

Rafael Ricardo Bohórquez-Aunta

La Concepción de la Democracia en la Teoría Política de John Rawls



La Concepción de la Democracia en la Teoría Política de John Rawls

Primera edición, 2018

ISBN: 978-958-5471-15-3

Corrección de Estilo:

Fray Ángel María Beltrán N., O.P.

Todos los derechos reservados conforme a la ley.

Se permite la reproducción citando fuente.

El pensamiento que se expresa en esta obra, es exclusiva responsabilidad de los autores y no compromete la ideología de la Universidad Santo Tomás.

Diagramación e impresión: Editorial Jotamar Ltda.



Ediciones Usta

Universidad Santo Tomás Seccional Tunja

2018

Queda prohibida la reproducción parcial o total de este libro por cualquier proceso reprográfico o fónico, especialmente por fotocopia, microfilme, offset o mimeógrafo.

Ley 23 de 1982

Autor



Rafael Ricardo Bohórquez-Aunta

Profesor e investigador del Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomás, seccional Tunja. Licenciado en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá. Magister en Filosofía y estudiante del Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Miembro activo del grupo de investigación Expedicionarios Humanistas. Ha sido editor de la Revista *Quaestiones Disputatae: temas en debate* y director del Centro de Estudios Educativos Enrique Lacordaire. Actualmente dirige el Centro de Investigación de Estudios Generales (CIEG) de la Universidad Santo Tomás y es colaborador de la Maestría en Pedagogía de la misma Universidad. Autor del libro *El deber de la memoria. Una reflexión ética sobre las víctimas* y de una serie de artículos sobre filosofía antigua, filosofía de la percepción, teoría crítica y el pensamiento de Theodor W. Adorno en revistas nacionales e internacionales.

Sus principales áreas de investigación son epistemología, ética, filosofía moral y filosofía política contemporánea.

Para Bernardo Correa López

A mi madre Nubia,

a Camila, Diana y Azucena

A mis colegas, amigos y familia

Agradecimientos

No son pocos los esfuerzos que han hecho posible dar a luz el presente libro y, sin embargo, con gusto volvería a sentirlos si con ellos encuentro las invaluable enseñanzas de las personas con las que tuve la grandiosa oportunidad de compartir los avatares que aparecen normalmente en toda investigación de este tipo. De una parte, debo mi profundo agradecimiento al Profesor Bernardo Correa López, gran maestro y pensador, que me orientó sabia y pacientemente en el desarrollo de este trabajo durante los tres años en que tuvo lugar su redacción. Al Profesor Bernardo le debo gran parte de mis conocimientos sobre Filosofía Política Contemporánea y sobre todo, la humildad y la sencillez de saberme reconocer un aprendiz que con curiosidad explora y persigue el vasto conocimiento de los pensadores que han marcado los derroteros de comprensión de los fenómenos políticos de nuestro tiempo. Del mismo modo, agradezco a los docentes del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, particularmente a los profesores de la Maestría en Filosofía y, en especial, a Ángela Uribe Botero y a Juan José Botero que a su turno me brindaron de viva voz en sus clases o en sus textos las herramientas conceptuales y metodológicas adecuadas para poder acercarme al problema que trato en el mismo.

De otra parte, deseo expresar mi gratitud a la Universidad Santo Tomás, seccional Tunja, y, en particular, a mis compañeros y

colegas docentes del Departamento de Humanidades y Formación Integral, al Centro de Investigación de Estudios Generales (CIEG), al Grupo de Investigación Expedicionarios Humanistas, a la Unidad de Desarrollo Curricular y Formación Docente y a la Unidad de Investigaciones. Cada uno de ellos, de diversos modos y en diferentes circunstancias, contribuyó a que la gestación de esta obra fuera posible. Asimismo, agradezco a mis estudiantes, en especial, a los que durante un tiempo conformaron el Grupo de Estudio sobre Filosofía Política Contemporánea. Con ellos sostuve largas pero fructíferas conversaciones sobre la teoría política de John Rawls. Ciertamente, si tuviera que expresar mi agradecimiento a Dios, mi familia y amigos por todo lo que han hecho por mí durante la escritura de este texto, me sería completamente imposible dada la inmensidad de su bondad y generosidad.

*R. B. A.
Abril de 2018*

Prólogo

El contenido del presente texto es fruto de un trabajo dedicado de investigación que el autor, en lo cotidiano de la responsabilidad de educar, pone a la luz la articulación de tres nociones fundantes: la justicia, la política y la democracia, a partir del pensamiento de John Rawls. La crítica que aquí se aborda evidencia un arraigado trasfondo filosófico que abre al mismo tiempo otros temas de actual interés, relacionadas en particular a los principios de justicia social.

La obra pone en relieve el deseo de una ciudadanía política, que sin negar el esfuerzo de las religiones y de las distintas doctrinas por contribuir, de alguna manera, a la elaboración de normas universales sobre la justicia, en medio de la pluralidad se señalan las bases para reconocer un trasfondo heterogéneo que posibilita las instituciones democráticas. La diversidad que pone de presente la base moral de los individuos y su respectivo conflicto valorativo que se desprende, permite reconocer la participación de los integrantes de una sociedad democrática que mantiene vivo el orden social.

La obra expuesta permite evidenciar el nexo que va de la filosofía política al campo ético. Rawls pugna en unir la moral a la política para ofrecer una explicación racional suficiente de las condiciones de un componente social para la convivencia democrática. Su desafío de pensamiento se orienta a reconocer la capacidad moral de

los individuos y las condiciones sociales emergentes que justifica el debate público en aras de identificar lo correcto y lo justo que preparen los principios de justicia de los enunciados constitucionales.

Sin que el autor se haya propuesto dar una orientación específica sobre las cuestiones políticas de aplicación de la justicia en la democracia de los países latinoamericanos, el texto sirve de base para reflexionar nuestra presente realidad social, en particular la de nuestro país y de los países de la región. Las reflexiones aquí expuestas son oportunas para la comprensión de los planteamientos que originan los conflictos sociales y los aspectos contingentes que acompañan nuestra historia, la cual, se va desarrollando y construyendo en las mediaciones culturales de nuestros pueblos.

