicia ofreciendo el acceso a los ciudadanos que teniendo el talento natural quisieran desarrollarlo, hay individuos que no quieren y en ellos no se comete injusticia, sino que se respeta el primer principio que corresponde a la libertad igual.

18.- El principio de la diferencia

Ahora dirijámonos a comentar la primera parte del segundo principio:

2. a. – De ellas [las diferencias socioeconómicas] se espere razonablemente que resulten ventajas para todos

A éste apartado del segundo principio se le denomina el “principio de la diferencia”, el primer principio se refiere a las libertades básicas de los ciudadanos y el apartado 2b, del segundo principio, se refiere al acceso equitativo a las oportunidades y su dependencia del desarrollo de los talentos naturales, pero éste apartado 2a se refiere a las desigualdades económicas en concreto y es el principio que hace famoso a Rawls. Es la pieza de la teoría de la justicia que rompe con la tradición utilitarista y tiene enorme influencia dentro y fuera de los círculos académicos⁶⁴.

La tradición utilitarista, como ya comenté en la primera parte de éste trabajo, se preocupa del bienestar general de la sociedad, de la eficiencia con que se utilizan los recursos escasos de la sociedad y del rendimiento total que el ejercicio social produce en concreto, su consecuencia es un olvido de la realidad del individuo sobre el que se

⁶⁴ Philippe Van Parijs, “Difference Principles”, *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman Editor, New York, Cambridge University Press, 2003, p.200. Su artículo influye todo mi argumento sobre la contribución de Rawls en esta sección.

privilegia al concepto social, debido a que lo que importa es la “utilidad” total y se olvida la distribución de esa utilidad entre los miembros de la sociedad.

En el otro extremo del continuum se presenta la tradición socialista y marxista, que en reacción al utilitarismo se concentra en la distribución, haciéndola igualitaria y descuidando la eficiencia agregada de la sociedad y por lo tanto los niveles de bienestar general de los miembros de la sociedad misma. Descuida la eficiencia, que en un principio constituye la base que motiva la constitución de la sociedad. Al final de cuentas los dos extremos descuidan al individuo y privilegian al concepto, cada uno con sus excesos y sus defectos.

En el desarrollo del principio de la diferencia, Rawls en su obra *A Theory of Justice*, empieza con una formulación inicial, que es la que presento arriba y que de entrada muestra la intencionalidad de Rawls, las diferencias económicas se justifican si benefician a *todos* los miembros de la sociedad. Las desigualdades, si no benefician a todos los miembros de la sociedad, no tienen por qué ser permitidas, es decir, los humanos somos todos desiguales por naturaleza y hecho, pero en la sociedad todos tenemos igualdad de derechos y obligaciones debido a que concurrimos a su constitución reconociéndonos igualdad de derechos y obligaciones. Aquí Rawls se inclina por una concepción *naturalista* y no *convencional* de la persona⁶⁵, es decir los derechos y deberes de la persona no son consecuencia de las *convenciones* del contrato sino que la persona llega al contrato social *naturalmente* con derechos, tiene derechos por naturaleza, inalienables e iguales a todos los participantes en ella, ahora entrando a la sociedad, aceptaremos que dentro de la sociedad existan diferencias, en aras a acercarnos a los ideales de coordinación y eficiencia aludidos arriba, pero estas diferencias están condicionadas a que todos los miembros de la sociedad

⁶⁵ Samuel Freeman, Op. cit., p.200.

nos beneficiemos de la existencia de esas diferencias y si no nos benefician a todos, decidimos no aceptarlas por injustas.

Comentando y llevando a sus últimas consecuencias el principio, para implementarlo y descansando en la segunda parte del principio discutida arriba, en donde las diferencias se deben al desempeño de puestos y posiciones accesibles a talentos, Rawls establece un sistema a través del cual, primero agrupa la infinita variedad de expectativas socioeconómicas en clases, p. ej.: clase #1, clase#2... en donde las expectativas de la clase #1 son más altas que las de la clase#2 etc., estableciendo un orden jerárquico y por ende una lógica relativa. En segundo lugar establece que las expectativas de la sociedad en conjunto se mueven en *cadena*⁶⁶, debido a que las expectativas siempre son relativas, no absolutas, subiendo las expectativas de los menos favorecidos se suben las expectativas de **todos** en la sociedad.

Esto permite reformular el principio y plantearlo en su forma final⁶⁷:

2. a. – *[las diferencias socioeconómicas se deben ordenar de tal manera que resulten] en la mayor ventaja para los menos favorecidos.*⁶⁸

Esta es la idea medular del principio de la diferencia y es lo que hace famoso a Rawls, esta es la innovación, Las desigualdades económicas deben ser evaluadas de acuerdo a que tan bien dejan, socioeconómicamente hablando, a los menos favorecidos en la sociedad.

Esto implica que el nivel mínimo de un índice ideal de ventajas, que como veremos más adelante incluye sólo los bienes primarios, debe ser maximizado, a la hora de tomar decisiones de funcionamiento de las instituciones que forman parte de la estructura básica

⁶⁶ John Rawls, Op. cit. TJ, p.70.

⁶⁷ Idem., p.266.

⁶⁸ Aquí me abstraigo de referirme al principio de ahorro justo, que es una complicación que complementa al principio, al referirse al problema de justicia multi-generacional, pero que añade poco a una comprensión general de la teoría, que es el enfoque del trabajo.

de la sociedad, para beneficio de los menos favorecidos, o dicho de otra manera, las ventajas para los menos favorecidos deben ser las máximas posibles desde un punto de vista sostenible.

Esto satisface un impulso igualitario y una preocupación por la eficiencia, eliminando los extremos del utilitarismo y del socialismo/marxismo.

El usar los intereses de los menos favorecidos como la piedra de toque para evaluar el permitir, o no, ciertas desigualdades socioeconómicas nunca había sido expresada, es una verdadera innovación que captura la imaginación de filósofos, economistas y científicos sociales y revoluciona la filosofía moral de finales del siglo XX.

19.- Los bienes primarios

Dentro del desarrollo de su teoría, Rawls como ya lo hemos comentado, hace un constante esfuerzo de definición y esclarecimiento al establecer límites de aplicación de la teoría general y de los principios de justicia. Así ciertamente se establece que la teoría sólo habla del caso especial de la justicia social y la define como ya vimos dentro de una sociedad bien ordenada. La misma metodología es aplicada por Rawls a la aplicación del segundo principio especialmente en el apartado b) el principio de la diferencia. Las desigualdades socioeconómicas se miden como expectativas en el otorgamiento de *bienes primarios* exclusivamente.

Me parece evidente que en una sociedad organizada sobre las bases de una democracia constitucional, la definición de *bien* varía tanto como ciudadanos la constituyan, cada quien define su bien como quiere y debe de poder perseguirlo como más le convenga. Esta pluralidad infinita de objetivos y medios para lograrlos, crea una barrera difícil de

franquear a la hora de tomar decisiones sociales. Rawls acota el problema, dentro de su teoría de la justicia, al definir que las ventajas o diferencias socioeconómicas se limitan exclusivamente a diferencias referentes a bienes primarios.

Los bienes primarios⁶⁹ se dividen, por Rawls, en dos clases: a) Los bienes primarios naturales: la salud y los talentos y b) Los bienes primarios sociales que se dividen en tres, que coinciden con los tres principios de justicia: b1) Libertades fundamentales: derechos de voto y elegibilidad a cargos públicos, libertad de expresión, tránsito y reunión, libertad de conciencia y pensamiento, libertad de acceso a la propiedad privada y protección contra el arresto y la desposesión arbitrarias. b2) La oportunidad equitativa al acceso a posiciones y cargos sociales y b3) Los bienes socioeconómicos: renta y riqueza, poderes y prerrogativas, bases sociales de autorrespeto y acceso al ocio.

20.- Los menos favorecidos

La infinita multiplicidad de circunstancias que surgen en una democracia liberal hacen que consecuentemente Rawls no defina de manera rígida el concepto de los menos favorecidos y que específicamente establezca que la descripción de la categoría es solamente una aproximación a lo que en cada democracia liberal se encuentra. Si tomamos como ejemplo de un primer criterio, a manera de ejemplo, en una sociedad X y clasificamos sus puestos o cargos bajo la referencia de un índice de expectativas de retribución a lo largo de una vida de trabajo ocupando el puesto, y definimos “retribución” en términos de bienes primarios como han sido descritos arriba y luego los ordenamos de

⁶⁹ Todos los libros de Rawls citados en el trabajo, tienen definiciones consistentes de bienes primarios, la enumeración presentada es ilustrativa únicamente, las listas en cada obra son semejantes pero no exactas, lo que sugiere su carácter de ejemplos.

mayor a menor, siempre encontraremos que la última categoría es la menos favorecida independientemente de los términos absolutos de acceso a bienes primarios particulares.

Un segundo criterio que podría acercarnos a definir a los menos favorecidos sería el de identificar al conjunto conformado por individuos afectados por tres tipos de contingencias que se presentan en toda sociedad: a) Los que provienen de familias u orígenes marginales dentro de la sociedad b) Los que han recibido bienes primarios naturales, la salud o el talento, que permiten que sus expectativas de retribución sean bajas y c) Aquellos cuya posición sea menos ventajosa debido a contingencias sociales o naturales. Una vez identificado este conjunto de individuos la tarea sería el de investigar a qué tipo de cargo o puesto social tendría acceso este conjunto de individuos, p.ej.: obrero no calificado o peón de la industria de la construcción o garrotero en un transporte de carga y una vez definido el puesto se pueden diseñar las expectativas de retribución durante el desarrollo de una vida de trabajo ocupando el puesto, para hacerlas el foco de la aplicación del principio de la diferencia. Siguiendo el comentario que hace Van Parijs:

Lo que es esencial no es que todos los menos afortunados, en este sentido, deban ocupar esta posición social, sino que todos tengan acceso a esta posición. Esto se puede asegurar, en parte, a través de una prohibición de toda discriminación, implicada por el antecedente principio de igualdad equitativa de oportunidades y en parte a través de establecer un nivel de habilidades mínimas requeridas, lo suficientemente bajo como para que cualquiera en “el rango normal” sin importar que tan desaventajado por la naturaleza o por su crianza pueda estar seguro de llenarlo.⁷⁰

⁷⁰ Phillippe Van Parijs, Op. cit., p. 215.

Es por lo tanto clave el hacer que todos los miembros de la sociedad tengan acceso a por lo menos este puesto u ocupación, para cumplir a un nivel mínimo con el principio de igualdad de acceso equitativo. En México, v. gr., funcionarían los puestos que devengan el salario mínimo, siempre y cuando el concepto y el salario se mantengan actualizados, de tal manera que haya gente que efectivamente se contrate por esa cantidad.

21.- La prioridad lexicográfica en la aplicación de los principios

El lector de éste trabajo habrá notado que el orden de exposición del segundo principio no coincide con el orden de enumeración del principio que usa Rawls. Me explico, expuse el segundo principio en el siguiente orden: primero 2b) y luego 2a) cuando lo lógico es que siguiera el orden de enumeración a los apartados del principio, primero 2a) y luego 2b). La razón que me impulsó a hacerlo, fue seguir a Rawls en sus obras quien invierte el orden en lo que él denomina la prioridad lexicográfica de aplicación de los principios.

El estudioso de la obra de Rawls no puede dejar de notar que Rawls establece un orden peculiar en la aplicación de los principios de justicia, la pregunta es ¿por qué lo hace?

Al principio del trabajo expuse que Rawls escribía ésta obra para contrarrestar al utilitarismo y al intuicionismo y definí a ambos subrayando el papel del intuicionismo (sentido común) como moderador de los excesos del utilitarismo. Rawls explica en la sección 8 de su obra *A Theory of Justice* que cuando existen varios principios de justicia a aplicar en una situación determinada, el estado de cosas a mano, o alternativas a juzgar, se puede cumplir con un principio al 100% pero sólo en algún grado con los otros dos. La alternativa sería una combinación de apego a los diferentes principios, de manera parcial, en una combinación de grado diverso, lo que nos haría tentador el caer en la solución

práctica de usar nuestra intuición o sentido común para escoger la alternativa que nos pareciera más razonable, la que alcance un mejor balance de cumplimiento o incumplimiento parcial del conjunto de los principios a aplicar. Otra vez, lo descrito es lo que se presentaría en la vida real de manera común. Rawls lo plantea como sigue:

...el intuicionismo alza la pregunta sobre qué tan posible es dar cuenta sistemática de nuestros juicios considerados como justos o injustos. En particular, mantiene que no hay una respuesta constructiva al problema de asignación de pesos ponderados a principios de justicia que compiten entre ellos [mutuamente excluyentes]. Aquí, por lo menos tenemos que descansar en nuestras capacidades intuitivas. El utilitarismo clásico trata, desde luego, de evitar de raíz el problema de descansar en la intuición, es una concepción con un principio único y con un estándar único, el uso de pesos ponderados se arregla con la referencia al principio de la utilidad.⁷¹

Sin embargo Rawls, en contra del utilitarismo y del intuicionismo como hemos visto, elabora que en cuestiones de principio de justicia no debe haber compromiso y diseña lo que denomina el orden lexicográfico, que no quiere decir otra cosa que un orden estricto de seguimiento en la aplicación de los principios. Lexicográfico es el orden en que se ordenan las palabras en un diccionario: primero la “a”, luego la “b”, etc. etc..

Su razonamiento es como sigue:

En cuanto al diseño de la estructura básica de la sociedad tenemos que atender a los trazos que organizan el funcionamiento de las instituciones importantes de la sociedad, al escoger entre alternativas de diseño, el proceso inicia al aplicar el primer principio, el principio de igual libertad y establece que la libertad es inalienable, no se puede sacrificar la libertad para obtener canchallas socioeconómicas. Una vez desechadas las alternativas

⁷¹ John Rawls, Op. cit. TJ, p. 36.

que comprometen la libertad igual, pasamos a la aplicación del apartado b)⁷² del segundo principio, las instituciones deben establecer condiciones de acceso igual y equitativo a las oportunidades para acceder a puestos y cargos de los que se desprenden desigualdades socioeconómicas, se desechan las alternativas que no satisfacen el principio 2b) y finalmente de entre las sobrevivientes se escoge la alternativa que satisface el principio de la diferencia, es decir la alternativa que maximiza de manera sostenible la expectativa de rendimiento o utilidad de los menos favorecidos a lo largo de una vida ocupando el puesto o cargo definido como el más bajo en la escala que describimos en el apartado anterior. De ésta manera Rawls elimina la tentación práctica de balancear de acuerdo a la intuición o nuestro buen juicio, alternativas que no cumplen al 100% con alguno de los principios.

La pretensión de esta segunda sección ha sido el exponer y comentar de manera concisa y simplificada los principales postulados del sistema de la teoría de la justicia de John Rawls.

En el camino práctico me he abstraído de los pasajes más detallados, de los casos especiales y complicaciones innecesarias, concentrándome a mi juicio, en los trazos esenciales para el funcionamiento del sistema y comentar la lógica utilizada por Rawls para justificarlos.

22.- Algunas notas y observaciones

Teniendo una visión general de la justicia como equidad, que es como Rawls prefiere denominar a su teoría de la justicia, quiero dar mi comentario personal sobre algunos

⁷² Nótese que Rawls, en *A Theory of Justice*, nombra los apartados a) y b) del segundo principio y luego invierte el orden de su aplicación lexicográfica. No tengo una buena explicación para esta complicación en la que cae Rawls, pues a mí me parece que fácilmente hubiera podido hacer coincidir el orden de nominación y el de aplicación y haber hecho más claro su texto, que de por sí maneja un complicado nivel de detalle.

detalles metodológicos que he podido notar en la obra de John Rawls y que pueden ayudar tanto al estudioso de su obra como al lector ocasional. Los comentarios no son exhaustivos, sin embargo sí cubren algunos de los aspectos más notables de la metodología de Rawls.

Primeramente ya en la segunda parte hice la aclaración de que John Rawls es un filósofo analítico y que su obra se distingue por su esfuerzo por definir los términos que usa de manera consistente. Lo califico de esfuerzo porque no siempre lo consigue o no siempre lo respeta a lo largo de su extensa obra.

De la obra de Rawls, producida en poco más de cincuenta años, para el presente trabajo examiné, en orden decreciente de detalle *A Theory of Justice*, *The Cambridge Companion to Rawls*, *Political Liberalism* y *Justice as Fairness, a restatement*. todas versan sobre el mismo tema y sus variaciones, no es fácil ser consistente, pero el lector debe estar consciente de que a lo largo de la obra de Rawls conceptos claves, como por ejemplo la definición de una sociedad ordenada, cambian.