En este contexto pluralista y de congruencia deseable de la justicia y del orden público que le corresponde al consenso, es claro, que hay algunos hechos o comportamientos que no son admisibles por ninguna colectividad. Hoy el debate de los compromisos públicos y de noción política, denuncia la corrupción como un mal terrible a nuestra sociedad. Ello revela, a la vez, la violación a los derechos y a las igualdades de las personas que son enajenados por los nexos y las vicisitudes de los intereses personales. Todos estos factores ponen en conflicto las concepciones morales provenientes de tantos sistemas, que en el esfuerzo de una indagación racional constituyen las bases fundamentales para crecer en humanidad y alimentar los ideales de vida buena.

A partir del análisis realizado por el profesor Rafael Bohórquez, se puede identificar algunos aspectos que denotan la evolución del pensamiento de Rawls, el cual, en diálogo con otros autores, se indaga sobre el contenido de su discurso y la actualidad de su pensamiento, sobre todo, en lo que concierne a la teoría política y a la democracia, temas que nutren en la actualidad la reflexión filosófica, económica y jurídica. Hago alusión en particular del uso de lecturas aplicadas sobre la justicia de este autor estadounidense, particularmente de filósofos como Michael Sandel y Richard Rorty, quienes han tenido una dedicada profundización sobre el tema. Ello expresa, que, aunque se establezcan las divergencias y las presunciones de orientación

y maduración de la línea Rawlsiana, cabe anotar también los puntos de inflexión que marca su teoría aseverada en sus últimos escritos.

La importancia del presente texto es la invitación a una lectura juiciosa al lector, pues su contenido y desarrollo permiten entrar en el pensamiento de un destacado filósofo que nos ayuda a actualizar algunas cuestiones que atañen sobre la justicia. Además, el texto deja abierta la discusión para continuar algunas posibles temáticas de investigación sobre sociedad democrática que bien puede profundizar nuestra realidad Latinoamericana. Sabemos que Rawls estableció unos cimientos interesantes para constituir democracia en el establecimiento político de la justicia, cuyo determinante de participación lo establece la igualdad de los integrantes, bajo una moción de ética en los sujetos, como lo condensa el profesor Bohórquez:

[...]Congruente con la tradición del pensamiento democrático, los ciudadanos son libres e iguales en virtud de dos poderes morales, a saber, la «capacidad de tener un sentido de la justicia» y la «capacidad de adoptar una concepción del bien».

Siguiendo la tarea de investigador, a la hora de la globalización, hoy se constituye un horizonte de cuestiones que indagan por el sentido práctico de una sociedad liberal, que en su primera afirmación de sujeto moral se encuentra siempre una realidad antropológica que en un trabajo de consenso permite indagar por las referencias de nuestras propias certezas. Ello, constituye seguidamente en un trabajo ético para designar los desafíos de nuestra existencia en la diferencia y en la tolerancia, hecho que se traduce siempre en una búsqueda de sentido y de racionalidad que nos vincula a todos a tomar parte en el actuar, el cual, se vuelve imprescindible para todo sujeto desde su libertad de conciencia y pensamiento.

En todo caso, la presente lectura nos ayudará a consolidar y a reflexionar nuestras propias experiencias que se tejen en la realidad y que nos permiten mirar hacia el futuro del reconocimiento de nuestras limitaciones, como el afianzamiento de nuestras autonomías. Reconocimiento al profesor Rafael Bohórquez por su dedicación

académica y por la animación del Centro de Investigación de Estudios Generales del Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomás, Seccional Tunja. Sus agradecimientos en el texto expresan la fecundación de sus ideas que ha recibido de sus maestros, estudiantes y amigos, y que para nosotros evidencia esta certeza.

Reflexionar sobre lo ético siempre es un acto de esperanza que permite consolidar nuestras certezas.

*Fr. Samuel Elías FORERO BUITRAGO, O.P.
Decano de División de Ingenierías y Arquitectura
Universidad Santo Tomás – Seccional Tunja
23 de mayo 2018*

Jefferson y Dewey describieron a los Estados Unidos como un “experimento”. Si todos los experimentos de esta clase fracasan, nuestros descendientes aprenderán algo importante. Pero no aprenderán una verdad filosófica, ni tampoco una verdad religiosa. Adquirirán simplemente, algún tipo de advertencia acerca de los aspectos que deberán tener en cuenta cuando den vida al siguiente experimento. Aunque nada sobreviviera de la época de las revoluciones democráticas, acaso nuestros descendientes recuerden, al menos, que las instituciones sociales pueden ser vistas como experimentos de cooperación antes que como intentos de concretar un orden universal y ahistórico. Resulta difícil creer que sea éste un recuerdo que no vale la pena conservar.

Richard Rorty

Contenido

Introducción.....	21
I. Ideas fundamentales de la «justicia como imparcialidad»	27
1. ¿Qué es la «justicia como imparcialidad»?	28
1.1 La idea de sociedad democrática como un «sistema equitativo de cooperación».....	30
1.2 Los principios de la justicia	35
2. ¿En qué consiste el contractualismo de Rawls?	49
2.1 Posición original y descripción de las partes.....	54
2.2 Racionalidad práctica y motivación de las partes	61
3 ¿Cómo justifica Rawls su concepción normativa de la justicia?	71
3.1 Equilibrio reflexivo	78
3.2 Concepción rawlsiana de la personalidad moral.....	84
3.3 Consenso traslapado	96
3.4 Justificación pública	113
II. La filosofía política de John Rawls.....	117
1. Entre «universalismo» y «contextualismo»	122
2. John Rawls y el ‘giro’ pragmático de su filosofía política	137
2.1 Rawls: «el pragmatista deweyano».....	137
2.2. La «conciencia del pluralismo» y el uso pragmatista de la idea de «razón práctica»	155
3. El talante filosófico del último Rawls: el «constructivismo político»	166

III. Política y democracia en la teoría política de John Rawls189

1. ¿Qué entiende Rawls por democracia?..... 191
 - 1.1 El ‘giro’ político-contextual del liberalismo rawlsiano: hacia una nueva definición de sociedad democrática bien ordenada191
 - 1.2 El desarrollo del contenido de los principios de la justicia: hacia un modelo de democracia consensual constitucional.....202
 - 1.3 La fundamentación de los principios de justicia y las condiciones de igualdad en una sociedad democrática208
 - 1.4 El papel práctico orientador de los principios de justicia: hacia un modelo de democracia deliberativa.....214
2. ¿Qué entiende Rawls por política? 220
 - 2.1 Tres aspectos críticos.....221
 - 2.2 La política como consenso233
 - 2.3 La razón pública y la política democrática244
3. ¿Qué es la democracia: consenso o disenso?248
 - 3.1 La democracia como una manera de ser de lo «político»249
 - 3.2 La democracia: ni una «forma de sociedad» ni una «forma de gobierno»258

Consideraciones finales.....279

Bibliografía295

Lista de figuras

Figura 3-1: Política como composición o consenso.....	236
Figura 3-2: Política como oposición o conflicto.....	238

Lista de tablas

Tabla 2-1: Intuicionismo Vs. Constructivismo político.	176
Tabla 2-2: Constructivismo moral de Kant Vs. Constructivismo político.	177

Introducción

Bastante tinta ha corrido sobre la obra y el pensamiento político de John Rawls desde cuando expuso por primera vez la «justicia como imparcialidad». Durante algo más de 40 años, *Teoría de la justicia* (1971) y, más recientemente, *Liberalismo político* (1993), han sido el blanco frecuente de no pocas críticas y el punto de referencia de autores importantes que han consagrado sus trabajos a la discusión y al desarrollo de las ideas de Rawls, reconociéndole al pensamiento de este autor el lugar privilegiado que hoy ocupa dentro de la «filosofía moral» y la «filosofía política» contemporánea, y un puesto especial en los debates actuales sobre *justicia, política y democracia*. De un lado, en relación con la *democracia*, la «filosofía moral» de Rawls representa uno de los intentos más significativos de la recuperación de la ética en la segunda mitad del siglo XX cuando, gracias a los últimos desarrollos de la filosofía analítica, la actividad de los filósofos dio paso a teorías éticas marcadas profundamente por una impronta claramente anglosajona¹. De otro lado, en un campo más cercano a la «filosofía política», los planteamientos de la obra del autor estadounidense constituyen un audaz intento por fundamentar una concepción alternativa y sistemática de

1 Al respecto, véase Victoria Camps et al., “Presentación,” en *Concepciones de la ética*, ed. Victoria Camps, Osvaldo Guariglia, and Fernando Salmerón (Madrid: Trotta, 2004), 11–27.

la política y el derecho, y de las relaciones que guardan con la moral, con implicaciones sustanciales para el desarrollo institucional de la democracia, empresa que, junto al proyecto de una ética comunicativa desarrollado por Jürgen Habermas, se inscribe hoy en día en lo que ha dado en llamarse «democracia deliberativa y consensual»².

La preocupación por la democracia en la obra de Rawls puede apreciarse, de entrada, en el prefacio a la primera edición de *Teoría de la justicia*. Haciendo alusión a la tradición del contractualismo y su relación con el proyecto normativo de la «justicia como imparcialidad», afirma que “de las ideas tradicionales, es esta concepción la que más se aproxima a nuestros juicios meditados acerca de la justicia y la que constituye la base moral más apropiada para una sociedad democrática”³. Sin embargo, páginas más adelante en la exposición de su concepción de la justicia, resulta un poco extraña esta afirmación ya que, en sentido estricto, aun cuando hable de los requerimientos de la *justicia* o sobre cómo debe darse una sociedad justa de hombres libres e iguales, en *Teoría de la justicia* no parece referirse en gran medida a procesos políticos propios de la democracia contemporánea, que tienen que ver con la argumentación pública, la movilización política, la competición electoral, los movimientos organizados, los juegos de poder, entre otros.

Como lo señala Joshua Cohen⁴, ni siquiera el término «democracia» o alguna de sus connotaciones parece tener entradas suficientes en el índice analítico o alusiones directas que traten esos temas. El único problema tradicional de la *política* democrática que recibe una atención importante tiene que ver con el “status de la regla de las mayorías”, el

2 Véase Oscar Mejía, “La filosofía política de John Rawls [I]: La Teoría de la justicia. De la tradición analítica a la tradición radical filosófico-política,” en *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea*, ed. Juan José Botero (Bogotá, D.C: Unibiblos, 2005), 29–62.

3 John Rawls, *Teoría de la justicia*, 2a ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1995), 10.

4 Joshua Cohen, “For a Democratic Society,” in *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. Samuel Freeman (New York: Cambridge University Press, 2003), 86.

cual, es abordado en sí mismo, en el contexto de un modelo normativo de decisiones legislativas con una relación incierta en los procesos legislativos reales. Por lo mismo, de esta aparente desatención podría sugerirse que, lejos de tener como objetivo profundizar en la democracia, la presentación de la «justicia como imparcialidad» en *Teoría de la justicia* en alguna medida “denigra” contra ella al intentar subordinarla a una concepción de la justicia social que es defendida a través de razonamientos filosóficos y aplicada por jueces y administradores aislados de la actividad política⁵.

Esta afirmación no deja de ser muy fuerte, sobre todo, si se tiene en cuenta que, pese a que no presenta una descripción y un análisis profundo de los procesos políticos democráticos, en reiteradas ocasiones la «justicia como imparcialidad» hace alusión a una “familia de ideas” que tienen que ver precisamente con la democracia. Hay en la obra de Rawls una clara motivación por brindar una base pública de justificación con implicaciones sustanciales para la institucionalidad democrática que permita abrir el juego político mucho más que otras concepciones normativas de la justicia. Y, en este sentido, son los escritos posteriores a *Teoría de la justicia* los que parecen dar cuenta de esta motivación y preocupación. Quizá sea plausible pensar, entonces, que si la referencia a la democracia, y su relación con la política y las concepciones normativas de la justicia, no es tan clara en *Teoría* como en los escritos que la sucedieron, es debido a que el interés del autor por profundizar en ella se va acrecentando con el paso del tiempo, y que tal interés no parece ser una de sus motivaciones primordiales de origen.