Al principio de *A Theory of Justice* Rawls la define como aquella sociedad en cuyo seno la discusión política sobre los derechos de los ciudadanos ha sido superada y por lo tanto no está sujeta a regateo o negociación política. Esto contrasta con lo que expongo en la sección segunda de este trabajo en el apartado denominado ***El caso especial de la justicia, de la que Rawls se ocupa*** (*vid.* nota 44) que es una descripción mucho más detallada y con requisitos específicos a llenar además del ya mencionado aquí.

Un caso que sobresale del comentario que hago es el fraseado de los principios de justicia que evolucionan a través de toda la obra con pequeños pero significativos cambios. Su esencia no cambia pero Rawls enfatiza un aspecto u otro de acuerdo con el tema particular que esté tratando.

Es pertinente mencionar aquí que estoy en desacuerdo con el comentario coloquial que insiste en la existencia de dos Rawls, el original de *A Theory of Justice* y un segundo que aparece con *Political Liberalism*. A mi parecer Rawls nunca descalifica su primera obra, los objetivos de ambas son distintos.

En la primera el objetivo es realizar un experimento mental que nos lleve a descubrir la base moral más adecuada para organizar una democracia constitucional liberal.

En la segunda obra, preocupándose por aspectos más prácticos que teóricos, Rawls introduce al pluralismo, la multiculturalidad, en donde el concepto de lo moral varía de ciudadano a ciudadano, por lo tanto el objetivo no es ya el encontrar una base moral, sino el encontrar la base más plausible sobre la cual se pueda organizar este tipo de sociedades, constituidas por ciudadanos que difieren en sus concepciones de la vida, que incluye entre otros conceptos, el de moralidad, como veremos más adelante.

Rawls corrige pero no renuncia a haber logrado lo que se propuso en cada una de sus obras, que se separan por un lapso de más de veinte años. Rawls tuvo un impacto extraordinario en la comunidad filosófica con la publicación de su primera obra, que fue laudada y criticada con intensidad poco usual. En su obra posterior, Rawls reconoce a sus críticos, los trata con notable cortesía y en algunos casos con reconocimiento positivo y toma dos caminos:

En algunos casos cambia su opinión y su obra como por ejemplo en el caso del fraseado nada menos que de los principios de justicia, mencionado arriba y reconoce como su motivación la crítica de H. L. A. Hart⁷³.

En otros casos no acepta la crítica y defiende su punto, como por ejemplo en las razones que justifican el procedimiento de la posición original, en donde no acepta como

⁷³ John Rawls, Op. cit. PL, sección I y JAFAR, p. 42n2.

argumentos justificadores del principio de la diferencia, el procedimiento seguido por la teoría de las decisiones en condiciones de incertidumbre, a la que considera originadora de argumentos justificantes “blandos” para su teoría⁷⁴.

Insisto a mi manera de ver no hay dos Rawls, el estudioso de su obra podrá encontrar un honesto y bien intencionado filósofo que pondera y medita reflejando sus conclusiones a través de su obra, que cubre poco más de cincuenta años.

El segundo aspecto metodológico que quiero hacer notar es que Rawls en su obra gusta de diferenciar de manera muy clara aspectos que él considera fundamentales, por ejemplo tenemos la distinción entre *concepto* y *concepción* de justicia.

Concepto se refiere al principio general de justicia, que Rawls postula como una intuición en la mayoría de los hombres poseedores de una capacidad moral. Es decir todo hombre con capacidad moral distingue lo que es justo de lo que es injusto, a lo mejor en el caso ideal el individuo lo puede expresar, quizá sólo coloquialmente o en el peor de los casos no lo puede expresar ordenadamente pero el hecho es que sabe lo que es justo y lo que no, de manera clara apelando a su intuición natural.

Concepción de justicia es lo que producimos cuando respondemos a los propios cuestionamientos de *cómo ser justos* en una situación particular. La concepción es la aplicación del concepto. Podemos tener un concepto común y diferentes concepciones, es decir un concepto común se puede aplicar de diversas maneras atendiendo a diversos aspectos de sus elementos.

⁷⁴ John Rawls, Op. cit. JAFAR, p. 43 n3. Trato de explicarme, la teoría de las decisiones en condiciones de incertidumbre nos pediría siguiendo la ortodoxia, que en un dilema, escogiéramos la alternativa que nos presenta el caso de la mejor solución para la parte perdedora, de tal manera que maximice el retorno mínimo que obtendré del sistema, que es en resumen lo que pide el principio de la diferencia. Rawls llama a esto el justificar el principio de la diferencia por las razones equivocadas y subraya que debemos justificarlo en terrenos morales y no de simple aversión al riesgo o escogiendo la combinación de menos riesgo y máximo beneficio.

Esta meticulosidad será apreciada también en esta tercera parte del trabajo al analizar la diferencia entre lo que es una visión comprensiva de la vida y la visión de lo que debe ser un sistema de cooperación social entre ciudadanos de una democracia constitucional.

Otros ejemplos de esta característica de Rawls son la distinción entre una concepción moral y una concepción política de justicia; y su artículo “Dos conceptos de Reglas”⁷⁵ en donde distingue entre la justificación de un principio y la justificación de un caso particular de la aplicación del principio; otro ejemplo se da entre la aceptación de los principios de justicia como ciudadano en la posición original y la aceptación de los principios como miembro de una comunidad que suscribe una visión comprensiva y finalmente otro ejemplo, la diferencia entre aceptar un principio de justicia y aceptar su justificación, que es diferente y que exploraremos en la tercera sección en los apartados de **Consenso traslapado** y **Razón pública**.

Una tercera consideración metodológica es notar que en sus dos primeras obras, Rawls constantemente se refiere al concepto de una democracia *constitucional* y no sólo a una democracia. En la lectura de sus obras hay que distinguir claramente entre tres conceptos: una *democracia procedimental* o mandato de la mayoría (majority rule), una *democracia constitucional* y una *comunidad* porque el término que usa Rawls más comúnmente y casi en exclusiva en su primera obra *A Theory of Justice*, es el de democracia constitucional.

La obra se entenderá mucho mejor si precisamos la diferencia con la democracia procedimental. Más adelante en *Political Liberalism* se vuelve clave el entender su concepto de *comunidad*. Rawls no usa estos términos gratuita o aleatoriamente, los usa en un sentido particular y aunque no forman parte propiamente de la estructura principal de la

⁷⁵ John Rawls, “Two Concepts of Rules”, *The Philosophical Review*, Vol. 64, No. 1 (Jan., 1955), pp. 3-32, Published by: Duke University Press on behalf of Philosophical Review Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2182230>, [consulta en julio de 2009].

justicia como equidad, su entendimiento preciso contribuye grandemente a develar el espíritu del texto y la intención de Rawls. Pasemos a describirlos brevemente

a) El mandato de la mayoría o la democracia procedimental.

En general podemos considerar que el mandato de la mayoría es la forma de democracia más básica y esencial. Sin embargo hay que atender a ciertos supuestos para asegurarnos de que efectivamente se cumpla con el espíritu de una democracia, es decir los principios de igualdad de miembros (iguales derechos y obligaciones), igual acceso a votar y ser votado y un voto por miembro, tienen que ser un prerrequisito para que el sistema de mandato de la mayoría cumpla con el espíritu democrático y no sea una burla. Si en la inepción de una coalición, o asociación, se adopta un procedimiento para guiar a la susodicha asociación, que descansa en el principio de que la mayoría manda, fundamentalmente estamos funcionando en un régimen democrático.

Ahora hay que atender a si este régimen democrático es justo o no, porque si, digamos que la asociación es de acceso restringido, estable en el tiempo y hay tres grupos, los rojos, los verdes y los amarillos, y resulta que los amarillos son mayoría, y parece ser que siempre serán mayoría, estamos en la inepción de una tiranía de la mayoría y no en una democracia incipiente. Descansar en el mandato de la mayoría, como su nombre lo indica no protege a la minoría. Por otro lado el mandato de la mayoría no garantiza el respeto de ningún derecho, la mayoría manda y la mayoría puede respetar hoy algo y mañana no. En las palabras de Rawls:

No hay nada que sustente que lo que la mayoría impone sea correcto. De hecho, ninguna de las concepciones tradicionales de justicia ha justificado a esta doctrina [la doctrina del mandato de la mayoría], [todas] mantienen siempre que cualquiera que sea el resultado de una votación, siempre deberá estar sujeto a principios políticos.

Aunque en ciertas circunstancias está justificado que la mayoría (debidamente definida y circunscrita) tenga...el derecho de prescribir leyes, esto no justifica que las leyes decretadas sean justas.⁷⁶

El problema es que en el momento que sujetamos a la democracia procedimental, el mandato de la mayoría, a *principios políticos*, estamos hablando ya de una democracia constitucional propiamente dicha. Lo que caracteriza a la democracia procedimental es la ausencia de principios políticos que la orienten o le pongan límites al *Vox populi, vox Dei*⁷⁷.

El problema no es ocioso, el mandato de la mayoría es un procedimiento inevitable pero idealmente superable en el tiempo. Me explico: la generación de teoría política moderna cae invariablemente en el recurso del contrato social, porque invariablemente reconocemos que la situación actual, cualquiera que esta sea, tiene posibilidades de mejorarse y para encontrar los caminos de mejora es útil tener una perspectiva de *¿de dónde venimos?* para poder especular a donde vamos, entre otras consideraciones. En el relato de la hipotética situación del contrato social, que difiere de la situación histórica como tal puesto que el contrato nunca se hizo, igual que en la hipotética situación original de la justicia como equidad, hay un periodo inescapable en donde la narrativa requiere de un período de mandato de la mayoría. A la hora que nos juntamos para organizarnos, la mayoría manda, el mandato de la mayoría, aunque no sea perfectamente justo, es mejor que la situación en donde no hay acuerdo.

⁷⁶ John Rawls, Op. cit. TJ, p. 313.

⁷⁷ Trad.: *La voz del pueblo es la voz de Dios*, tomado de la carta no. 164 de Flaccus Albinus Alcuino a Carlomagno en 798, que parece ser el texto más antiguo de la locución. [Alcuinus on Vox pops, Vox populi, Vox pop \(oxfordreference.com\)](#), Quote of the Day, 2004-02-11, [consulta en julio 2009].

La democracia procedimental es entonces un paso necesario pero temporal en el camino a implementar una democracia sólida, que forzosamente es constitucional.

Cedo a la tentación de referirme a ejemplos contemporáneos de líderes carismáticos que apelan al mandato de la mayoría para justificar sus propios fines:

“El dirigente izquierdista Andrés Manuel López Obrador ha sido elegido hoy "presidente legítimo" de México por cientos de miles de seguidores asistentes a la Convención Nacional Democrática (CND) en el Zócalo capitalino. Fuentes de la CND han indicado que en esta reunión están registrados 1,2 millones de "delegados" provenientes de diversos estados del país, que llenaron la principal plaza de la capital mexicana y las calles adyacentes.

Los "delegados" también han rechazado "la usurpación" y el no reconocimiento [sic] a Felipe Calderón como presidente de la República, al igual que a los funcionarios que designe. En la asamblea multitudinaria, los delegados tomaron su decisión en una votación directa y acordaron que la toma de posesión de López Obrador se lleve a cabo el próximo 20 de noviembre, día del 96 aniversario de la revolución de 1910 en ese mismo escenario.”⁷⁸

El hecho de que el ejemplo de la cita haya sido un episodio ridículo y afortunadamente fallido, en mi punto de vista, no indica que el uso del sistema lo sea, Hugo Chávez lo hace casi todos los días en la Venezuela de hoy, con éxito funcional para lograr sus fines personales. Cosa que para el pueblo venezolano es, otra vez en mi opinión, una tragedia que el tiempo confirmará. La cita completa de Alcuino (*vid.* nota 77) dice textualmente “...y no debemos escuchar a aquellas gentes que siguen diciendo que *la voz del pueblo es*

⁷⁸ El País, “La izquierda mexicana proclama a López Obrador "presidente legítimo" del país”, España, *El País*, septiembre 17 2006. http://www.elpais.com/articulo/internacional/izquierda/mexicana/proclama/Lopez/Obrador/presidente/legitimo/pais/elpepuint/20060917elpepuint_3/Tes, [consulta en julio 2009].

la voz de Dios, pues la tumultuosidad [lat. tumultuositas] de la multitud es siempre muy cercana a la locura.” En fin, el objetivo del comentario es ver cómo define Rawls la democracia procedimental, notar cómo funciona, sus límites, usos legítimos y justificar la auto-restricción de Rawls al circunscribir la justicia como equidad a los sistemas democráticos y constitucionales.

b) La democracia constitucional

Como vimos en el inciso anterior el hecho de sujetar a una serie de principios de carácter político, el voto popular, o el voto de las mayorías, que como sistema de toma de decisiones en una sociedad, propiamente caracteriza a un régimen democrático, convierte a una democracia procedimental en una democracia constitucional. También como vimos, en una democracia procedimental, no hay garantía o prescripción de los principios de igualdad de miembros (iguales derechos y obligaciones), igual acceso a votar y ser votado y un voto por miembro, sean respetados. En una democracia constitucional se establece un marco coherente dentro del cual sea factible respetar la voluntad de las mayorías.

En Rawls, y mejor dicho repito, en el sistema rawlsiano dentro de la historia de la filosofía política, el objetivo es llevar el conocido recurso del contrato social a un nivel superior de abstracción (*vid.* nota 20) y para generar este contrato Rawls recurre a lo que él denomina la posición original. Es decir, la posición original genera el contrato social, cuyo contenido al final del proceso, son los principios de justicia, ver segunda sección, y una vez acordados los principios de justicia hay que generar la estructura básica de la sociedad a la luz de los susodichos principios, plasmándola en una constitución. Sigo a Rawls:

...el principio de participación igual. Requiere que todos los ciudadanos tengan un derecho igual a participar y a determinar los resultados de un proceso constitucional que establece las leyes con las que ellos mismos deben cumplir. La justicia como

equidad, empieza con la idea de que en donde se requieran principios comunes y para la ventaja de todos, ellos [los principios] deben de construirse desde el punto de vista de una situación inicial de igualdad, definida adecuadamente, en la cual cada persona es representada equitativamente. El principio de participación transfiere esta noción de la posición original a la constitución como el sistema de más alto orden de normas para hacer normas [una meta-normatividad].⁷⁹

Arriba queda definido con claridad qué es, en Rawls, la constitución, su requisito básico, su origen y propósito.

No es ocioso el recordar que el primer principio de justicia es el principio que protege a la libertad en un sistema tan amplio como sea posible garantizando a todos igual libertad y que el segundo se descompone en el principio de acceso a oportunidades y el principio de la diferencia, estos tres conceptos deben aplicarse en el orden lexicográfico, ya explicado arriba, a la hora de diseñar la estructura básica de la sociedad en la constitución.

Con la base señalada, una base constitucional, dotamos al procedimiento de toma de decisiones en la sociedad de un marco de referencia, de principios políticos, que normen y limiten lo que la mayoría puede decidir en un proceso democrático y de una adecuada protección a las minorías y a los individuos, que consiste en una cierta base de derechos que ni siquiera el bien común puede sobreseer, que son inalienables⁸⁰, precisamente porque están plasmados en un sistema meta-normativo que denominamos constitución y que representa la característica básica del sistema denominado democracia constitucional.

c) El concepto de comunidad

⁷⁹ John Rawls, Op. cit. TJ, pp. 194-195. Corchetes siempre míos.

⁸⁰ John Rawls, Op. cit. TJ, p. 10.

El concepto de comunidad ni siquiera se menciona en *A Theory of Justice*, la construcción y el armado de la justicia como equidad, no requirió del concepto de comunidad, simplemente como veremos más adelante, el propósito de Rawls fue el hacer un experimento, un ejercicio mental para construir la base moral más adecuada para organizar una democracia constitucional.

En la obra *Political Liberalism*, Rawls introduce la complicación de la pluralidad, de la multiculturalidad, en las democracias constitucionales modernas y se ve forzado a introducir el concepto de *doctrina comprensiva*, de un *weltanschauung*⁸¹ y define el concepto de comunidad como la libre agrupación de individuos que comparten una visión comprensiva de la vida. En las palabras de John Rawls:

Por definición, pensemos sobre una comunidad como un tipo especial de asociación, una [asociación] unida por una doctrina comprensiva, por ejemplo una iglesia. Los miembros de otro tipo de asociaciones frecuentemente tienen objetivos comunes pero ellos [los objetivos] no conjugan una doctrina comprensiva y pueden ser sólo instrumentales⁸²

En las comunidades, la amalgama social es la creencia común, por lo que no es fácil, por un lado, aceptar la inserción de individuos o familias con creencias distintas ni, por otro lado, vivir renunciando a la praxis de mis creencias más preciadas dentro de una

⁸¹ *Weltanschauung* es un término alemán moderno que se traduce libremente como *filosofía de vida* o *visión comprensiva* de la vida. En las palabras de Sigmund Freud, quien tituló su última conferencia precisamente *Weltanschauung*, la palabra significa "...una construcción intelectual que ofrece una solución unificada a todos los problemas de la existencia en virtud de una hipótesis comprensiva, por lo tanto, una construcción en la cual ninguna pregunta permanece abierta y en la que todo en lo que estamos interesados encuentra un lugar" Sigmund Freud, (1933), "Weltanschauung, conferencia XXXV", *New Introductory Lectures on Psycho-analysis*, Richmond Virginia, Hogarth Press, tomado de: Philosophy Archive @ marxists.org, [consulta en julio 2009].