Tal aseveración concuerda con una de las observaciones de H. L. A. Hart, uno de los primeros comentaristas de *Teoría de la justicia*, según la cual, aunque en la obra de Rawls se subraya la importancia de un ideal de participación activa de la ciudadanía, difícilmente puede concedérsele un papel central a la categoría de democracia⁶. Probablemente,

5 Véase Cohen, “For a Democratic Society,” 86.

6 Véase Cohen, 132.

como lo indican gran parte de los críticos de Rawls, este vacío intenta ser llenado posteriormente con la publicación de *Liberalismo político*, obra en la que, al introducir nuevos elementos de justificación, se da como consecuencia un giro político-contextual en su pensamiento. Sin embargo, no todos coinciden con la observación de H. L. A. Hart ya que si se enfoca la atención en lo que representan los cambios relacionados con las nuevas piezas de justificación en el marco general de la teoría política rawlsiana, puede notarse que en su primera gran obra el autor estadounidense no desconoce a la democracia como categoría central de su concepción normativa de la justicia, aunque deba reconocerse que en alguna medida parece subestimar algunos elementos importantes de los característicos contextos sociales pluralistas de las democracias, lo cual conduce a que la idea de justificación en *Teoría* cavile entre el peligro de la inestabilidad y el de la desunión social. De allí que el profundizar en el «pluralismo razonable», como hecho natural de las sociedades democráticas modernas, implicará ciertos cambios en la reformulación de la «justicia como imparcialidad», cambios que se dan en el marco de una forma distintiva de liberalismo con base en una idea de «razón pública libre» y que están reflejados en la diferencia de objetivos de las dos obras citadas.

Esta diferencia de objetivo entre *Teoría de la justicia* y *Liberalismo político* puede apreciarse en la formulación de las dos preguntas centrales de esta última obra: 1) “¿cuál es la más apropiada concepción de la justicia para especificar los términos justos de cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales, miembros de una sociedad con la que cooperan plenamente durante toda una vida, de una generación a la siguiente?”; 2) “¿cuáles son los fundamentos de la tolerancia así entendida, dada la realidad del pluralismo razonable como consecuencia inevitable de instituciones libres?”. De acuerdo con lo que Rawls indica, un modo de contestar a la primera pregunta es la forma como la concepción política (moral) de la justicia que presentó en *Teoría de la justicia*, intenta arbitrar entre dos tradiciones del pensamiento democrático en pugna, a saber, la asociada con Locke, que le atribuye mayor peso a las “libertades de los modernos”, y la relaciona con Rousseau, que le da más peso a las “libertades de los antiguos”. Esta intención, ponderada a la luz de las corrientes morales dominantes de su época

(el intuicionismo y el utilitarismo), manifiesta el deseo de Rawls de “generalizar y llevar a un más alto grado de abstracción la doctrina del contrato social” para encontrar “la base moral más adecuada para una sociedad democrática”. Ahora bien, si se hace hincapié en la segunda pregunta, aparecen elementos que evocan una forma particular de liberalismo (político y no comprensivo), del que la «justicia como imparcialidad» forma parte. Estos elementos están recogidos al unir la primera y la segunda pregunta y constituyen el problema central de *Liberalismo político*: “¿cómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, los cuales permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales?”⁷

Según esto, si se concibe *Teoría de la justicia* y *Liberalismo político* como la exposición de un mismo proyecto, a saber, el de la «justicia como imparcialidad» como concepción normativa para una sociedad democrática, cabría pensar que la preocupación por la democracia guarda una estrecha relación también con *Teoría*, y que los cambios que presenta la diferencia de objetivos de estas dos obras no alteran substancialmente dicha conexión. Como lo señala Cohen, pese a que la «justicia como imparcialidad» no es una teoría de la democracia y habla poco de la política democrática “[...] es una contribución al pensamiento democrático [tanto en *Teoría* como en *Liberalismo político*]. Ésta arguye que un régimen político democrático es en sí mismo un requerimiento de justicia –y no simplemente por razones instrumentales”⁸.

Surgen, pues, las siguientes preguntas: ¿De qué modo se articulan las nociones de *justicia*, *política* y *democracia* en la teoría política de John Rawls? ¿Qué significa que la «justicia como imparcialidad» sea la concepción normativa de la justicia más adecuada para una sociedad democrática? ¿Cuál es el tipo de filosofía política que se esconde tras el planteamiento normativo de Rawls? ¿Qué entiende el

7 John Rawls, *Liberalismo político*, 1a ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1995), 9-36.

8 Cohen, “For a Democratic Society,” 87.

autor estadounidense por *política* y por *democracia*? ¿Hasta qué punto la concepción rawlsiana de la democracia, al encuentro con la política democrática, constituye una propuesta que reduce en gran medida el significado de esta última frente a otras propuestas que intentan capturar mejor la potencia singular que le es propia como «una manera de ser de lo político»? ¿Ofrece la concepción de la democracia de Rawls realmente una perspectiva con alcance dinámico y transformador que pueda traer grandes ventajas para el desarrollo del pensamiento democrático en las sociedades contemporáneas?

El presente trabajo discurre precisamente en torno a la concepción de democracia que es desarrollada en el pensamiento político de este autor estadounidense. Para tal efecto, aborda los cuestionamientos señalados en tres partes. La primera, expone las ideas fundamentales de la concepción normativa de la justicia de John Rawls, respondiendo a preguntas como ¿qué es la «justicia como imparcialidad»? ¿en qué consiste el contractualismo rawlsiano? y ¿cómo justifica Rawls su concepción política de la justicia? Expone, en síntesis, constructos como la idea de sociedad democrática vista como un «sistema equitativo de cooperación», la «posición original» y el «equilibrio reflexivo», junto con una presentación de los «principios de justicia», la «motivación de las partes» y la idea de «justificación pública». La segunda parte describe las características que permiten comprender el particular modo de filosofar en política de Rawls, orientado a ofrecer una base filosófica y moral idónea y justificable bajo los presupuestos de libertad e igualdad de una sociedad democrática. Como se observa en esta parte, tal modo de filosofar cavila entre el «universalismo» y el «contextualismo» como consecuencia de una «conciencia del pluralismo democrático» que se hace más aguda en los escritos posteriores a *Teoría de la justicia*, y que viene a incidir notablemente en el talante filosófico del último Rawls, expresado en el «constructivismo político». La tercera parte, presenta la manera en que el autor parece entender la *democracia* y la *política*, tanto en su concepción normativa de la justicia como en su filosofía política, analizando no sólo la forma en que estas dos categorías están articuladas en su teoría política, sino los límites y alcances que tiene dicha articulación frente otras maneras de entender la democracia como una manera de ser de *lo político*.