⁸² John Rawls, Op. cit. PL, p. 40n.

comunidad cuyo ethos es diametralmente opuesto al mío. Si una sociedad adopta el concepto de comunidad, como lo define Rawls aquí, el estado tendría que hacer uso de la fuerza para mantener el lazo constitutivo de la unión de la sociedad-comunitaria ante el embate de influencias externas como por ejemplo la inmigración. Históricamente la inquisición no es un accidente, es un terrible ejemplo de la consecuencia lógica de llevar a sus últimos límites el concepto de sociedad-comunitaria, pero esto lo exploraremos más adelante al analizar la génesis del liberalismo político.

Aquí deseo aclarar que no es que Rawls en su concepción de justicia como equidad pretenda ver al hombre en sociedad como un mero cooperante en un proyecto social sin contenido, sino que en *Political Liberalism*, como veremos, establece las bases para que el individuo tenga garantizados sus derechos de tal manera que viva en libertad y por derecho le corresponda el imprimir el contenido que desee a el ejercicio social.

En la tercera parte de éste trabajo abordaré la discusión central de la tesis, que es la relajación del requisito impuesto por Rawls a los ciudadanos que participan en la posición original, es decir su participación como **personas morales** para pasar a sólo exigir el ejercicio de una **razón pública** en la toma de decisiones de la posición original y analizar los argumentos que lo justifican y consecuencias del cambio descrito.

PARTE III: EL CAMBIO DE REQUISITOS DE ACTUACIÓN EN LA POSICIÓN ORIGINAL, EL PASO DE “CAPACIDAD MORAL” A “RAZÓN PÚBLICA”

En la primera parte de esta tesis, para enmarcar el trabajo de John Rawls dentro del contexto de la extraordinaria proliferación de las democracias liberales en el mundo durante la segunda mitad del siglo XX y lo que va del XXI, definimos el concepto de democracia liberal para los efectos de este trabajo⁸³, establecimos que éste tipo de agrupación social enfrenta dos retos básicos: a) Las democracias liberales tienen que decidir las bases sobre las que deben organizarse y b) Las democracias liberales tienen que manejar la diversidad en los objetivos y aspiraciones de sus miembros. Establecí que antes de decidir cómo organizarnos habría que entender ¿qué es el hombre? y ¿cómo debemos vivir una buena vida? para de ahí poder discutir coherentemente ¿cómo debemos organizarnos en sociedad para que sus miembros tengan oportunidad de alcanzar una buena vida de una manera eficiente?

A partir de lo descrito y notando que la historia de la civilización y la cultura occidental después de Grecia y Roma no desarrolla el concepto democrático y menos el liberal hasta bien entrada en la modernidad, trazamos los orígenes de las ideas que nos ocupan en una disquisición sobre la concepción de la naturaleza humana y contrastamos dos corrientes a) La primera, avanzada por Hobbes y otros, nos indica en esencia que el hombre tiene una manera de ser egoísta e inmutable y la segunda b) avanzada por Rousseau entre otros, nos

⁸³ Ver nota 2

propone que la naturaleza del hombre es noble y moldeable y que la sociedad, mal enfocada corrompe esta nobleza.

De estas dos concepciones del hombre se derivan, también dos concepciones sobre cuál es el objeto de que el hombre se asocie, forme sociedades, en el caso a) el objetivo es maximizar la “utilidad” de la sociedad y esta teoría se denomina comúnmente utilitarismo⁸⁴, privilegia el derecho antes que el bien y en el caso b) el objetivo es perfeccionar la sociedad para alcanzar hombres de acuerdo a un *ideal determinado*, se privilegia al bien antes que el derecho y a esta teoría la podemos denominar perfeccionismo, en este trabajo. Aclaremos en la primera parte que John Rawls concentra su trabajo en desarrollar una concepción filosófica de cómo organizar a las democracias constitucionales, privilegiando el derecho antes del bien sin caer en el utilitarismo e ignora el desarrollo de principios que iluminen las formas de organización que privilegian el bien antes que el derecho.

Rawls considera que el utilitarismo no está equipado para proteger adecuadamente las libertades y derechos de los ciudadanos y que la modernidad no ha sabido presentar alternativas poderosas al utilitarismo. Cuando mucho el utilitarismo se modera con toques de intuicionismo que realmente no pueden presentar un frente coherente. En medio de ésta polarización es donde irrumpe John Rawls y ofrece su aportación, *la justicia como equidad*.

Para terminar la primera parte hago un alto en el camino para describir los avances actuales en la resolución de la controversia sobre la naturaleza humana y expongo y defiendo mi inclinación hacia la concepción de la existencia clara de una naturaleza

⁸⁴ John Rawls, Op. cit. TJ, p. 3 y p.160.

humana prácticamente inmutable y por lo tanto hacia las teorías de organización social que derivan de esta convicción.

En la segunda parte del trabajo trato de describir de una manera concisa el amplio y muy detallado trabajo de JOHN RAWLS expuesto en su obra *A Theory of Justice*, la estrategia que sigo en la segunda parte para acercarme a los objetivos descritos, es separar los elementos de su sistema y comentar cada uno por separado, de tal manera que el lector pueda entender las diversas partes del engranaje del sistema y su interacción. Claramente evado el repetir los detallados razonamientos que John Rawls sigue para justificar cada uno de los elementos de su teoría, mi interés es mostrar las partes y describir cómo funciona el sistema, porque como describo abajo, el objetivo de la tesis es analizar la transición del concepto de “capacidad moral” al concepto de “razón pública” en las obras de John Rawls publicadas en 1971 y 1993⁸⁵ y analizar como se ve afectado el sistema a raíz de dicho cambio. Me permito recalcar que con el trabajo titulado *Evolución del concepto de “Capacidad Moral” a “Razón Publica” en la teoría de la justicia de John Rawls*, mi pretensión es, que al centrarme en la evolución del concepto de “capacidad moral” a “Razón Publica” en la obra de Rawls, puedo arrojar luz y describir en primer lugar, el objetivo de Rawls al abordar su obra, en segundo lugar el hacer una descripción concisa y clara de la estructura del sistema, del andamiaje, que Rawls construye y cómo funciona y finalmente dar una perspectiva de la evolución en el tiempo del pensamiento de Rawls en su obra completa.

23.- Génesis del liberalismo político

⁸⁵ *A Theory of Justice* y *Political Liberalism* respectivamente.

Con objeto de estar en condiciones de plantear el problema que JOHN RAWLS identifica y considera dentro de los siguientes veinte años después de la publicación de su obra *A Theory of Justice*, plasmado en su libro *Political Liberalism*, creo necesario siguiendo a John Rawls, hacer una semblanza histórica del desarrollo de la filosofía moral y de la filosofía política, que analizada desde un punto de vista lo más general posible, puede caracterizarse como un resumen del desarrollo político de la civilización occidental, para ubicar el origen del concepto y el significado de liberalismo político en nuestros días. Rawls se propone en su segunda obra establecer las bases y los principios que justifican el establecimiento de las democracias constitucionales como forma de asociación y por lo tanto, en la introducción, hace un recorrido histórico sobre el pensamiento de la filosofía política para establecer una perspectiva y dar un sentido de ubicación.

Ya en la primera parte de este trabajo hicimos referencia a las relaciones entre la filosofía moral y la filosofía política⁸⁶, aquí quiero hacer notar que John Rawls en su obra, distingue, pero claramente amalgama el papel de una y otra, las trata como partes de un continuum, así que con esta relación en mente podemos pasar a ubicar los orígenes de la filosofía moral/política.

La rama de la filosofía que aspira a responder la pregunta ¿qué debo hacer para vivir una buena vida?, la filosofía moral, se remonta a tiempos de Sócrates⁸⁷, en donde encontramos una civilización que se mueve alrededor de la vida de la polis, una polis que se auto-constituye, es decir que no es fundada por los dioses o por cualquier otro factor externo, la polis nace por la voluntad conjunta de un grupo de seres humanos como cualquiera otros. Esta auto-constitución marca la vida de la polis que tiene como ethos el

⁸⁶ Vid. p.6 de éste trabajo.

⁸⁷ John Rawls, Op. cit. PL, p. xi.

resolver por sí misma los problemas que su propio existir le va presentando; no tiene o no usa como referencia entes externos a su propia vida diaria, como lo relata Rawls:

...La filosofía Griega tiene que trabajar por si misma las ideas relativas al más alto ideal [bien] para la vida humana, ideas que necesariamente deberían ser aceptables para los ciudadanos de la peculiar sociedad ateniense del siglo quinto a.C.. La filosofía moral desde siempre fue únicamente un ejercicio libre y disciplinado de la razón. No estuvo basada en la religión...⁸⁸

Siguiendo a Rawls, la religión ateniense era una religión de práctica social pública, de festivales cívicos y celebración pública en donde realmente lo importante era la participación, de acuerdo a prácticas convencionales en la vida de la polis, que más bien en menor que en mayor grado era religiosa, lo importante era la participación cívica, repito, no lo que cada ciudadano creía. La religión no orientaba a los ciudadanos en cuanto a su askesis de vida, esto era el campo de la filosofía moral.

Con mucho Roma hereda de los griegos el carácter de sus dioses, de su religión y del papel que juegan en la vida de la ciudad y el imperio. No encontramos elementos nuevos en el papel de la filosofía moral o en el de la vida cívica en Roma hasta la aparición del Cristianismo.

La declaración del Cristianismo como religión oficial en el siglo III d.C. y más tarde con la caída del imperio romano y el surgimiento de la edad media, hacen que el cristianismo consolide su papel de religión dominante que presenta, siguiendo a Rawls, cinco características que separan marcadamente el papel tradicional, que acabamos de describir, de la filosofía moral y sus relaciones con la religión.

⁸⁸ John Rawls, Op. cit. PL, p.xxii.

El Cristianismo, repito según Rawls, es una religión que presenta las siguientes características ya en la edad media⁸⁹:

- I. Es una religión autoritaria, institucional, central y casi absoluta, encabezada por el Papa.
- II. Es una religión de salvación, un camino, una askesis, para lograr la vida eterna, que es el bien más alto al que aspira el hombre. Es doctrinal.
- III. Es una religión de sacerdotes, con el poder exclusivo de dispensar la gracia esencial para la salvación.
- IV. Es una Religión expansionista y sin fronteras, globalizadora.

Durante más de mil doscientos años (del 313 d.C., con Constantino a 1517, con Lutero) y quizá más, la civilización occidental vive bajo un sólo régimen cívico-religioso y la filosofía moral pierde completamente su papel, las diferencias con sus orígenes griegos no podrían ser mayores.

Sin embargo, lo único que hay seguro es el cambio y para el siglo XVI, surge la Reforma, que tiene enormes consecuencias para el desarrollo de la filosofía moral y política. Con el advenimiento de la consolidación y establecimiento de la protesta de Lutero y sus seguidores surge la necesidad de considerar, dentro de la misma civilización occidental, nuevas maneras de organización política que tomen en cuenta los términos de convivencia de personas y grupos que no creen ya en el mismo ideal de vida, y cuyas creencias tienen un fundamento diverso. Siguiendo a Rawls:

“Durante las guerras religiosas [del siglo XVI], la gente no tenía duda de la naturaleza de su ideal de vida o sobre el fundamento de la obligación moral en la ley

⁸⁹ John Rawls, Op. cit. PL, p. xxiii.

divina. Estas cosas las creían con la certeza que da la fe ya que en estos campos su teología moral les daba una guía definitiva. El problema real era: ¿cómo es posible vivir en sociedad para personas con fe diferente? ¿cuál puede ser la base y justificación de la tolerancia religiosa? Para muchos no había, pues la alternativa sería la aceptación de la herejía y la calamidad de la desunión religiosa.”⁹⁰

Nunca en el registro de la historia se había presentado un dilema así, la historia de la civilización occidental no es la historia de sociedades tolerantes, al revés, es la historia de sociedades intolerantes interna y externamente y homogéneas hacia su interior, pueblos con una coherencia interna cuando hablamos de creencias, mantenían estrictas fronteras con paz precaria y sólo los contactos económicos y comerciales las ablandaban. Las sociedades no eran tolerantes. Pues lo mismo pasa aquí en el siglo XVI, con la reforma religiosa y la división del Cristianismo, la alternativa a la tolerancia es la guerra religiosa continua, así que bienvenida la tolerancia y el nacimiento del liberalismo político que nos ocupa.

Con anterioridad a la Reforma, en las sociedades se creía en algo y consecuentemente se organizaban para lograr el bien en que creían, ignorando o expulsando y persiguiendo a veces los grupos marginales que diferían en creencias. Saltan a la mente las vicisitudes de árabes y judíos en la España medieval. La Reforma cambia esto, una misma sociedad se divide en creencias, el impulso original es guerrear hasta la muerte en defensa de las propias, pero en el tiempo la alternativa práctica es encontrar soluciones no sólo de tolerancia religiosa sino de libertad de pensamiento y de culto que no habían sido necesarias con anterioridad. Estas soluciones regresan a la filosofía moral y política, el papel de orientación, que le había sido sustraído por el cristianismo.

⁹⁰ John Rawls, Op. cit. PL, p. xxiv

Viendo el proceso desde finales del siglo XX, Rawls nota dos desarrollos que refuerzan el establecimiento del liberalismo político; el primero es el desarrollo del estado moderno, surgido de la ilustración con las revoluciones americana y francesa en el siglo XVIII y el surgimiento del desarrollo científico. Ambos erosionan el papel de la religión como determinante del buen vivir del hombre y de la organización de la sociedad.

La pregunta que el liberalismo político aspira a contestar, en los términos planteados por Rawls es la siguiente:

“¿cómo es posible para aquellos que afirman una doctrina religiosa basada en una autoridad religiosa, por ejemplo la Iglesia o la Biblia, simultáneamente profesar una concepción política razonable, que soporte un régimen democrático?

El punto es que no todas las doctrinas comprensivas [meta-narrativas] son doctrinas comprensivas liberales, por lo tanto la pregunta es si pueden ser compatibles, por razones adecuadas, con una concepción política liberal.”⁹¹

Estas preguntas son vigentes hoy en día, desde el punto de vista del siglo XXI podemos observar que los niveles sin precedente de migración en todas partes del mundo, han puesto en los titulares de los principales diarios del mundo los conflictos que afrontan democracias constitucionales que agrupan poblaciones multiculturales.

Hasta aquí la semblanza histórica y el esbozo del concepto de liberalismo político, que nos debe dar las bases para plantear el problema que ve John Rawls en su obra, *A Theory of Justice* y que lo impulsa a hacer cambios en su estructura.

⁹¹ John Rawls, Op. cit. PL, p. xxvii.

24.- La confusión contemporánea con el término *Liberalismo*⁹²

Asumo que los conceptos explicados en el apartado anterior pudieran haber dejado en claro lo que Rawls denomina *liberalismo* y de lo cual podemos derivar el significado del calificativo de *liberal*, sin embargo la realidad no es tan sencilla como podría ser y presenta complicaciones prácticas.

En Europa el término liberalismo se aplica a aquellas teorías económicas que defienden en mayor o menor grado la aplicación de los principios de libre mercado, la izquierda califica despectivamente de *liberales* a los capitanes de empresa, exigiéndoles una mayor atención a los principios de igualdad y atención a las clases menos privilegiadas. Los principios del neo-liberalismo y el liberalismo a ultranza son criticados acremente por la izquierda europea y algo similar sucede en México.

Por otro lado en los Estados Unidos y el Reino Unido la situación es la inversa, los partidos laborista en segundo lugar y el demócrata en el primero son calificados de *liberales*, cuando ostensiblemente persiguen políticas sociales y económicas identificadas con algún grado de la izquierda. Aquí a la derecha no la defienden los *liberales*, la defienden los *conservadores*.

Lo importante es señalar que el debate político de la actualidad se centra en diversos grados de tendencias políticas liberales en el sentido inclusionista de comunidades ajenas a la mayoría, que Rawls apunta en el apartado anterior y cuyo impacto global desarrollamos en los párrafos iniciales del presente trabajo. El debate mencionado se desarrolla entre distintas tendencias de la misma tradición y Rawls desempeña el importante papel del desarrollador de las bases filosóficas de esta tendencia, identificando los ejes o las

⁹² El apartado sigue los lineamientos del argumento general de Thomas Nagel, op.cit., p.62.

variables que sirven como puntos de inflexión en el debate, al facilitar su interpretación y permitiendo sesgarlos hacia un lado u otro del espectro político. Lo anterior no obsta para que Rawls nos enseñe cuáles son sus preferencias dentro de estas líneas; Rawls tiene un punto de vista fuertemente igualitario y es el proponente más destacado de sistemas en donde los derechos y su protección están por encima del bien buscado por los individuos o la sociedad. Entendamos cuál es el concepto de *bien* en Rawls:

...la capacidad para [tener] una concepción de bien: es la capacidad para tener, revisar, y racionalmente perseguir una concepción de bien. Esta concepción es una familia ordenada de fines últimos y objetivos que especifica la concepción que una persona tiene de lo que es de valor en la vida humana o alternativamente de lo que es visto como una vida que vale la pena en su conjunto. Los elementos de una concepción como ésta, están normalmente contenidos dentro, e interpretados por, ciertas doctrinas comprensivas de tipo religioso, filosófico o moral, a la luz de las que los diversos fines y objetivos son ordenados y entendidos⁹³

El problema, abordado por sus críticos, consiste en que el dilema es planteado como sigue: si lo que me importa es tener una vida buena, los sistemas sociales deben proteger en primera instancia a ese bien, como lo define Rawls arriba, sin embargo en la visión de Rawls el hacerlo nos deja sin poder definir términos de convivencia eficaces puesto que mi bien (y por lo tanto mi visión comprensiva de la vida) no coinciden con los del otro ¿a qué *concepción* le doy prioridad? a la mía o a la del otro. La respuesta de Rawls es clara, hay que darle prioridad al derecho, en donde según el primer principio de la justicia, establecemos que en la sociedad tengo derecho a un sistema de libertades tan amplio como

⁹³ John Rawls, Op. cit. JAFAR, p. 19.

sea posible tenerlo para todos los miembros de la sociedad y una vez establecido este sistemas de derechos estoy en libertad de buscar mi concepción de bien y mi vecino la de él. Este es el punto en que Rawls y sus detractores disputan y es el debate en el que Rorty, le da la razón a Rawls en su artículo “*La prioridad de la democracia sobre la filosofía*”⁹⁴ que toca éste punto entre otros, que veremos más abajo. Darle la prioridad al bien claramente se presta a toda clase de abuso a las minorías, independientemente del problema que representa escoger dentro de una gama prácticamente infinita de bienes presentes en una sociedad multicultural.

No es fácil categorizar a Rawls dentro del debate político porque combina principios de un fuerte igualitarismo social y económico, característico de los socialistas europeos, con la tolerancia y la defensa de las libertades personales característicos del liberalismo norteamericano. El liberalismo, desde sus raíces en Locke ha evolucionado al reconocer tanto la importancia de los sistemas sociales y económicos como los políticos y legales y el liberalismo de Rawls es la realización más plena a la fecha de un liberalismo que se mueve en un espacio geométrico definido por los dos ejes mencionados, que en su conjunto consideran a la sociedad como un todo que puede ser analizado bajo un estándar común: un criterio de justicia.

La evolución del liberalismo se caracteriza por la modulación de tendencias, de las cuales podemos destacar, primero la implicación de que el poder del estado debe ser limitado en aras de proteger ciertas libertades de los individuos y en segundo plano el desacuerdo con sistemas de castas que perpetúan desigualdades injustas; Rawls capitaliza

⁹⁴ Richard Rorty, “The Priority of Democracy to Philosophy”, *Philosophical Papers*, vol.1, *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991, pp. 175–96.

estas tendencias en su teoría de la justicia que se puede caracterizar como un enfoque contemporáneo del liberalismo igualitario.

25.- El Planteamiento del problema

Hay que tener muy claro el objetivo que se plantea Rawls al escribir *A Theory of Justice* para entender qué se le puede pedir a la obra y qué simplemente cae fuera de su enfoque y temática principal.

Me refiero ahora a la segunda parte de este mismo trabajo, bajo el apartado denominado El objetivo de John Rawls⁹⁵, ahí se expone que lo que busca Rawls, es *...revolucionar los cimientos conceptuales sobre los que se construyen los principios que ordenan el funcionamiento de las democracias liberales.*

*Desde el punto de vista metodológico Rawls pretende que la teoría resultante sea la base moral más apropiada sobre la cual funcione una sociedad democrática...*⁹⁶ A lo que realmente nos convoca Rawls es a que a través de la lectura de su obra realicemos un experimento mental que nos lleve a concluir cual sería *la base moral más apropiada sobre la cual funcione una sociedad democrática*, Rawls está consciente de que la posición original es un imposible, que en realidad nunca sucedió y que lo que es más, el contrato social nunca existió. Sin embargo nos convoca, como digo, a hacer el ejercicio mental con la consecuencia de que al hacerlo deduciremos *la base moral más apropiada para el funcionamiento de este tipo de sociedades* y que si la conclusión es válida, en caso de que hubiéramos estado en la posición original y hubiéramos hecho el contrato, la conclusión sería igualmente válida hoy y esto se conserva independientemente de que el contrato y la

⁹⁵ Vid. nota 30.

⁹⁶ mi texto en la segunda parte y mis cursivas aquí.

posición original nunca hayan sucedido y que si la conclusión es válida, es susceptible de aplicación hoy, en este tipo de sociedades. Esto es lo kantiano de Rawls, si el hombre concibe algo en el terreno moral y lo concibe racionalmente, con todas sus implicaciones y en toda su profundidad, el resultado será adecuado, correcto moralmente hablando, pero esto lo exploraremos en el siguiente inciso.

Rawls encuentra dos problemas con los planteamientos expresados en *A Theory of Justice*, ambos problemas tienen que ver con la naturaleza kantiana del enfoque que cimienta el concepto de justicia como equidad, expresado en la obra de referencia. Para efectos de exposición considero necesario primero explicar la naturaleza del susodicho enfoque kantiano para luego exponer los problemas que Rawls encuentra y que el enfoque causa.

26.- La raíz kantiana de la justicia como equidad

Rawls dedica la sección 40⁹⁷ de *A Theory of Justice* a dar una interpretación kantiana de la concepción de justicia como equidad⁹⁸. Empieza notando que la concepción común sobre las nociones kantianas de la moral recaen con singular frecuencia en sus rasgos de universalidad y generalidad y comenta que bajo su punto de vista, el poner en primer plano las nociones mencionadas es reducir a Kant a la trivialidad, puesto que dichas nociones no dan para un mayor análisis y las considera una base liviana para constituir toda una teoría moral.

⁹⁷ John Rawls, Op. cit. TJ, p.221.

⁹⁸ La disquisición sobre la raíz kantiana en la obra de Rawls viene a cuento dentro de la discusión de los razonamientos que soportan el primer principio de la justicia, libertades iguales, pero en los primeros párrafos, de la sección 40 de *Theory of Justice*, Rawls expande la explicación a todo el concepto de justicia como equidad.

La fuerza de Kant reside en otro lado, según Rawls, se ubica en la idea de que los principios morales son objeto de decisión racional. Los principios morales, definen la ley moral a la que los hombres aceptan someterse, de manera libre pero informadamente. La filosofía moral se convierte en el estudio de la concepción de vida moral y son el resultado de una decisión racional adecuadamente definida. Aquí vale la pena detenerse para revisar el comentario que Sir Bernard Williams⁹⁹ hace al respecto:

Kant rechazó todo fundamento dogmático de la ética, que fuera supuestamente derivado de la religión o de un conocimiento a priori proveniente de alguna esfera de valores. En parte le preocupaba la distinción entre hecho y valor, pero su insistencia en la “autonomía” de la ética está implicada en una concepción metafísica más amplia, emotivamente expresada en su ensayo “¿Qué es la Ilustración?” que detalla cómo la humanidad ha alcanzado un punto de desarrollo auto-consiente en el que debe realizar que, por decirlo así, depende de sí misma y debe construir sus propios valores y no esperar que le sean entregados [o impuestos] por una autoridad superior.¹⁰⁰

Es claro para Kant, por lo menos así lo dice Rawls en su escrito, que estos principios no sólo deben ser aceptados por todos, dado que son el resultado de un proceso racional, sino que además deben ser públicos, con objeto de que “...el reconocimiento general de la aceptación universal de los principios acordados, surta los efectos deseados y soporte la estabilidad de la cooperación social.”¹⁰¹. Rawls da extensos razonamientos en los que trata de justificar cada uno de los elementos de su exposición.

⁹⁹ Bernard Williams es profesor de filosofía moral en la Universidad de Oxford y profesor de filosofía en la Universidad de Berkeley. Vid. http://en.wikipedia.org/wiki/Bernard_Williams [consulta septiembre 2009].

¹⁰⁰ Sir Bernard Williams, “Ethics”, *Philosophy 1, a guide through the subject*, A.C.Grayling Ed., New York, Oxford University Press, 1995, p. 555.

¹⁰¹ John Rawls, Op. cit. TJ, p.115

Desde luego Rawls no adscribe las ideas de su trabajo en *A Theory of Justice* o en *Political Liberalism* directamente a Kant, pero las ideas de las que estamos hablando tienen como base una raíz kantiana, en las palabras de Rawls:

...debe de ser notado, sin embargo, que estas ideas no son propuestas como ideas de Kant: el adjetivo “kantiano” indica analogía y no identidad, esto es, similitud y parecido, en suficientes aspectos fundamentales que el adjetivo se hace apropiado. Estos aspectos fundamentales son ciertos detalles estructurales de la concepción de justicia como equidad y elementos de su contenido, por ejemplo: la distinción entre lo que puede ser llamado razonable y racional, la prioridad del derecho [sobre el bien] y el papel de la concepción de las personas como libres e iguales y capaces de autonomía y otros que podrían citarse. Parecido en los aspectos fundamentales no debe confundirse por parecido con los puntos de vista de Kant en cuestiones de epistemología y metafísica.¹⁰²

Lo importante para el propósito de éste estudio es hacer notar que de lo expuesto en este apartado, lo que es relevante para mi argumento específico lo podríamos resumir como la soberanía moral del individuo y el requisito de hacer públicos los resultados de la deliberación, que desde mi punto de vista permean todo el sistema de la *justicia como equidad*.

Las raíces kantianas y específicamente la soberanía moral del individuo son la base de las nociones de “una sociedad bien ordenada” y de la “capacidad moral” descritas por Rawls y comentadas por mi con anterioridad, también son el cimiento del funcionamiento del proceso de “la posición original”, igualmente descrita y son el fundamento del deseo de

¹⁰² John Rawls, Op. cit. JAFPNM, p. 225.

autorrealización moral del hombre, resultante de cumplir y hacer cumplir los principios acordados porque constituyen su bien moral y racional. En las palabras de Kant:

“La ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad. El mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración.”¹⁰³

Con esto podemos pasar a analizar los problemas que descubre Rawls en su obra.

27.- Los problemas que origina la raíz kantiana de la *justicia como equidad*

Como hemos visto en el apartado anterior, lo que Rawls se plantea lograr en su obra *A Theory of Justice* es formular la base moral más apropiada sobre la cual funcione una sociedad democrática y Rawls concluye, después de veintidós años de deliberación, que efectivamente su obra cumple con el cometido, pero que la estructura tiene inconsistencias. En sus palabras, para entender las diferencias, que él mismo propone, entre lo expuesto en *A Theory of Justice* y *Political Liberalism* Rawls dice lo siguiente:

...el lector debe ver [las diferencias] como surgidas de un esfuerzo por resolver un serio problema interno en el concepto de justicia como equidad, específicamente con

¹⁰³ Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, *Berliner Monatschrift*, Berlín, diciembre 1748, tr. A. Mestre y J. Romagosa de Editorial Tecnos, http://afr1992.iespana.es/kant/que_es_ilustracion.htm , [consulta septiembre 2009]

el hecho de que lo dicho con respecto a la estabilidad en la sección III de *A Theory* no es consistente con la visión completa [de la obra].

...Para explicar: el serio problema que tengo en mente, es la poco realista idea de “una sociedad bien ordenada” como está expuesta en *A Theory*.

Una característica esencial del concepto de una sociedad bien ordenada asociado a la justicia como equidad es que todos sus ciudadanos suscriban la concepción [de justicia como equidad] como lo que yo llamo ahora una doctrina filosófica comprehensiva.¹⁰⁴

Lo dicho por Rawls en el párrafo anterior merece un detenido análisis; recordemos las características de una sociedad bien ordenada descrita en la segunda sección de este trabajo¹⁰⁵:

“Estos individuos se comprometen a¹⁰⁶: a) Aceptar, todos los miembros de la sociedad, la conclusión del proceso, es decir, la misma concepción de justicia, que se hace pública y cuya aceptación general es de conocimiento público también. b) Organizar las instituciones sociales que conforman la estructura básica de la sociedad, de tal manera que sean funcionales. Es decir que efectivamente satisfagan los términos de los acuerdos tomados en la “posición original” y c) Todos los miembros de la sociedad tienen un concepto de justicia¹⁰⁷ que los lleva a querer hacer lo que la justicia requiere de ellos. Estos son los requerimientos de lo que Rawls llama una sociedad bien ordenada.”¹⁰⁸.

¹⁰⁴ John Rawls, Op. cit. PL, pp. xv y xvi.

¹⁰⁵ Vid. nota 52

¹⁰⁶ Samuel Freeman, op. cit., p.21.

¹⁰⁷ Vid. nota 42.

¹⁰⁸ John Rawls, Op. cit. TJ, pp. 115, 154 y 155.

¿cuál es la inconsistencia a la que se refiere Rawls diciendo que “una sociedad bien ordenada” como la describe él, no es consistente con la visión global de su trabajo, que es formular *la base moral más apropiada sobre la cual funcione una sociedad democrática?*

Uniendo los elementos podemos construir el razonamiento: de inicio, en una sociedad democrática no es posible que sea un requisito el “...a) Aceptar, todos los miembros de la sociedad, la conclusión del proceso, es decir, la misma concepción de justicia, que se hace pública y cuya aceptación general es de conocimiento público también.”

La descripción tiene dos problemas, no siempre obvios:

a) No es lo mismo decir que la generalidad de la sociedad o la inmensa mayoría de la sociedad acepte los resultados del proceso (el resultado es una concepción de justicia) que decir que todos los miembros de la sociedad lo acepten. Sobre todo, el requisito de la sociedad bien ordenada es que **todos** la acepten. Cuando en una sociedad todos aceptan algo y la aceptación es un requisito, la sociedad no es una democracia constitucional sino una tiranía. La descripción de “una sociedad bien ordenada” atenta contra la lógica interna de las sociedades liberales constitucionalmente organizadas y

b) Más complejo, el segundo problema tiene que ver directamente con las raíces kantianas de la concepción de Rawls.

No todos los ciudadanos de una sociedad liberal y demócrata pueden aceptar el concepto de que el hombre es moralmente soberano, es decir, no todos los miembros de una sociedad están de acuerdo en aceptar la visión, ilustrada pero comprensiva de Kant; de entrada todos los miembros de las grandes religiones monoteístas, que pudiéramos describir de otra manera como religiones de la palabra revelada o religiones del o con libros sagrados, no aceptan el concepto de soberanía moral basada en la razón. Los principios morales, para estas religiones, vienen de la ley de Dios, expresada por

revelación e inspiración divina y plasmados en los libros sagrados. Sin embargo el ejemplo de las religiones es sólo eso, un ejemplo fácilmente comprensible, hay una multiplicidad de visiones comprensivas de la vida que no concuerdan con la de Kant y no todas son religiosas.

Montando este hecho dentro de la estructura de la teoría de la justicia de Rawls, la convocatoria a ciudadanos libres y racionales a los que sólo se les exige “capacidad moral” para participar en el ejercicio de la “posición original”, podría funcionar¹⁰⁹ y estos ciudadanos religiosos podrían aceptar las conclusiones del ejercicio, concretamente los principios de la justicia, pero nunca podrían con consistencia y claridad de conciencia aceptar el hacer públicos, la publicación, de dichos principios y el razonamiento que los justifica.