I. Ideas fundamentales de la «justicia como imparcialidad»

El liberalismo político supone que las más enconadas luchas se entablan por los más altos valores, por lo más deseable: por la religión, por las visiones filosóficas acerca del mundo y de la vida, y por diferentes concepciones morales del bien. Debiera parecernos extraordinario, entonces, que, estando en tan profunda oposición en estos aspectos, la cooperación justa entre ciudadanos libres e iguales pueda ser posible. En realidad, la experiencia histórica nos sugiere que rara vez se da esta cooperación. Si el problema que nos ocupa es de sobra conocido, estoy convencido de que el liberalismo político propone una solución en cierto modo inédita.

*John Rawls
Liberalismo Político*

Bien es sabido que John Rawls se ha consolidado como uno de los pensadores en teoría política más importantes del siglo XX. Su importancia en el ámbito de la filosofía política, moral y del derecho estriba en que, con su «justicia como imparcialidad», no sólo reivindica el valor del tipo de empresas filosóficas de carácter normativo que en su época se consideraban poco útiles y vacías para el desarrollo del pensamiento democrático, sino que, además, presenta un modo novedoso de abordarlas y emprenderlas. Esta primera parte está consagrada a exponer las ideas fundamentales del pensamiento político de Rawls, las que permitieron sentar las bases de una concepción política de la justicia, es decir, como nos proponemos mostrar, sentar las bases de lo que, en su opinión, debe ser una sociedad democrática.

1. ¿Qué es la «justicia como imparcialidad»?

Para comenzar, es preciso señalar que por «justicia como imparcialidad» se entiende una «concepción normativa de la justicia social» que es descrita y sustentada con base en «principios de justicia» que son elegidos por ciudadanos libres e iguales de forma consensual y deliberativa, y cuyo objeto principal es la «estructura básica de la sociedad». Su punto de partida es la consideración de la sociedad como un «sistema equitativo de cooperación» que, al realizarse plenamente como ideal, conduce a una «sociedad democrática bien ordenada», y que se justifica públicamente toda vez que: a) los términos de cooperación son elegidos por las partes como representantes de los ciudadanos en «posición original», b) las personas que participan en la cooperación son «ciudadanos libres e iguales» dotados en condiciones normales de un sentido efectivo de la justicia, c) hay un «equilibrio reflexivo» entre la concepción de justicia política a la que conduce su desarrollo y las convicciones razonadas sobre justicia política de los ciudadanos a todos los niveles de generalidad,

y d) teniendo presente el hecho de un pluralismo razonable, se da un «consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables^{1*}»

El propósito básico de tal concepción normativa no es otro que el de “proporcionar una base filosófica y moral aceptable para las instituciones democráticas y afrontar así la cuestión de cómo han de entenderse las demandas de la libertad y la igualdad”². Para hacerlo, parte de ideas familiares arraigadas en la cultura política pública de las sociedades democráticas con el objeto de encontrar puntos de referencia de los que se pudieran desprender una concepción política de la justicia. Aunque este punto de partida suscite una notable cercanía con el sentido común de la vida cotidiana de los ciudadanos en contextos democráticos, dichas ideas familiares no implican que la argumentación referida a la «justicia como imparcialidad» las tome *a priori* como bases inamovibles y substanciales. Simplemente, asume que si esta concepción política de la justicia ha de fungir como base pública de justificación, debe ser coherente con las convicciones objetivas que tienen los ciudadanos según su razón práctica compartida sobre el deber ser de la sociedad democrática en temas como la libertad

1 *Tres precisiones al respecto: 1) en este trabajo se usan como sinónimos las expresiones “consenso entrecruzado”, “consenso traslapado” y “consenso superpuesto”; 2) se toma el término “comprensivo” en lugar de “comprensivo” o “abarcativo” según la traducción que hace Sergio René Madero Baez para la edición en español de *Liberalismo político* del Fondo de Cultura Económica (1995); 3) siguiendo la clasificación que hace Hugo Seleme a propósito de la obra de Rawls se puede decir por lo pronto que Rawls entiende como «doctrina comprensiva» a aquella doctrina general o abarcativa que incluye concepciones de lo que se considera valioso para el ser humano, ideas de virtudes y carácter personales, cosas que no sólo hacen parte de la vida política, sino que abarcan un espectro amplio de la vida humana. Puede ser o bien «plenamente comprensiva» cuando abarca todos los valores y virtudes reconocidos dentro de un esquema de pensamiento articulado, o bien, «parcialmente comprensiva» cuando abarca ciertos valores no-políticos, más no todos. Al respecto, véase Hugo Seleme, “El problema de la estabilidad”, *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho* 2001, no. 24 (2001): 297–318, doi:10.14198/DOXA2001.24.11.

2 John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación* (España: Paidós, 2002), 27.

e igualdad de las personas, el sentido y fundamento de los derechos, y las libertades constitucionales, asuntos expresados generalmente en la discusión política cotidiana de la ciudadanía y en los debates públicos sobre temas esenciales constitucionales.