Aclarando: puede ser que un musulmán acepte el principio de igual libertad, como conclusión del ejercicio de la posición original, pero su justificación no es que un ejercicio de personas racionales y moralmente soberanas han decidido que lo mejor para ellos es acordar el principio de igual libertad, sino que el musulmán acepta las conclusiones del ejercicio porque coinciden con lo que dice su libro sagrado; es decir acepta la conclusión pero no la justificación y publicación de la misma, porque con esto último no puede estar de acuerdo. Recordando lo expuesto al principio de esta tercera parte del trabajo, aquí se aplica todo lo dicho en la semblanza histórica del surgimiento del liberalismo político y ahora podemos entretener la lógica de los apartados del trabajo en esta tercera parte, a) la génesis del liberalismo político b) el planteamiento del problema c) las raíces kantianas de

¹⁰⁹ No quiero complicar el argumento comentando los problemas que surgen con “el velo de la ignorancia” en las circunstancias que describo arriba y que se solucionan con diversos grados de transparencia del susodicho velo, aunque Rawls si lo hace, a mi parecer, la complicación no agrega al hilo conductor del argumento de este trabajo.

su razonamiento original y d) los problemas e inconsistencias en la estructura original de justicia como equidad¹¹⁰.

28.- La Solución de Rawls

En el fondo del tema que nos ocupa, la pregunta básica para Rawls sigue siendo la misma ¿cuáles son las bases sobre las que hombres libres y racionales pueden organizarse y convivir de manera cooperativa?

En *A Theory of Justice* la pregunta, mejor especificada, toma la forma de especificar *la base moral más apropiada sobre la cual funcione una sociedad democrática*, la obra logra lo anterior sobre bases kantianas, pero descubrimos en los apartados anteriores, que la pluralidad constituye un elemento esencial de las democracias constitucionales y el hecho, trae problemas al sistema. La solución que le da Rawls al problema requiere de la introducción de una nueva familia de ideas, que le permiten enfrentarlo.

El objetivo básico se transforma y ahora se convierte en mostrar cómo una sociedad justa y estable, conformada por personas racionales y razonables, que se conciben como libres e iguales es realísticamente posible¹¹¹. Ya no busca Rawls una justificación moral, tampoco busca el ambicioso calificativo de *más apropiada*. El objetivo se centrará ahora, es la medula de la obra *Political Liberalism*, en mostrar un esquema, un sistema no ya cerrado (cerrado por los requisitos de la moral kantiana) sino abierto (a la pluralidad), dentro del cual los miembros de la sociedad puedan lograr que una sociedad justa y estable pueda funcionar.

¹¹⁰ Para todo el razonamiento expuesto en este apartado, me he basado en la introducción al libro de Samuel Freeman, ya citado. Los ejemplos usados en mi texto, aunque ligeramente cambiados son de Freeman.

¹¹¹ Samuel Freeman, Op. cit., p. 33.

Creo justo mencionar aquí que Rawls no abdica de su propuesta en *A Theory of Justice* ni se arrepiente de la concepción de justicia como equidad, dentro del esquema de *Political Liberalism* la justicia como equidad es tratada como una visión comprensiva de la vida más y Rawls dice estar convencido, poniendo enfrente sus argumentos a la disposición del que quiera refutarlos, de que efectivamente es la base moral más sólida para desarrollar la estructura básica de la sociedad sobre un cimiento justo, aunque en el sistema de su obra la sociedad no sea completamente democrática.

La estructura del sistema de justicia como equidad, tal como se describe en la segunda sección, se conserva; sólo que se desarrolla una familia de conceptos que abren el sistema a la pluralidad y la multiculturalidad para incorporar este importante componente de la realidad en el sistema y solucionar los problemas apuntados arriba.

Las ideas nuevas a desarrollar son: a) La idea de una concepción política de la justicia b) La idea de un traslape de consensos y finalmente c) la idea de razón pública, que forma parte del título de este trabajo que tiene por objeto mostrar la transición del concepto de capacidad moral al concepto de razón pública en la obra de John Rawls. Pasemos a analizar la susodicha familia de ideas en lo particular.

29.- La concepción política de justicia

Como vimos en el apartado que hace una breve descripción de la génesis del liberalismo político y en las palabras de Rawls:

Una sociedad democrática moderna está caracterizada no simplemente por un pluralismo de doctrinas comprensivas de tipo religioso, filosófico y moral, sino que el pluralismo es de doctrinas comprensivas que son incompatibles pero razonables.

Ninguna de estas doctrinas es afirmada por los ciudadanos en lo general. Ni uno debe

esperar que en el futuro previsible una de ellas, o alguna otra doctrina razonable, sea en algún momento, afirmada por todos o casi todos los ciudadanos. El liberalismo político supone que para propósitos políticos, una pluralidad de doctrinas comprensivas incompatibles pero razonables, es el resultado normal del ejercicio de la razón humana dentro del marco de referencia de las instituciones libres de un régimen democrático. El liberalismo político también supone que una doctrina comprensiva razonable no rechaza los [elementos] esenciales de un régimen democrático.¹¹²

Dentro de este marco de referencia tenemos que entender el surgimiento de la concepción política de justicia. Aquí viene al caso referirme al epígrafe del principio del trabajo: *El sentido de justicia e injusticia no se deriva de la naturaleza, surge artificial y necesariamente, de la educación y la inventiva humana. David Hume*¹¹³. También considero necesario el subrayar que en el párrafo anterior Rawls define lo que para él constituye el parámetro de razonabilidad, en donde lo razonable, “...no rechaza los esenciales de un régimen democrático”, es decir las doctrinas comprensivas, para ser razonables, deben reconocer los requerimientos de convivencia en la multiculturalidad, dentro de un régimen democrático y constitucional aunque debemos de observar que esto último representa un etnocentrismo occidental del que es difícil desprenderse en el contexto de este trabajo y que será comentado más adelante. Como quiera el trabajo versa sobre un camino, una propuesta para que las democracias constitucionales se abran a la multiculturalidad, no a como abrir una comunidad no occidental a una propuesta democrática constitucional, el proceso y los resultados serían diferentes.

¹¹² John Rawls, Op. cit. PL, p. xvi.

¹¹³ Vid. nota 1 .

En *A Theory of Justice*, la inventiva de Rawls se refiere a la justicia como virtud moral, desde un punto de vista kantiano, como ya vimos, producto del libre ejercicio de la razón de individuos libres, pero las condiciones reales de las sociedades democráticas modernas, en donde simplemente no hay consensos naturales, debidos a una común vision general de la vida, en donde las doctrinas comprehensivas abundan y en donde las concepciones de lo moral y la moralidad son plurales e incompatibles, lo llevan a, como ya vimos, escribir su obra *Political Liberalism*, en donde el primer concepto que cambia es el de justicia, de una concepción moral a una concepción política.

Aquí se trata de buscar una concepción de justicia (política) que la mayoría de los ciudadanos o casi todos los ciudadanos pudieran aceptar. No como un ejercicio de convivencia forzosa, creo que se sigue aplicando el ejemplo de convivencia de musulmanes, judíos y cristianos en la España de fines del Medioevo, que sin lugar a duda es una convivencia forzada para poder sobrevivir, en el caso de los judíos y los musulmanes. Este tipo de aceptación la denomina Rawls, *aceptación por motivos equivocados*. Se trata de buscar una concepción de justicia (política) independiente de cualquier doctrina comprehensiva y sin embargo susceptible de aceptación por los adherentes a las concepciones comprehensivas razonables, *por las razones adecuadas*, porque la reconocen como una manera correcta y aceptable de poder organizar la estructura básica de la sociedad por espacio de varias generaciones, es decir con una visión a largo plazo. En las palabras de Freeman:

La primera condición para una sociedad democrática justa y estable es que esté regulada por una concepción política de justicia. Lo que primariamente distingue una concepción política de justicia es que se “auto-sostenga” o sea independiente y sin un

fundamento en premisas pertenecientes a concepciones metafísicas, epistemológicas o morales en general¹¹⁴

Una concepción de justicia que se sostenga por si sola, tiene como característica el evitar las preguntas de tipo epistemológico que indagan o especulan sobre la fuente originaria de los principios morales, cómo llegamos a conocerlos y cómo se relacionan con la verdad última. Lo que está haciendo Rawls aquí es reconstruir la concepción de justicia como equidad de una manera tan neutral como sea posible. El hombre ya no es visto desde un punto de vista de capacidad moral, como hombre libre y racional soberano, sino como un hombre, libre y racional pero político, en una capacidad más circunscrita, en la capacidad de ciudadano que quiere establecer las condiciones dentro de las cuales se puedan ganar los beneficios de la cooperación social y que en conciencia pueda suscribir los acuerdos a que llegue con sus conciudadanos, porque no importa cuáles sean sus creencias profundas, puede ver sus diferencias con las convicciones, también profundas, de sus conciudadanos y la racionalidad del consenso a que ha llegado, que tiene por objeto que las instituciones básicas de la sociedad funcionen de manera justa y estable y puedan suscribirse por una porción contundente de la sociedad.

30.- El consenso traslapado

Reconociendo la pluralidad y las características de la sociedad democrática liberal moderna tal como la describe Rawls en el apartado de la concepción política de justicia¹¹⁵

¹¹⁴ Samuel Freeman, Op. cit., p. 33.

¹¹⁵ Vid. Nota 110

arriba ya es más comprensible declarar como el objetivo a lograr por la concepción política de justicia lo que Rawls denomina el consenso traslapado.

Lo que la concepción política de justicia pretende, es establecer las bases sobre las cuales se pueda desarrollar la estructura básica de la sociedad, expresada en forma de principios de justicia, formulados de la manera más neutra posible de tal manera que puedan ser aceptados por ciudadanos que suscriben diversas e incompatibles visiones comprensivas de la vida. En las palabras de Rawls:

Suponemos también que estas ideas pueden ser elaboradas en una concepción política de justicia que puede ganar el soporte de un consenso traslapado (IV¹¹⁶). Este tipo de consenso consiste en [la aceptación de la concepción política de justicia] por todas las doctrinas religiosas, filosóficas y morales, opuestas entre sí, pero que probablemente persistan por generaciones y ganen un cuerpo considerable de adherentes en un régimen constitucional más o menos justo, un régimen en que el criterio de justicia es la concepción política de justicia en sí misma.

El hecho de que la concepción de justicia como equidad (o una visión similar) puede ganar el soporte de un consenso traslapado, como lo hemos definido, es una pregunta especulativa. Uno puede alcanzar una conjetura educada sólo si arma la propuesta y muestra los caminos a través de los que podría soportarla.”¹¹⁷

La sobreposición de consensos implica primero la discusión en el contexto de la posición original o alguno similar, de cuáles podrían ser los principios que fundamentaran la estructura básica de la sociedad expresados como un todo coherente y sostenidos por sí

¹¹⁶ La referencia de Rawls nos dirige al cuarto capítulo de *Political Liberalism*, que desarrolla el concepto del “overlapping consensus”, traducido aquí como consenso traslapado, en atención a la popularidad de la edición de *A Theory of Justice*, traducida al español y publicada por el Fondo de Cultura Económica, que así lo hace.

¹¹⁷ John Rawls, *Op. cit.* PL, p. 15.

solos, como lo definimos en el apartado anterior, expresado, todo, en los términos más neutros posibles, de tal manera que se llegue a conclusiones como resultado del ejercicio y que denomino, la propuesta de una concepción política de justicia. Si los participantes en el ejercicio de la posición original lo soportan, se gana el primer consenso y si esta concepción política de justicia se gana el soporte de las “fuerzas vivas” o centros de poder que representan las diversas y opuestas doctrinas comprensivas que participan en la sociedad, se gana el consenso traslapado, que brinda los frutos de la estabilidad para el régimen democrático y liberal que se toma el trabajo de conseguirlo.

Desde luego lo pertinente aquí es plantear la pregunta ¿Cuál es el proceso plausible a través del cual una visión comprensiva de la vida puede pasar de la racionalidad a la razonabilidad? en otras palabras ¿qué puede impulsar a una doctrina comprensiva a ser tolerante? Eduardo Rivera López¹¹⁸ trata el tema en la obra citada y postula que, siguiendo la definición de bien de Rawls, la racionalidad consiste en la capacidad de proponerse fines, estilos y planes de vida; organizando los medios a nuestro alcance para lograrlos en mayor o menor grado de una manera eficiente. Noto que la racionalidad está íntimamente ligada con las visiones comprensivas de la vida y ésta liga puede funcionar en ambos sentidos es decir, tengo una visión de la realidad, cualquiera que mi concepción de ésta sea y en consecuencia actúo planteándome fines, estilos y planes de vida o al revés, deseo lograr un fin, un estilo o un plan de vida y esto orienta mi visión comprensiva de la vida. Claramente los efectos del proceso en ambos sentidos plantea problemas para la sociedad, los fines, estilos y planes de vida de los miembros de la sociedad serán tan variados como miembros tenga la misma, sin embargo el razonamiento nos empuja a analizar el concepto

¹¹⁸ Eduardo Rivera Lopez, *Ensayos sobre Liberalismo y Comunitarismo*, México DF, 1999, Distribuciones Fontamara, Capítulo 2, “De la Racionalidad a la Razonabilidad”, pp. 15-35

de sociedad ¿es la sociedad una agrupación para lograr un fin común? o ¿es la sociedad una agrupación para lograr los fines que cada miembro se plantee? No hay respuestas únicas y contundentes, dentro de una democracia constitucional ambas preguntas-fines pueden ser correctos y desde luego no los considero excluyentes, se dan casos y casos, para algunos fines y estilos habrá concordancia social y para otros se buscará apoyo y complementariedad. La pregunta es ¿qué me puede llevar a aceptar que el vecino tenga fines, estilos y planes distintos a los míos? y lo que es más, que yo coopere en la consecución de los suyos y exija correspondencia con respecto a los míos.

Rivera López explicita que Rawls nos da una respuesta con sentido moral: lo que nos impulsa al comportamiento descrito en el párrafo anterior es la capacidad de concebir a los otros miembros de la sociedad como libres e iguales a mí y entablar con ellos una relación de cooperación sobre bases equitativas. Sin embargo la expresión del ideal anterior, aunque expresa una idea loable y evidente desde el punto de vista de su justificación para el logro de los fines sociales e individuales, carece de una justificación clara para fines personales, internos del individuo miembro de la sociedad, pues éste no puede más que notar que sería mucho más eficiente si el vecino tuviera su misma visión comprensiva de la vida, sus mismos fines, estilos y planes de vida; en los próximos párrafos trataré de expresar el razonamiento que, en cuatro pasos propone Rivera López en la obra de referencia.

El primer paso del razonamiento lo constituye el reconocimiento de la realidad del pluralismo en las sociedades modernas. Lo común es que los individuos que conforman a una sociedad en nuestros días suscriben una visión de la vida en particular y cuando son convocados a justificarla, cuando en ellos recae lo que Rawls denomina “burdens of judgement” o razones concluyentes que favorezcan a una doctrina comprensiva en contra de otras, se cae en cuenta que dentro de la racionalidad pueden existir muchas

doctrinas comprensivas y que no es evidente el favorecer, racionalmente una en contra de otra.

El segundo paso es que dado el reconocimiento de la pluralidad, implícitamente me veo forzado a aceptar una postura de falibilismo moral, es decir ni yo ni nadie puede estar absolutamente seguro de su visión comprensiva de la vida, no puedo probar mis creencias pero tampoco puedo falsear las creencias de los demás y los demás tampoco pueden hacer lo correspondiente.

El tercer paso del razonamiento es que el falibilismo moral me ofrece incentivos poderosos para adquirir una actitud de respeto a las creencias diversas a las propias porque quiero respeto hacia las mías y ni ellos ni yo las podemos justificar. Rivera López usa la palabra “tolerancia” pero prefiero la expresión de “actitud de respeto” porque me ofrece menos connotaciones indeseables y más igualdad de trato que es la esencia del argumento. En todo caso la actitud de respeto tiene límites en la propuesta del autor y éstos están marcados por un trato recíproco de respeto.

El cuarto y último paso, para pasar de una racionalidad a una razonabilidad, es obtener garantías de que si yo respeto a las doctrinas comprensivas de la vida de mis co-participantes en la sociedad, efectivamente ellos respetarán las mías y la garantía la obtenemos en el primer principio de justicia de la teoría de Rawls, un sistema de libertades tan amplio como sea posible siempre y cuando los demás obtengan lo propio.

Por otro lado y dejando establecido el proceso a través del cual podemos pasar de la racionalidad a la razonabilidad, la concepción política de justicia que aspira a obtener un consenso traslapado, no abreva de todas las premisas y supuestos de las diversas y opuestas doctrinas comprensivas que participan en la sociedad, no es un ejercicio sincrético; se

nutre y surge de las ideas implícitas en la cultura democrática y estas son las que le dan el carácter de sostenerse por sí misma.

De manera natural estamos frente a un círculo virtuoso: el ejercicio sostenido de una sociedad democrática liberal genera diversas e incompatibles concepciones comprensivas de la vida, de estas, las que Rawls denomina razonables, incorporan en el corpus de su doctrina elementos que cuidan, nutren y protegen las ideas democráticas que fomentaron y nutrieron la supervivencia en sociedad de su propia visión comprensiva; de tal manera que cuando en una concepción política de justicia se trata de ganar el consenso traslapado, lo ganará fácilmente si abraza los ideales democráticos justos que originan el sistema, pues estos ya están incorporados en las doctrinas comprensivas de las cuáles se quiere ganar el soporte.