1.1 La idea de sociedad democrática como un «sistema equitativo de cooperación»

Una de las primeras ideas que toma Rawls, como punto de partida, es la de la sociedad como un «sistema equitativo de cooperación» a lo largo del tiempo de una generación a la siguiente. Según esta idea, una sociedad democrática puede concebirse como una asociación de personas^{3*} que en sus relaciones reconocen ciertas reglas de conducta como necesarias para la convivencia y, por lo mismo, obligatorias, y en la que los miembros en su mayoría actúan y están de acuerdo con ellas. Como tal, la finalidad de las reglas consiste en la especificación de un sistema de cooperación planeado para promover el bien de los asociados. En este sentido, la cooperación surge como consecuencia de la garantía que ofrece tal sistema de obtener en conjunto una vida mejor de la que cada uno por separado podría lograr. A esto, Rawls lo considera una «identidad de intereses». Sin embargo, en una sociedad de tal índole las personas no son indiferentes al modo

3 *Se debe tener presente que aunque Rawls usa el término “asociación” en *Teoría de la justicia* para caracterizar una sociedad democrática bien ordenada como un sistema justo de cooperación, en *Liberalismo político* señala una importante distinción: “Una sociedad democrática bien ordenada no es una comunidad ni, más generalmente, una asociación”. Una diferencia esencial que destaca Rawls consiste en que una sociedad política como la que expone es un sistema social completo y cerrado, en el que solamente se entra y se sale por el nacimiento y la muerte. En una asociación, por el contrario, los ciudadanos tendrían que pensarse como aquellas personas que se afilian al sistema a la edad de discreción. Otra diferencia estriba en que una sociedad democrática bien ordenada no tiene ni fines ni objetivos últimos, en el sentido en los que los tienen las personas o las asociaciones, esto es, como los que son propios de doctrinas comprensivas religiosas, morales o filosóficas. Al respecto, véase Rawls, *Liberalismo político*, 60-63.

en que se han de distribuir los mayores beneficios producidos por su cooperación. Esto genera cierto «conflicto» que se agudiza en la medida en que, con objeto de perseguir sus fines, cada uno desea una participación mayor a una menor. Se requiere, por consiguiente, de una suerte de términos equitativos que, por un lado, y para no dejar a la arbitrariedad la distribución de beneficios y cargas producto de la cooperación, orienten la forma de escoger entre las diferentes disposiciones sociales que determinan la división de ventajas y, por otro, suscriban un convenio sobre las participaciones distributivas correctas. Estos son, para Rawls⁴, los «principios de justicia social».

No obstante, no son pocas las ideas de sociedad que pueden y de hecho han intentado históricamente determinar los términos de cooperación social. Un claro ejemplo, son aquellas tesis de ciertos enfoques de la filosofía política según las cuales los términos de cooperación están fijados por el derecho natural concebido como la ley de Dios o, quizás, como dados por un orden moral, previo e independiente, que es reconocido públicamente por intuición racional⁵. Con todo, las condiciones históricas y la cultura pública de las sociedades democráticas modernas constatan hechos de una relevancia tan singular, como el del pluralismo razonable, que de algún modo rechazan estas formas clásicas de fijar aquellos términos de cooperación, generalmente a la luz de alguna doctrina comprensiva^{6*}. De allí que una sociedad concebida como una sistema equitativo de

4 Rawls, *Teoría de la justicia*, 18.

5 Ver Rawls, *La justicia como equidad*, 50.

6 *Rawls, señala, por ejemplo, que “una sociedad democrática se entienda como un sistema equitativo de cooperación lo sugiere el hecho que, desde un punto de vista político y en el contexto de la discusión pública de cuestiones básicas del derecho político, sus ciudadanos no conciben su orden social como un orden natural fijo o como una estructura institucional justificada sobre la base de doctrinas religiosas o principios jerárquicos que expresan valores aristocráticos. Ni piensan que un partido político puede propiamente, declarándolo en su programa, proponerse conculcar sus derechos y libertades fundamentales a cualquier clase o grupo reconocido” Rawls, *La justicia como equidad*, 28.

cooperación sea, para el autor, por excelencia democrática. Como tal, tiene al menos tres rasgos esenciales:

- La cooperación no se concibe como una mera actividad social coordinada, ya que tan coordinada puede ser una sociedad en la que sus miembros aceptan públicamente los términos de cooperación de manera autónoma y voluntaria, como aquella en la que sus integrantes obedecen órdenes dictadas por una autoridad central absoluta.
- Para que los términos de cooperación sean aceptados deben ser equitativos. Esta noción sugiere una reciprocidad o mutualidad en la que todo el que hace su parte según los exigen las reglas reconocidas, debe beneficiarse asimismo de acuerdo con un criterio público y aceptado.
- La idea de ventaja racional que define aquello que han de perseguir cada uno de los que participan en la cooperación para promover su propio bien, debe estar incluida en la idea de cooperación social.

Ahora bien, la idea de sociedad democrática como un sistema justo de cooperación precisa el esclarecimiento y la delimitación de su aplicación, porque, como Rawls lo indica⁷, de muchas cosas se dice que son justas o injustas: las leyes, las instituciones, los sistemas sociales, las acciones humanas, las decisiones, las personas mismas. El tema central de la «justicia como imparcialidad» es la justicia social cuyo objeto primario, debido a que sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio en la vida de las personas, es la «estructura básica de la sociedad». De ella interesa el modo en que las grandes instituciones –como la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales– distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social⁸.

7 Rawls, *Teoría de la justicia*, 19.

8 Rawls, 21.

La estructura básica de la sociedad es concebida, ciertamente de un modo un poco vago, como conteniendo varias posiciones sociales en las que los individuos nacen y por las que generan diferentes expectativas de vida. Es importante señalar que en una tal concepción de la estructura básica de la sociedad, las expectativas de vida de los individuos están determinadas en gran medida por el sistema político y las circunstancias socio-económicas que inciden en las instituciones para que favorezcan ciertas posiciones iniciales frente a otras. A este tipo de desigualdades profundas han de aplicarse los principios de justicia social de tal suerte que para reducir las inequidades, puedan regular no sólo la selección de una constitución política acorde con los principios de justicia, sino la elección adecuada de elementos principales del sistema económico y social. En otras palabras, a estas intuiciones sobre el papel que han de desempeñar los principios de justicia en la estructura básica de la sociedad, corresponde una concepción más general de la justicia que es explicada por Rawls como sigue:

Todos los valores sociales —libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases del respeto a sí mismo— habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos [...] La injusticia consistirá entonces, simplemente, en las desigualdades que no benefician a todos.⁹

Como se puede observar, la estructura básica de la sociedad, mediante principios logrados en un acuerdo hipotético inicial, dictamina la forma correcta de distribuir los bienes primarios sociales, esto es, equitativamente^{10*}. Este estado de cosas inicial ofrece un punto

9 Rawls, 69.

10 *Al respecto es preciso hacer claridad sobre lo que significan «bienes sociales primarios». Botero señala que “Rawls da el nombre de «bienes primarios» a los medios generales que se requieren para forjar una concepción de vida buena y perseguir su realización, cualquiera que sea su contenido preciso”. Estos bienes primarios pueden ser naturales (aquellos

de referencia para juzgar las mejorías que puedan surgir en el caso en que una distribución desigual de alguno de estos bienes primarios pueda redundar en beneficio de todos. Tal aspecto está contenido, como se observará más adelante, en la formulación de los principios de la justicia. Por ahora, cabe indicar que la idea de una sociedad democrática como un sistema equitativo de cooperación debe mostrar lo que sucede cuando la sociedad se encuentra efectivamente regulada por los principios de la justicia. En otras palabras, tiene la obligación de presentar el ideal realizable de la concepción política de la justicia aplicable a la estructura básica de la sociedad, públicamente reconocida y mutuamente admitida, cuando la sociedad se concibe a sí misma como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales. Esto tiene un propósito bastante importante, ya que sin un marco de aplicación, Rawls no tendría la oportunidad de revisar hasta qué punto y cuán bien puede servir su teoría como concepción política de la justicia para una sociedad democrática. A la realización plena de la sociedad democrática regulada por la «justicia como imparcialidad» es lo que se conoce como una «sociedad bien ordenada».

que no están controlados directamente por instituciones sociales: la salud, vigor, imaginación, talentos innatos), o sociales. Estos últimos agrupan tres categorías: a) libertades fundamentales; b) acceso a los diversos puestos y posiciones sociales; c) beneficios socioeconómicos ligados a esos puestos y posiciones, en particular el ingreso y la riqueza, los poderes y prerrogativas, y lo que Rawls llama «las bases sociales del respeto de sí mismo». Si se piensa en la mejor forma de distribución de estos bienes primarios sociales para promover la cooperación en una sociedad constituida, se puede decir con Botero que una sociedad será justa, por tanto, en la medida en que sus instituciones repartan los bienes primarios sociales de una manera equitativa entre sus miembros, teniendo en cuenta que tales asociados difieren entre sí en cuanto a sus dotaciones iniciales de bienes primarios naturales. Véase Juan José Botero, “Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa,” en *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea*, ed. Juan José Botero (Bogotá, D.C: Unibiblos, 2005), 11–28.

Para que una sociedad democrática se pueda considerar como bien ordenada, debe satisfacer las siguientes tres condiciones:

- Es una sociedad en la que cada uno de los ciudadanos acepta y, además, tiene conocimiento de que los demás aceptan, la misma concepción política de la justicia y, por consiguiente, los mismos principios de justicia política.
- Se sabe públicamente que la estructura básica de la sociedad satisface los principios de la justicia.
- Los ciudadanos tienen un sentido normalmente efectivo de la justicia que les da la capacidad moral de entender, aplicar y actuar conforme a los principios públicamente reconocidos de la justicia.

Sin duda, la elaboración de este constructo teórico es altamente reputada de idealización. No obstante, los tres aspectos que definen una sociedad bien ordenada sirven como criterios de auditaje que permiten una mayor cercanía al deber ser de la sociedad democrática en términos de justicia. En este sentido, el valor teórico de esta idea ayuda a definir con mayor precisión los términos equitativos de cooperación social que, para el caso de la «justicia como imparcialidad», son los principios de la justicia.

1.2 Los principios de la justicia

Teniendo presente la comprensión de la sociedad democrática como un sistema equitativo de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales, sociedad en la que su estructura básica generalmente juega un papel determinante en las desigualdades sociales y económicas que se conciben como diferencias en las perspectivas vitales de los ciudadanos –las cuales surgen como consecuencia de cosas como las clases sociales de origen, dotaciones innatas, oportunidades de educación, o la buena o mala fortuna a lo largo de la vida– y en la que, de acuerdo con el principio liberal de legitimidad, el poder político es concebido como el poder de los ciudadanos libres e iguales como cuerpo colectivo, bien se puede preguntar, entonces, qué significa

que en ella haya una distribución equitativa de los bienes primarios sociales, o en palabras de Rawls, “¿qué principios de justicia son los más apropiados para definir los derechos y las libertades básicos, y para regular las desigualdades sociales y económicas en las perspectivas de los ciudadanos a lo largo de toda su vida?”^{11*}

Los criterios de definición que da Rawls de equidad son formulados en sus dos célebres «principios de la justicia» (que en realidad son tres): I) «principio de igual libertad», II(a.) «principio de igualdad equitativa de oportunidades», y II(b.) «principio de diferencia». En palabras de Rawls,

[...] el primero exige igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos, mientras que el segundo mantiene que las desigualdades sociales y económicas [...] sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad¹².

Nótese la coherencia que guardan estos principios con las partes que comporta la estructura básica de la sociedad. La aplicación del primer principio está dirigida al aspecto del sistema social que define y asegura las libertades básicas iguales (la constitución política); la aplicación del segundo, a los aspectos que especifican y establecen

11 *Esta pregunta recoge tres interrogantes enfocados a los elementos que intenta expresar la formulación de los principios de justicia, a saber: a) “¿qué principios son los más apropiados para una sociedad democrática que no sólo profesa la idea de que los ciudadanos son libres e iguales, sino que quiere tomársela en serio e intenta realizar dicha idea en sus principales instituciones?”; b) “¿mediante qué principios se legitiman las diferencias de clase –diferencias en las perspectivas vitales– y se hacen consistentes con la idea de una ciudadanía libre e igual en una sociedad concebida como un sistema equitativo de cooperación?”; y, c) “¿en virtud de que razones y valores –en virtud de qué clase de concepción de la justicia– pueden los ciudadanos ejercer legítimamente el poder los unos sobre los otros?” Rawls, *La justicia como equidad*, 67-72.