31.- El concepto de razón pública

Finalmente llegamos a la tercera y última idea que desarrolla Rawls para adaptar la concepción de justicia como equidad, expresada en su obra *A Theory of Justice*, a las condiciones de pluralismo y multiculturalidad características de una democracia constitucional contemporánea y expresada en su obra *Political Liberalism*.

Hablaremos aquí del concepto de razón pública. Como podremos recordar, en el apartado que comenta los problemas que crea la raíz kantiana de la concepción de justicia como equidad de esta última tercera sección del trabajo, describimos la posibilidad de que un ciudadano pudiera estar de acuerdo con las conclusiones del ejercicio de la posición original, es decir los principios de la justicia, pero no podría en buena conciencia estar de

acuerdo con la justificación del valor moral de esos principios, misma que se expresaría al hacer públicos los principios y su justificación ante la sociedad en general.

La justificación, es decir la explicación de porqué los principios surgidos de la posición original tienen valor moral, son morales, implica explicar que el hombre es moralmente soberano y que el libre ejercicio de su razón es suficiente para determinar su bien moral o falta de él. Los principios propiamente dichos son diferentes de la justificación que los sustenta.

Sólo como una ayuda a la explicación, hago un símil que espero ayude más que perjudique. En una circunstancia más común, una persona puede estar de acuerdo a los fines de un proyecto de acción en particular y sin embargo puede estar o no en desacuerdo con los medios elegidos para lograr los susodichos fines. Lo mismo pasa aquí, puedo estar de acuerdo con los principios de la justicia pero no con su justificación.

Creo que es evidentemente necesario que los principios de justicia, surgidos del ejercicio de la posición original, se publiquen. Las instituciones no funcionan solas, funcionan a través de muchos individuos colaborando en sociedad y la acción de dichos individuos debe ser orientada por los principios mencionados. Sin embargo también la publicación de la justificación de la selección de dichos principios es necesaria en una democracia constitucional, pues los individuos que forman la sociedad no son autómatas, al contrario son libres y autónomos y tienen derecho a saber y justificarse, por lo menos a sí mismos, debido a que el estado requiere de que acepten y apliquen ciertos principios en sus actividades sociales.

En las palabras de Freeman:

Si una concepción de justicia va a servir como una base pública de justificación, entonces debe ser interpretada y aplicada de acuerdo a los métodos de razonamiento y reglas de evidencia accesibles para la razón común de los ciudadanos demócratas.¹¹⁹

Rawls expresa lo mismo pero de manera distinta y quizás en otro contexto, cuando expresa su principio liberal de legitimidad diciendo:

Nuestro ejercicio de poder político es completamente correcto, sólo cuando es ejercitado de acuerdo con una constitución, de cuyos elementos esenciales se espera que, todos los ciudadanos como libres e iguales los acepten, a la luz de principios e ideas aceptables a su común razón humana¹²⁰

La razón pública tiene un valor fundamental en la motivación, cooperación y eficiencia de los miembros de la sociedad. Es muy difícil pensar en una democracia constitucional moderna en donde se suponga que los ciudadanos van a seguir edictos que no tienen mayor explicación y justificación. En México las leyes se publican y con esto se convierten en obligatorias, pero se publican precedidas de la consabida *exposición de motivos*, para que la gente entienda y se convenza precisamente de los motivos del legislador y la justificación de su razonamiento.

Rawls entreteje tres conceptos para abrir su concepción de justicia como equidad a la pluralidad característica de una democracia moderna; primero expresa su concepción de justicia como política es decir una concepción que pueda ser construida y aceptada por los individuos que comparecen única y sencillamente como ciudadanos, libres y racionales, al ejercicio de la posición original y cuyos resultados son expresados a través de principios de

¹¹⁹ Samuel Freeman, Op cit., p. 38.

¹²⁰ John Rawls, Op. cit., PL, pp. 135 y 217.

justicia; en segundo lugar busca un consenso traslapado, es decir que la concepción de justicia (los principios) a la que se llega en un primer consenso en la posición original, puedan ser aceptados, soportados o refrendados en lo particular, en un segundo consenso y de aquí el traslape, por cada una de las distintas doctrinas comprensivas que coexisten en la sociedad (sin que esto último las haga compatibles) y tercero y último, la concepción política debe ser publicada y justificada públicamente y esta concepción debe convencer a una mayoría sustancial de entre los miembros de la sociedad independientemente de la doctrina comprensiva que suscriban en lo particular y su aceptación debe ser por las mismas razones expresadas en la justificación publicada (de ahí la expresión “razón pública”).

Las razones de justificación tienen que ser las mismas para todos, independientemente que cada uno tenga razones no públicas y doctrinales para aceptarlas por su lado. La tarea no es fácil, pero las democracias constitucionales tampoco lo son.

La idea de razón pública surge del papel que juega el hombre común y corriente como ciudadano perteneciente a una democracia constitucional. Este papel no es escogido por el ciudadano, pues entra a esta circunstancia cívica al nacer y se sale de ella sólo al morir¹²¹, sin embargo el ciudadano en una democracia constitucional tiene el derecho de poder influir sobre el carácter y las características de la sociedad en donde vive. Aparte de los derechos que le garantizan la libertad de creencias y de pensamiento, comunes en todas o casi todas las democracias constitucionales, el ciudadano tiene derecho a expresar libremente sus pensamientos. Esta libertad de expresarse es de vital importancia para el concepto de razón pública porque el poder político que el carácter de ciudadano contiene,

¹²¹ John Rawls, Op. cit. PL, p. 12.

tiene una expresión última y efectiva sólo como la expresión de un cuerpo colectivo, sólo así puede hacer sentir su fuerza. El poder del ciudadano sólo es poder si los demás ciudadanos, libres e iguales, le hacen caso.

El hecho relatado arriba, inmediatamente resalta el conflicto que surge cuando mis conciudadanos suscriben creencias y explicaciones de la vida diferentes e irreconciliables con la mía. ¿cómo es posible que nos pongamos de acuerdo? Rawls enmarca el problema dentro de una pluralidad *razonable* dentro de las democracias constitucionales. El carácter de razonabilidad se adquiere si dentro de las doctrinas comprensivas que los ciudadanos suscriben, se reconoce que las características políticas de una democracia constitucional, son características adecuadas para vivir en una sociedad en donde no todo el mundo cree lo mismo y acepta las normas y condiciones que hacen posible dicha democracia constitucional. Aquí se aplica lo expresado por Rawls en su artículo *Justice as Fairnes, Political not Metaphysical*¹²² y secundado por Rorti en *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*¹²³:

...una implementable concepción de justicia política: ésta concepción deberá acomodar una diversidad de doctrinas y una pluralidad conflictiva e inconmensurable de concepciones del bien, afirmada por los miembros de las sociedades democráticas existentes [hoy día]”¹²⁴

Desde luego, dentro de una democracia constitucional hay doctrinas calificadas como *no razonables* por Rawls y sus seguidores y ciudadanos que se adhieren a ellas; que no

¹²² John Rawls, op.cit. JAFPNM, pp. 223-251, [consultado en <http://www.jstor.org/stable/2265349> en julio de 2009]

¹²³ Richard Rorti, op. cit., vid. nota 94

¹²⁴ John Rawls, op. cit., JAFPNM, p. 225 y cit. por Richard Rorti, idem. p. 179

creen que la democracia constitucional represente los términos de convivencia adecuados para que ciudadanos de diversas creencias convivan, por ejemplo habrá anarquistas, habrá ultraderechistas que prefieran una dictadura benevolente, habrá libertarios hobbesianos que quieran un estado-militar minimalista y desde luego habrá izquierdistas a ultranza que deseen implantar un sistema de planificación central y también habrá doctrinas comprensivas de la vida que podríamos calificar como generalmente razonables pero que no transigen en algunos temas específicos, es decir, le ponen límites a su razonabilidad. Rawls reconoce que estas doctrinas y estos casos específicos representan un problema para la democracia constitucional y concluye que no hay mucho más que hacer que desarrollar los términos y la efectividad de la razón pública para mantener a las doctrinas no razonables y sus seguidores dentro de un ámbito restringido de la sociedad, si crecen y ganan adeptos, los mismos principios que sostienen a la democracia constitucional se volverán en contra de ella, siendo el último bastión los derechos consagrados en la constitución, pero en un caso extremo aún estos se pueden cambiar. No me gusta, pero vuelvo a referirme a la actual tragedia venezolana como ejemplo terrible y agrego otro de abuso, que me ofende menos, pero que no deja de ser abuso en mi opinión, el caso del presidente Uribe en Colombia quien ha cambiado la constitución para poderse reelegir y amenaza con hacerlo una segunda vez y con su popularidad al día de hoy, que quizá lo logre.

Rorti, en el artículo citado, va mucho más allá de Rawls al postular que una democracia constitucional es un sistema abierto pero coercitivo, la democracia y su expresión, la constitución, tiene prioridad sobre cualquier tipo de filosofía, doctrina comprensiva o religión y ésta prioridad, teórica y práctica, no permite seguir creencias o prácticas que

interfieran en los derechos de otras personas y si es necesario usará la fuerza para impedirlo.

Los derechos de los ciudadanos, la justicia y la paz social, son valores que tienen primacía sobre cualquier otra consideración en un sistema democrático y constitucional, esto, como ya dijimos, se ha calificado de etnocéntrico y no tiene remedio, la popularidad que ha alcanzado en los últimos doscientos años el sistema democrático es un sistema occidental herencia de la ilustración, con todo y su carga histórica, lo avala la voluntad de los pueblos, occidentales y no, que libremente escogen su forma de gobierno; la sabiduría popular se aplica: *no hemos encontrado nada mejor*.¹²⁵

La existencia misma y el libre ejercicio de la democracia constitucional y las doctrinas comprensivas *razonables* es simbiótica, la primera permite que las segundas florezcan y de la razonabilidad de las segundas depende la estabilidad y supervivencia de la primera. El concepto de razón pública implica el reconocimiento de que aún con toda la exaltación de la razón en la ilustración, el advenimiento de la modernidad no ha acabado con la necesidad de hacer sentido de la vida, necesidad que se concreta en la adopción de visiones comprensivas que finalmente dan sentido a la vida del hombre. Sin embargo el propio florecimiento de las democracias constitucionales, que sí es un legado muy importante de la ilustración y sus ideas, ha abierto la posibilidad de que de una manera pública y desenfadada cada ciudadano crea en lo que quiera, lejos quedaron los tiempos del siglo XVI en donde el escándalo fue enfrentar la manera de convivir en una sociedad dividida en dos, por sus creencias, hoy no podemos ni contar cuantas doctrinas comprensivas conviven en democracias constitucionales.

¹²⁵ El comentario se basa en: E. D. Hirsch Jr., "Rorty and the Priority of Democracy to Philosophy", *New Literary History*, 2008, Vol 39, pp. 35-52, University of Virginia, [consultado en Project Muse, Scholarly journals on line, agosto 2009].

No se necesita una democracia constitucional muy sofisticada para que las doctrinas comprensivas florezcan. El siglo XX, con el surgimiento del posmodernismo, efectivamente mató a las meta-narrativas pero el hecho de que nadie crea en que el comunismo o el capitalismo o el fascismo van a crear utopías en donde nosotros y nuestras familias nos desarrollaríamos felices, no quiere decir que el hombre deje de tratar de darle sentido a su vida y esto hace que los ciudadanos suscriban una multiplicidad de doctrinas comprensivas.

Por otro lado factores socioeconómicos con influencia innegable en la sociedad contemporánea, favorecen también que doctrinas comprensivas de la vida se hallen en circunstancias de convivencia cercana; por ejemplo los grandes fenómenos de migración importan y exportan junto con gente, doctrinas comprensivas de la vida que llegan a lugares culturalmente ajenos a ellas y en donde requieren de ciertas garantías, libertad de pensamiento, de expresión y de culto, entre otras, para poder florecer. Los ciudadanos que suscriben doctrinas comprensivas de la vida, que viven fuera de su comunidad y que requieren del respeto de estos derechos para poder ejercer sus creencias libremente, están obligados, digo yo, por un código de honor y de decencia, un código de reciprocidad elemental, a respetar y comprender el hecho de que ciudadanos iguales a ellos, deseen estar protegidos con los mismos derechos para poder ejercer libremente las doctrinas comprensivas de la vida, que han elegido en su caso particular, cualquiera que estas sean, aún sabiendo que las doctrinas que suscriben son irreconciliables.

De la manera descrita, individuos cuya visión de la vida presenta irreconciliables diferencias y que la contemporaneidad ha arrojado a vivir juntos y muy cerca, se dan cuenta que lo que hace posible la convivencia de la cual no pueden o no quieren escapar, son ciertas constantes que garantizan un sistema, el sistema democrático constitucional y

que junto a las diversas e irreconciliables doctrinas comprensivas de la vida que sustentan, necesitan sustentar también las premisas del sistema democrático.

La razón pública apela al sustento de las premisas del sistema democrático constitucional, al común denominador que permite a individuos, que teniendo diversas creencias tienen la necesidad de convivir en sociedad y que reconocen que el sistema de términos de convivencia que permite la coexistencia pacífica dentro de los términos descritos es lo que denominamos una democracia constitucional y deciden sustentarlo y apoyarlo.

Es entonces cuando el sistema de liberalismo político que Rawls propone, convoca individuos libres a la ya referida situación original para discutir y proponer los principios de justicia social que permitan diseñar y cimentar la estructura básica de la sociedad. Logrado el consenso en la expresión de los principios, pasamos a tratar de lograr el consenso traslapado que ya desarrollamos en el inciso anterior y finalmente llegamos a los terrenos de la razón pública, razón que consiste en encontrar términos de justificación que hacen posible la convivencia a la que nos hemos referido, una convivencia dentro del sistema de democracia constitucional. Siguiendo a Rawls:

...los ciudadanos son razonables cuando, viéndose unos a otros como libres e iguales, en un sistema de cooperación social, a través de generaciones, están preparados a ofrecerse mutuamente términos equitativos [fair Teres] de cooperación de acuerdo a lo que ellos consideran la más razonable concepción de justicia política; aceptando actuar en esos términos, aún a costa de sus propios intereses en situaciones particulares, siempre y cuando los demás ciudadanos acepten los mismos términos. El criterio de reciprocidad requiere que cuando estos términos son propuestos como los términos más razonables de cooperación equitativa, aquellos que los proponen, deben

pensar que es por lo menos razonable para los otros aceptarlos, como ciudadanos libres e iguales, y no como manipulados o dominados o bajo la presión de una inferior posición política o social. Los ciudadanos desde luego diferirán en cuanto a cuales concepciones de justicia política les parecen más razonables, pero aceptarán que todas son razonables, aún marginalmente.

Entonces cuando, en un asunto constitucional esencial o un asunto de justicia básica, todos los oficiales gubernamentales actúan desde el punto de vista de la razón pública y se apegan a ella y cuando ciudadanos razonables piensan de sí mismos, idealmente, como si fueran legisladores que se apegan a la razón pública, los ordenamientos legales que expresan la opinión de la mayoría, son ley legítima.

No todo el mundo los verá como los más razonables o los más apropiados, pero es políticamente (y moralmente) obligatorio para él o ella, como ciudadanos, aceptarlos como [los más razonables o apropiados]. Cada uno piensa que todos han hablado y votado por lo menos razonablemente y por lo tanto todos han seguido a la razón pública y honrado su deber de civilidad¹²⁶

Vuelvo a notar el uso de los términos *razonable* y *razonabilidad*, ahora en el contexto de razón pública. Lo razonable recae en darse cuenta que lo que hay que preservar es el sistema, la democracia constitucional, en eso consiste ser razonable, al preservar el sistema preservo mi libertad de ejercer mi visión comprensiva de la vida, preservo la pluralidad de la que me beneficio.

¹²⁶ John Rawls, Op. cit. PL, p. 446.

32.- El papel de *la justicia como equidad* en Liberalismo Político

En esta última sección hemos analizado las consecuencias de que John Rawls haya introducido la complejidad de la pluralidad, de la vida real sin duda, a su sistema de justicia como equidad. La justicia social se convierte en un concepto político, no moral, el consenso construido en la posición original debe complementarse con un consenso traslapado, alcanzado al interior de cada una de las comunidades que responden a diversas visiones comprensivas de la vida y que conviven en la sociedad para después llegar finalmente a una razón pública que primero acepta la justificación ofrecida para la selección de los principios sobre los cuales se organiza la sociedad y en la que después, públicamente todos los miembros de la sociedad reconocen su aceptación y justificación para llegar al compromiso de adhesión a su cumplimiento.

Sin embargo John Rawls no reniega de su ejercicio constructivo en *A Theory of Justice*, Rawls sigue convencido de que la justicia como equidad es el resultado de buscar racionalmente la base moral más apropiada sobre la cual funcione políticamente una sociedad democrática¹²⁷ y constitucional. Su objetivo es justificado ampliamente en *Political Liberalism* y sus argumentos han suscitado un extensísimo comentario académico desde su publicación.

La pregunta subsiste ¿qué hacemos con la justicia como equidad, específicamente los principios de justicia en los cuales se concreta, cuando se publica *Political Liberalism*, Rawls nos da la respuesta:

Sólo hago algunos comentarios. Primero, veo estos principios como una ejemplificación del contenido de una concepción de justicia política liberal. El contenido de dicha concepción está dado por tres características: primero, una

¹²⁷ Vid. nota 35

especificación de ciertos derechos, libertades y oportunidades básicos (del tipo familiarmente asociado con los regímenes democráticos constitucionales); segundo, una asignación de prioridad a esos derechos, libertades y oportunidades, especialmente con respecto a exigencias del bien común y de valores perfeccionistas; y tercero, medidas que aseguran a todos los ciudadanos medios funcionales adecuados para hacer un uso efectivo de sus libertades y oportunidades. Estos elementos [características] pueden ser interpretados de diversas maneras, así que hay muchas variantes de liberalismos. ... todos estos elementos conservan su lugar, como lo tienen en *Theory*; y por lo tanto también lo tiene la base de los argumentos que los justifican. Por lo tanto yo presupongo a través de las conferencias que nos ocupan [son las conferencias que toman la forma del libro *Political Liberalism*] la misma concepción igualitaria de la justicia que antes; y no obstante el hecho de que yo menciono revisiones de tiempo en tiempo, ninguna afecta los elementos mencionados⁶. ...

Hago este comentario porque algunos han pensado que en mi construcción de las ideas de liberalismo político significa el abandonar la concepción igualitaria de *Theory*. Yo no estoy consciente de tal cambio y pienso que la conjetura no tiene base.¹²⁸

Creo que el texto de Rawls es claro, sin embargo noto dos cosas, primero, en *A Theory of Justice*, la justicia como equidad, era una concepción única, la mejor moralmente dentro de los supuestos establecidos por Rawls, en *Political Liberalism*, la justicia como equidad es una de muchas posibles concepciones de justicia sobre las cuales se puede formar un consenso en la posición original, ya no tiene pretensiones de ser la mejor y forma parte de un conjunto en donde no hay mejores, el objetivo del ejercicio es llegar a un consenso con

¹²⁸ John Rawls, Op. cit. PL, pp. 6-7 y n.7

la concepción que se pueda. Rawls no lo menciona pero mi especulación es que, con falsa modestia (de Rawls) descansa, callado, en los argumentos que fundamentan sus principios en *A Theory of Justice* y que sabe buenos pero que no puede justificar por encima de la soberanía moral de los ciudadanos.

De lo anterior puedo mencionar la segunda nota, la justificación en *Political Liberalism*, de los principios de justicia que concretan la justicia como equidad, es el consenso mismo, primero en la posición original y luego en el consenso trasladado de las visiones comprensivas de la vida que conviven en la sociedad, los principios se auto-justifican como la polis griega se auto-constituye. La justificación no apela a principios superiores, está basada en que a ese consenso se llegó, los ciudadanos a su leal saber y entender llegan a un acuerdo expresado en los términos más neutros posibles de tal manera que las fuerzas vivas de cada comunidad, repito, comunidades con visión comprensiva de la vida, los acepten, no como los mejores sino como principios razonablemente compatibles con sus creencias, pero sobre todo razonablemente aceptadas por las demás comunidades con las que hay que convivir en una democracia constitucional. De lo anterior se salta, en la publicación de los principios y los razonamientos que los justifican, a la razón pública.

Como digo, Rawls se queda callado porque el sistema no permite el armado de un argumento que sostenga su justificación o alternativamente, especular sobre si en la situación que se describe, los comparecientes en la posición original, solamente en calidad de ciudadanos libres, no agentes morales, lleguen a un consenso sobre la aceptación de la justicia como equidad y sus principios de justicia y menos aún si se logre el consenso superpuesto. Aquí no se puede hacer el experimento mental, cosa que si se pudo hacer en *A Theory of Justice*.

33.- El debate entre liberales y comunitaristas

Durante la segunda mitad del siglo XX y especialmente después de la publicación de *A Theory of Justice* los postulados de la obra ha suscitado una ola de crítica seria a sus fundamentos básicos. Ésta crítica refiere a la caracterización *atomista* que Rawls hace del ser humano¹²⁹. El comunitarismo considera al liberalismo clásico ontológica y epistemológicamente incoherente, especialmente al referirse al contrato social, visualiza individuos pre-comunitarios, que se unen voluntariamente para constituir la sociedad, claramente la crítica nos remite a lo escrito en la primera parte del trabajo con referencia a Hobbes y a Locke. El comunitarismo postula que el individuo *solo* no existe ni ha existido nunca y que la comunidad en donde nace define y forma su carácter, creencias y valores, refiriéndonos a la discusión de los postulados de Rousseau del principio del trabajo. En realidad el lamento subyacente de los comunitaristas es que el liberalismo clásico, que desarrollan Rawls y sus seguidores, no toma en cuenta con la suficiente importancia la influencia de las comunidades culturales dentro de sus postulados y que la vida de la sociedad no solo es un algo instrumental para lograr objetivos específicos sino que el concepto de bien, como lo define Rawls, incluye mucho más para convertirse en efecto en un concepto, culturalmente dependiente, de la buena vida, del cual se derivan siguiendo la metodología de Rawls, infinidad de concepciones de la mencionada buena vida.

Importantes filósofos contemporáneos han desarrollado esta crítica con inclinación comunitarista, independientemente de que se autodenominen comunitaristas o no, aquí me interesa mencionar a Vincent Céspedes, Will Kymlicka, Alisdair Macintyre, Michel Sandel, Michael Walzer, Christos Yannaras y Charles Taylor, todos ellos han desarrollado

¹²⁹ la introducción a este tema esta basado en el artículo Communitarism, *Wikipedia*, <http://en.wikipedia.org/wiki/Communitarism> [consultada en diciembre del 2009.]

importantes ideas que han contribuido al avance de la filosofía política y al enriquecimiento de la discusión en la contemporaneidad.

Independientemente de que el debate surge de diversas concepciones ontológicas y epistemológicas del ser humano, que ya han sido tratadas en la primer parte del trabajo, Charles Taylor¹³⁰ hace una importante contribución a aclarar los términos del debate con el siguiente argumento:

Taylor postula que en el debate mencionado existen ciertamente importantes diferencias pero que estas de alguna manera se oscurecen y confunden la discusión porque hay equívocos que permean la misma y establece que entre liberales y comunitaristas hay cuestiones ontológicas de base, que los separan y hay cuestiones de defensa y que cuando las mezclamos los términos del debate se oscurecen. Ontológicamente se explican los orígenes y la naturaleza de la vida social, en donde los liberales, *atomistas* los denomina Taylor, proponen que a) la sociedad se explica en términos de las propiedades de los individuos que la constituyen (esta postura es defendida por Karl Popper) y b) los bienes sociales son una concatenación de los bienes individuales (esta postura es defendida por Amartya Sen y su estado de bienestar).

Desde un punto de vista de defensa (*advocacy*), que tienen que ver con la postura moral o los principios de actuación que se adoptan la postura liberal y la comunitarista se mueven en una escala continua que va desde darle absoluta prioridad a los derechos y la libertad de los individuos que integran a la sociedad (postura que sería defendida por un Milton Friedman) hasta el extremo opuesto en donde lo que cuenta es la vida y los bienes de la colectividad (defendido esto último por ejemplo la Guardia Roja de la revolución cultural China), desde

¹³⁰ Charles Taylor, *Ensayos sobre el Conocimiento, el Lenguaje y la Modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997, cap 10, pp. 239-267

luego la mayoría de las personas que reflexionan en estos temas se agrupan en el medio y en particular Charles Taylor defiende expresamente un esquema en donde respetando un esquema en donde el individuo goce de las más amplias libertades que permitan a los demás tener un esquema igual (aquí no hay diferencia con Rawls) defiende que una sociedad democrática necesita tener una definición comúnmente reconocida de la buena vida.

Los equívocos se dan cuando asuntos ontológicos se combaten desde posturas de defensa o al revés. Taylor ejemplifica a detalle los equívocos a que se llega en las diversas combinaciones posibles entre los ejes descritos y es especialmente efectivo al describir la existencia, real de bienes sociales, bienes de los cuales no se puede disfrutar solo, por ejemplo la conversación, esencialmente dialógica o el compartir y comentar una pieza de música, en el mismo caso cae la seguridad nacional y otros ejemplos que elabora Taylor y que le sirven de base para construir una tesis republicana que sustenta que efectivamente las democracias constitucionales pueden adoptar un modelo republicano en donde se *necesite* una definición compartida de la buena vida para funcionar coherentemente y en donde efectivamente además de principios morales o políticos convergentes (punto en donde se detiene Rawls) puede haber y constituir un bien social, una lealtad común a una comunidad histórica particular.

34.- A manera de conclusión

La modernidad precipita grandes transformaciones en la forma en que las sociedades se organizan. Con la modernidad la civilización occidental entra en un periodo no sólo de guerra y conquista, desatadas entre otras causas por la expulsión de los árabes de lo que hoy consideramos España, que directamente facilita el descubrimiento de América y el colonialismo sino que paralelamente el modernismo dispara el desarrollo del método

científico y la ciencia revolucionaria y cimbra el mundo de creencias sobre las cuales la civilización descansaba. Ya mencionamos anteriormente cómo los cambios en aspectos religiosos reverberan y originan desarrollos sociales como el liberalismo político.

La política difícilmente podría quedar incólume. Quizá el estado haya sido uno de los sectores más dinámicos de la cultura occidental en los últimos quinientos años.

Sólo para lograr perspectiva abajo se muestra un ordenamiento¹³¹, arbitrario como todos los ordenamientos, sumado a un comentario que plasma la opinión de un académico que asesora a un jugador importante en el complejo político-económico global y que considero útil para visualizar de dónde venimos y especular a donde vamos:

Etapas de la Transformación del estado 1500-2000¹³²

a) Principados, caracterizados por el desarrollo de un gobierno permanente y finanzas consistentes. El estado confiere legitimidad a las dinastías. Surgen de 1492 a 1572 y los podemos señalar por la paz de Augburg en 1555.

b) Reinados, surge el absolutismo y el secularismo (separación de iglesia y estado). Las dinastías confieren legitimidad al estado. 1567-1651. Los señalamos con la paz de Westphalia en 1648.

c) El estado territorial, en donde surge el liderazgo aristocrático y los ejércitos profesionales. La promesa del estado es que administrará el país eficientemente. 1649-1789. Señalado por el tratado de Utrecht en 1713.

¹³¹ Tomado y modificado por mí de: Philip Bobbitt, *The Shield of Achilles: War, Peace and the course of History*, New York, Knopf, 2002. Cit. por Shell International Limited, *Shell Global Scenarios to 2025, The future business environment: trends, trade-offs and choices*, Londres, Shell International Ltd., 2005, p. 162. Consulta en <http://www.shell.com/scenarios>. [consulta en junio 2009].

¹³² Es curioso notar que las referencias históricas son todas alemanas, justificadas quizá, y especulo, porque los alemanes no fueron conquistadores, se dedicaron a desarrollar su país y su estado consecuentemente, durante la mayor parte de este periodo y por lo tanto brindan un ejemplo más claro de la evolución del concepto de estado en la civilización occidental.

d) El estado nación, surgen el nacionalismo y el imperialismo, los ejércitos se forman a base de conscripciones masivas y la promesa es que el estado forjará la identidad de la nación. 1776-1870, señalado por el congreso de Viena en 1815.

e) La nación estado, caracterizado por nacionalismo e ideología, el estado promete maximizar el bienestar (welfare) de la nación. 1861-1991, señalado por el tratado de Versalles en 1919.

f) El estado de mercado, caracterizado por el nacionalismo, una combinación de valores y religión e incentivos de mercado. La promesa es que el estado maximizará las oportunidades de sus ciudadanos. 1989-? marcado por la caída del muro de Berlín en el año mencionado.

Con el ordenamiento anterior obtenemos una perspectiva histórica del estímulo y dinamismo que el modernismo imprime a la sociedad, las formas que toma el estado, difícilmente duran cien años, y la aceleración va en aumento. Resalto la novedosa concepción del estado de mercado, que creo capta agradadamente la modificación de la promesa del estado ante el fracaso patente de la nación-estado y las grandes meta-narrativas de llevar a los ciudadanos niveles aceptables de bienestar y que precipita el posmodernismo. La promesa hoy sólo es maximizaré (subrayo que nadie promete optimizar, que es diferente y creo yo mejor) las oportunidades. Phillip Bobbitt¹³³ nos ofrece una visión del futuro particularmente sintética y considero yo, aguda:

El estado no está desapareciendo, ni las naciones están muriéndose pero la relación entre los dos está cambiando y la particular visión del estado, que ha dominado al

¹³³ Phillip Bobbitt es profesor de derecho constitucional en la Universidad de Texas.

mundo desarrollado por los últimos 100 años está atravesando por un periodo profundo de cambio.

Como otras versiones del estado moderno desde el renacimiento, el estado nación descansa en una premisa particular para lograr su legitimidad: danos poder y mejoraremos el bienestar material de la nación...las grandes guerras del siglo XX, se pelearon en parte para decidir cuál de las tres formas prevalentes del estado nación - comunismo, fascismo y parlamentario [democracia constitucional]- tendría acceso a heredar la legitimidad axiomática de los estados imperiales del siglo XIX.

Ahora, en el momento de su gran triunfo, el estado nación parlamentario [democracia constitucional] poco a poco ha perdido la capacidad para lograr la promesa que lo legitima [nótese que este comentario, publicado en 2005 se hace antes de la gran crisis económica que empieza 2007-8 y de la cual todavía no salimos (2009-10)]: los estados nación encuentran cada vez más difícil el asegurar al público que sus naciones disfrutarán niveles crecientes de igualdad, seguridad y autonomía.

Hay cinco desarrollos que son responsables de este estado de cosas:

a) El reconocimiento de los derechos humanos como normas que requieren de la adhesión dentro de todos los estados, sin que importe la situación de sus leyes nacionales.

b) El desarrollo de armas nucleares y otras armas de destrucción masiva hacen inútiles a las medidas de defensa fronteriza, para proteger a la nación.

c) La proliferación de amenazas globales y transnacionales como el SIDA, el SARS [y la fiebre porcina], el cambio climático y el terrorismo, de las cuales ningún estado nación se puede sustraer o controlar dentro de sus fronteras.

d) El desarrollo de un régimen económico que ignora a las fronteras del estado para efectos de movimientos de capital y erosiona el poder de los estados para controlar sus economías, incluyendo el valor de sus monedas, y

e) La creación de una red de comunicación global que penetra las fronteras y amenaza a los lenguajes nacionales, costumbres y culturas y de la cual ningún estado se puede aislar efectivamente.

Un nuevo orden constitucional [subrayado mío] que refleje estos cinco desarrollos y que los abrace como retos que sólo él [el nuevo orden constitucional] puede enfrentar, eventualmente substituirá al estado nación. Esto ya está ocurriendo, la desregulación de la industria, así como la desregulación de la decisión reproductiva de la mujer, el reemplazo de la conscripción por fuerzas armadas formadas sólo por voluntarios, la reforma de la seguridad social, que cambia subsidios de desempleo en efectivo por educación y entrenamiento para ayudar al desempleado a reintegrarse al mercado de trabajo y el uso de ONGes y compañías privadas como contratistas adjuntos al gobierno, para realizar actividades tradicionalmente reservadas al estado; reflejan todas [estas actividades] un emergente estado de mercado.

La premisa de legitimación del estado de mercado es: danos el poder y maximizaremos tus oportunidades.”¹³⁴

La evolución y la prospectiva comentadas arriba no es más que una visión del efecto sensible, las respuestas desarrolladas por el hombre, a los retos que el desarrollo científico y tecnológico y las fuerzas militares y culturales, entre otros, ejercieron sobre la sociedad durante la época. Diferentes creencias sobre la constitución de la naturaleza humana generaron diferentes respuestas a la pregunta qué es el hombre y consecuentemente derivaron caminos diferentes para contestar las inquietudes alrededor de cómo vivir una vida buena, que finalmente arrojan luz a cómo organizarnos en sociedad para obtener posibilidades de obtener ésta buena vida.

¹³⁴ Philip Bobbitt, Op. cit., p. 160.

El siglo XVIII y XIX son el caldo de cultivo para el desarrollo de las corrientes de la filosofía política que se experimentan en el XX. Para el siglo en el que vivimos la experiencia y la ciencia han arrojado luz en el dilema político planteado por la modernidad, los resultados están a la vista y documentados al inicio de este trabajo y en el ordenamiento y comentario citados arriba.

La democracia constitucional es la forma de gobierno más popular en la faz de la tierra, respaldada científica y empíricamente, sin embargo, necesita evolucionar constantemente para responder a los cambios constantes en las fuerzas culturales, socioeconómicas, de seguridad y científico-tecnológicas que retan a la sociedad, que tiene a su vez, que moldearse para responder a las necesidades de sus ciudadanos.

Aquí es donde interviene la filosofía política en general y John Rawls en lo particular, en 1971 Rawls no tenía acceso al reporte de escenarios Shell de 2005, sin embargo creó visionariamente un esquema cerrado, una visión moral, para regir la organización de democracias constitucionales. El tiempo y las circunstancias le exigieron a Rawls el abrir su esquema para incorporar la tendencia que claramente señala Bobbitt y el reporte Shell: “...valores y religión...incentivos de mercado”, pluralidad y multiculturalismo en un ambiente de libertades y limitaciones, que tienen que ser incorporados a un “nuevo orden constitucional”. Desde 1993, en las conferencias que dieron origen a la publicación de *Political Liberalism*, Rawls nos ofrece un sistema, un esquema que ofrece un esqueleto libre de contenido que permite, si es aplicado prudentemente, adaptar las democracias constitucionales a los constantes cambios que sufre el medio ambiente en donde se desarrollan. Por si esto fuera poco, también ofrece un ejemplo de contenido, la justicia como equidad, que justifica en *A Theory of Justice* como la base moral más adecuada para organizar este tipo de sociedades, bajo ciertos supuestos y circunstancias que quizá no sean

aceptables para todos, pero que si se expresan y adaptan de manera prudente, se pueden someter a la inexorable prueba de la práctica y quizá pudieran ser aceptadas en el esquema de *Political Liberalism* llevado a la práctica.

Rawls identifica correctamente que el estado en el futuro debe incorporar nuevos contenidos en sus esquemas constitucionales, porque como ya vimos, sólo un esquema constitucional protege los derechos humanos básicos que tanto Rawls como Bobbitt ponen en primer lugar. Bobbitt señala la necesidad y Rawls nos sugiere esquemas a ser llenados.

La supervivencia de la democracia constitucional como la forma más popular de gobierno en el mundo no está asegurada.

La caída del muro de Berlín puede haber señalado el final de la guerra fría y el enfrentamiento del comunismo con el sistema del libre mercado sin embargo no señala que el mundo a futuro va a ser como lo vemos hoy, los equilibrios de poder, como los equilibrios de mercado o los del matrimonio, para el caso es lo mismo, no existen o son frágiles y efímeros, hay que trabajarlos diariamente.

El mundo hoy, aunque aparentemente dominado económica y mediáticamente por los Estados Unidos de América vive, en realidad, una hegemonía de lo que pudiéramos denominar la *cultura occidental*, que en sus médula es judía, griega, cristiana, romana y europea. Esta cultura, nuestra cultura, la cultura del mundo de hoy, está sujeta a múltiples presiones que están por decirlo de alguna manera madurando como en un caldero a presión.

El eje geográfico Norte América-Europa, que arbitrariamente considero como el asiento de la cultura occidental para desarrollar mi argumento, y que ha adoptado como la forma política de gobierno a la democracia constitucional, está rodeado geográficamente de situaciones socioeconómicas y culturales que tienden a dar de sí cuando maduren.

Al sur y al este de este eje geográfico que menciono como asiento principal de la cultura occidental, encontramos al Islam desde el norte de África en la costa del Atlántico, pasando por todo el medio oriente y llegando a partes de la India e Indonesia, sumando entre 1.3 y 1.8 billones de adherentes¹³⁵, que representan, en el número más bajo, aproximadamente un 20.5% de la población mundial¹³⁶. El Islam está pasando por un periodo de consolidación fundamentalista y transformando sus sistemas políticos en estados teocráticos absolutos que en el futuro previsible tendrán un poder energético global creciente, si no por otra razón más que la escasez de un recurso no renovable, además de que con toda seguridad desarrollarán armas nucleares. Su tradición no es de protección de los derechos humanos y de gobierno democrático y constitucional.

Por el oeste del eje geográfico que nos ocupa tenemos a China, con un sistema político comunista en migración a un sistema de mercado dirigido, que quiere decir lo que se le ocurra al lector, pero en donde se está desarrollando el mercado de consumo más grande del planeta con 1300 millones de consumidores potenciales, el 20.6% de la población mundial¹³⁷ y en donde no hay forma de predecir hacia dónde va su futuro económico no digamos ya su futuro político, pero su tradición es de poder central y no de protección a los derechos humanos y de gobierno demócrata y constitucional¹³⁸.

Un poco más al sur-este encontramos a 16.9% de la población mundial¹³⁹ en la India, un país caótico pero gobernado a través de una democracia constitucional y en rápido crecimiento y desarrollo económico, su democracia es *sui generis* como todas las

¹³⁵ Wikipedia, <http://en.wikipedia.org/wiki/Islam#Demographics>, [consulta en julio del 2009]

¹³⁶ The Economist, *Pocket World in Figures*, Londres, Profile Books Ltd., 2007, p. 244.

¹³⁷ The Economist, Op. cit., pp.130 y 244.

¹³⁸ En mis opiniones sobre China e India sigo los argumentos de Tarun Khanna, *Billions of Entrepreneurs, How China and India are reshaping their future and yours*, Cambridge Mass., Harvard Business School Press, 2007. Especialmente la parte I, Foundations, pp.31-121.

¹³⁹ The Economist, Op. cit., pp.156 y 244.

democracias, pero firmemente nacionalista; cultural y tradicionalmente es una sociedad de castas y cerrada. Para el año 2050 superará a la población de China en 200 millones de personas¹⁴⁰.

Deliberadamente excluyo al África del sub-Sahara y a Latinoamérica porque creo que sus influencias sobre las democracias constitucionales serán sentidas a más largo plazo, fuera de la migración que menciono más abajo.

No sé, ni es mi propósito, explorar cómo evolucionarán estas situaciones, pero si sé que estamos hablando de situaciones que previsiblemente tendrán efectos importantes en el futuro inmediato y que involucran al 48% de la población mundial, que culturalmente no tienen raíces demócratas y constitucionales y su concepción del respeto a los derechos humanos, es diferente al occidental. Si añadimos a estos datos el creciente e incontrolable proceso de comunicación y movilidad poblacional y la inmigración que experimenta el eje geográfico construido para el argumento, vemos que las democracias constitucionales sufren presiones que cuestionan su validez operativa y cultural, externa e internamente.

Imitando a Hegel cuando hablaba del estado prusiano y arriesgándome a que me pase lo mismo, diré que las democracias constitucionales representan la evolución más sofisticada de forma de gobierno que conocemos a la fecha. Sofisticada porque permite al hombre tener garantizados unos ciertos derechos básicos que preservan su dignidad como ser humano, sofisticada porque le permite preservar sus raíces culturales y la adhesión a la visión comprensiva de la vida de su preferencia. Sofisticada también porque simultáneamente a lo anterior permite soluciones de coordinación, eficiencia y estabilidad que la han hecho al día de hoy la forma más popular de gobierno, como sostengo al

¹⁴⁰ Idem., p. 16.

principio del trabajo. Pero, como espero haber dejado claro, la supervivencia de la democracia constitucional no está garantizada, depende de la demostración constante de sus bondades y de la realización de sus promesas para el hombre común, en la praxis generalizada y mediatizada, no en el aislamiento.

John Rawls nos da un marco de referencia que resalta las variables con las que juega el sistema democrático y constitucional, las variables con las que, el sistema afecta al hombre común, a su familia y a las generaciones subsecuentes y con esto cumple el propósito de *A Theory of Justice*, darnos un nivel superior de abstracción, que la que ofrece la tradicional teoría del contrato social. No es poco.

El ejercicio de John Rawls no es popular, es criticado por las derechas, porque es demasiado liberal y por las izquierdas, porque es demasiado conservador, a mi parecer es criticado porque no es comprendido, el ejercicio de John Rawls no es fácilmente comprensible; en Rawls no es suficiente entender un concepto rector, en Rawls hay que entender un sistema, sus variables y sus interacciones, esto entre otras cosas me hace pensar, hace que fuera de la academia, no se hable de Rawls ni siquiera en su país. (Dentro de la academia dudo que haya un filósofo de la segunda mitad del siglo veinte más comentado que él, en su idioma el inglés, que es el idioma en el cual más publicaciones académicas se hacen hoy en día).

Digo que Rawls es criticado por las derechas y por las izquierdas porque no es comprendido y lo sostengo no nada más diciendo que no se comprende porque es complicado, que lo es, sino también porque no se lee completo, cada elemento, cada variable como lo menciona él, se puede interpretar de varias maneras, los liberales pueden llevar agua a su molino en algunas variables y los conservadores también...en otras, el sistema de Rawls le puede dar el balón a todos, dentro del terreno de juego.

En mi opinión, el trabajo de Rawls es de fundamental importancia para la supervivencia de la civilización occidental, que junto con la democracia constitucional esta fuertemente presionada, hoy y en el futuro previsible. La importancia de su trabajo no descansa en aceptar todos sus supuestos y todos sus razonamientos, estos se pueden comprar o no, lo importante es la luz que arroja sobre el sistema y su funcionamiento, sobre las variables con las que se puede jugar y sus consecuencias y eso es precisamente lo que no se entiende fácilmente, de golpe. Hay que ver las piezas del rompecabezas por separado y como parte del paisaje completo.

El trabajo no tiene conclusión categórica, el propósito fue inscribir a John Rawls dentro de un breve panorama histórico de la filosofía política moderna y la descripción de las diferencias fundamentales entre las dos principales corrientes que surgen en la modernidad, de ahí, concentrándonos en lo que pudiera considerarse como la síntesis del proceso dialéctico, es decir la configuración de la alternativa de las democracias constitucionales, pasamos a ubicar a Rawls como el proponente de una alternativa al utilitarismo y el intuicionismo como formas de organizar a la democracia constitucional y en la segunda parte describimos los elementos esenciales de la estructura funcional de la teoría, como se describe en *A Theory of Justice*, para después en la tercera parte explicar los elementos esenciales de la adaptación de la concepción de justicia como equidad, a las condiciones de pluralidad características de las democracias constitucionales contemporáneas. Comentamos las tres ideas principales que ofrece Rawls: a) la justicia política, b) el consenso traslapado y c) la razón pública y con esto pudimos observar cómo y por qué John Rawls migra su concepto de “capacidad moral” a “razón pública” que es el título del trabajo. mi esperanza es haber podido arrojar luz y describir en primer lugar, el objetivo de Rawls al abordar su obra, en segundo lugar el hacer una descripción concisa y clara de la

estructura del sistema, del andamiaje, que Rawls construye y cómo funciona y finalmente dar una perspectiva de la evolución en el tiempo del pensamiento de Rawls en su obra completa. Espero que el trabajo haya explicado de una manera sencilla y entendible pero razonablemente completa, los elementos esenciales del contenido y el funcionamiento de la teoría de la justicia de John Rawls además de su evolución en el tiempo. Mi única aspiración es contribuir a su comprensión y subrayar su potencial para mejorar los términos de convivencia en la sociedad contemporánea.

BIBLIOGRAFÍA

a) Bibliografía Básica

Arnsperberger, Christian y Van Parijs, Phillippe, *Ética Económica y Social, teorías de la sociedad justa*, Ernest Weikert García Trad., Barcelona y Buenos Aires, Paidós, 2002.

Freeman, Samuel , “Introduction: John Rawls-An Overview”, *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman Ed., New York, Cambridge University Press, 2003.

Nagel, Thomas, “Rawls and Liberalism”, *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman Ed., New York, Cambridge University Press, 2003.

Rawls, John, (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, Revised edition, 1999.

___ (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, expanded edition, 2005.

___ *Justice as Fairness-a restatement*, Cambridge Mass., Erin Kelly editor, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.

___ “Two Concepts of Rules”, *The Philosophical Review*, Vol. 64, No. 1 (Jan., 1955), pp. 3-32, Published by: Duke University Press on behalf of Philosophical Review Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2182230>, [consulta en julio de 2009].

____ “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3 (summer 1985).

Van Parijs, Philippe, “Difference Principles”, *The Cambridge Companion to Rawls*, Samuel Freeman Editor, New York, Cambridge University Press, 2003.

b) Bibliografía Secundaria

Bernstein, William J., *The Birth of Plenty*, New York, McGraw-Hill, 2004.

Bobbitt, Philip, *The Shield of Achilles: War, Peace and the course of History*, New York, Knopf, 2002.

Cantor, Norman F., *Twentieth Century Culture: modernism to deconstruction*, NY Berne Frankfurt Paris, Peter Lang, 1988.

El País, “La izquierda mexicana proclama a López Obrador "presidente legítimo" del país”, España, *El País*, septiembre 17 2006.

http://www.elpais.com/articulo/internacional/izquierda/mexicana/proclama/Lopez/Obrador/presidente/legitimo/pais/elpepuint/20060917elpepuint_3/Tes, [consulta en julio 2009].

Freedom House, Historical data file, <http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=1> [Consulta en junio de 2008].

—Home page, <http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=2> [Consulta en junio de 2008].

Freud, Sigmund, (1933), “Weltanschauung, conferencia XXXV”, *New Introductory Lectures on Psycho-analysis*, Richmond Virginia, Hogarth Press, tomado de: Philosophy Archive @ <http://www.marxists.org>, [consulta en julio 2009].

Hirsch, E. D. Jr., “Rorty and the Priority of Democracy to Philosophy”, *New Literary History*, 2008, Vol 39, pp. 35-52, University of Virginia, [consultado en Project Muse, Scholarly journals on line, agosto 2009].

Hobbes, Thomas, (1651), *Leviathan*, New York, Oxford University Press, 1957.

Kant, Immanuel, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, *Berliner Monatschrift*, Berlín, diciembre 1748, tr. A. Mestre y J. Romagosa de Editorial Tecnos, tomado de http://afr1992.iespana.es/kant/que_es_ilustracion.htm, [consulta septiembre 2009].

Leibniz, Gottfried W., (1768), *New Essays on Human Understanding*, New York, Cambridge University press, 1996.

Oxford Reference, [Alcuinus on Vox pops, Vox populi, Vox pop \(oxfordreference.com\)](http://www.oxfordreference.com), [Quote of the Day, 2004-02-11](http://www.oxfordreference.com), [consulta en julio 2009].

Pinker, Steven, *The Blank Slate*, New York, Viking Penguin Putnam, 2002.

Rivera Lopez, Eduardo, *Ensayos sobre Liberalismo y Comunitarismo*, ?, Distribuciones Fontamara, 1999.

Rorty, Richard “The Priority of Democracy to Philosophy”, *Philosophical Papers*, vol.1, *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991.

Rousseau, Jean Jacques, (1755), *Discourse upon the origin and foundation of inequality among mankind*, New York, Oxford University Press, 1994.

___ (1762), *Emile*, New York, Basic Books, 1979.

___(1762), *El Contrato Social*, Madrid, Espasa Calpe, 2007.

Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge Massachusetts, Cambridge University Press, segunda edición, 1998.

Shell International Ltd., *Shell Global Scenarios to 2025, The future business environment: trends, trade-offs and choices*, Londres, 2005, Consulta en <http://www.shell.com/scenarios>.
[consulta en junio 2009].

Smith, Adam, (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, New York, Bantam Classics Paperback, 2003.

Taylor, Charles, *Ensayos sobre el Conocimiento, el Lenguaje y la Modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997.

Tarun Khanna, *Billions of Entrepreneurs, How China and India are reshaping their future and yours*, Cambridge Mass., Harvard Business School Press, 2007.

The Economist, *Pocket World in Figures*, Londres, Profile Books Ltd., 2007.

Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Steven_Pinker , [consultada el 25 de junio de 2008].

___ [http://en.wikipedia.org/wiki/Maya_\(illusion\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Maya_(illusion)) [consultada en agosto del 2009].

___ http://en.wikipedia.org/wiki/Bernard_Williams [consulta septiembre 2009].

___ <http://en.wikipedia.org/wiki/Communitarism> [consultada en diciembre del 2009].

___ , <http://en.wikipedia.org/wiki/Islam#Demographics>, [consulta en julio del 2009].

Williams, Sir Bernard, “Ethics”, *Philosophy 1, a guide through the subject*, A.C.Grayling Ed., New York, Oxford University Press, 1995.