12 Rawls, *Teoría de la justicia*, 27-28.

desigualdades económicas y sociales (las principales disposiciones económicas y sociales). Rawls formula los principios del siguiente modo^{13*}:

- (I) *Primero*: “cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos”¹⁴
- (II) *Segundo*: “las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar [a.], tienen que estar vinculadas a cargos o posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades [principio de igualdad equitativa de oportunidades]; y, en segundo lugar [b.], las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de

13 *Esta formulación es la que da el autor en *La justicia como equidad. Una re-formulación*. La razón de no presentar la formulación de los principios que hace en *Teoría de la justicia* obedece al hecho de que tras las fuertes objeciones que hiciera de los mismos H. L. A. Hart en la reseña crítica que preparó para la *University of Chicago Law Review* 40 (Primavera de 1973), Rawls hace importantes revisiones a la explicación de las libertades básicas que se encuentran en *Teoría*. Dichas revisiones aparecen en John Rawls, “The Basic Liberties and Their Priority,” *Liberty, Equality and Law: Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy*, 1981, 3–87. Entre estas objeciones, el autor de *Teoría* trae a colación ésta: “in a *Theory of Justice* one criterion suggested seems to be that the basic liberties are to be specified and adjusted so as to achieve the most extensive scheme of these liberties. This criterion is purely quantitative and does not distinguish some cases as more significant than others; moreover, it does not generally apply and is not consistently followed. As Hart noted, it is only in the simplest and least significant cases that criterion of greatest extent is both applicable and satisfactory” (Cf. *Ibid.*, p. 46). En palabras del autor estadounidense, los cambios de los que data están representados fundamentalmente en la formulación del primer principio: “The change in the first principle of justice mentioned above is that the words «a fully adequate scheme» replace the words «the most extensive total system» which were used in *A Theory of Justice* [cf. Rawls, *Teoría de la justicia*, 67–68]. This change leads to the insertion of words «which is» before «compatible»” Rawls, “The Basic Liberties and Their Priority,” 5.

14 Rawls, *La justicia como equidad*, 73.

los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia)”¹⁵

Como se señaló arriba, la idea intuitiva detrás de estos principios es que el bienestar de todos se logra cuando éste depende de un sistema de cooperación en el cual la división de ventajas es proyectada de tal suerte que suscite la cooperación voluntaria de los asociados, teniendo presente especialmente a los peor situados^{16*}. Aun cuando Rawls acepta ciertas desigualdades, no está diciendo que algunos deban tener menos con objeto de que otros prosperen (esto sería ventajoso pero no justo), sino que en el hecho de que unos pocos, y realmente haciendo referencia a las posiciones sociales y/o funciones, y no a personas particulares, obtengan mayores beneficios si con ello se mejora la situación de las personas menos afortunadas, no parece haber injusticia¹⁷.

Existen también otras precisiones sobre la aplicación de estos principios que al momento resulta importante señalar. El primer principio, más conocido como «principio de igual libertad», está precedido léxicamente por un “principio cero” que reclama la satisfacción de las necesidades básicas, al menos, en la medida en

15 Rawls, *La justicia como equidad*, 73.

16 *Como lo señala Fernando Vallespín, “los participantes en la posición original [las partes representantes de los ciudadanos] se encuentran en típico supuesto de decisión bajo incertidumbre, que favorece la adopción de la regla *maximin*, la maximización del mínimo; o, si se quiere, la minimización del perjuicio derivado de encontrarse en la situación más desfavorable[...]. Esto se traduce en la preferencia por una distribución de los bienes primarios que, de hecho, tome como punto de referencia el interés de los menos aventajados (ante el temor por parte de los «contratantes» de acabar encontrándose dentro de ese grupo). De esta manera se opta por un principio general, «conservador», de distribución *igualitaria*, a menos que quede claro que pueden salir ganando si se favorecen algunas excepciones a esta regla general” Fernando Vallespín, “El Neocontractualismo: John Rawls,” en *Historia de La Ética. La Ética Contemporánea (III)*, ed. Victoria Camps (Madrid: Crítica, 2000), 588–589.

17 Rawls, *Teoría de la justicia*, 27-28.

que su satisfacción represente una condición necesaria para que los ciudadanos entiendan y sean capaces de ejercer fructíferamente los derechos y libertades básicos¹⁸. Como tal, este primer principio se dirige hacia el derecho igual a libertades básicas tales como:

- La libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos), la libertad de expresión y de reunión
- La libertad de conciencia y de pensamiento
- La libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y, en general, la protección de la integridad de la persona
- El derecho a la propiedad personal
- La libertad respecto al arresto y detención arbitrarios

Con todo, si este principio impone garantizar dichas libertades, esto no significa que éstas deban entenderse como derechos «absolutos» desligados unos de otros. Como lo señala Rawls, si las libertades básicas son cada cual, o algunas de ellas, consideradas como absolutas, podrían entrar en conflicto en casos particulares. De allí que sus pretensiones deban ajustarse para que encajen en un esquema coherente de libertades. Este esquema entero de libertades básicas recibe primacía sobre las implicaciones del segundo principio, principalmente porque protegen intereses fundamentales que tienen relevancia especial. De este modo, por ejemplo, en palabras de Botero, si la libertad de expresión conduce a que los ciudadanos no puedan ejercer plenamente su derecho a votar en conciencia a causa de una

18 Rawls, *La justicia como equidad*, 75. Para Margarita Cepeda este “principio cero” demuestra que la diferenciación entre el primer y el segundo principio, así como la prioridad de las libertades, sólo puede ser operante en condiciones económicamente favorables. Véase Margarita Cepeda, “Rawls: entre universalismo y contextualismo, o el liberalismo histórico como base de una teoría universal de la justicia,” en *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea*, ed. Juan José Botero (Bogotá, D.C: Unibiblos, 2005), 94.

intensa manipulación de la información, entonces, para defender esta otra libertad fundamental, hay que someterla a regulación¹⁹.

Respecto al segundo principio, Rawls parece ser muy realista al asumir que en el marco de las instituciones sociales perviven relaciones de autoridad y de poder entre posiciones sociales y funciones que soslayan la posibilidad de mantener en la sociedad, una vez conformada, una posición igualitaria y que, por lo mismo, generan diversos tipos de desigualdades. Quizá no es la intención de autor sostener que el surgimiento de las desigualdades es algo connatural a las instituciones sociales pues esto sería casi como seguir la vía de algunos de sus antecesores contractualistas los cuales, rastreando el origen de la desigualdad entre los hombres, conciben la existencia de un estado de cosas históricamente real o una situación primitiva de la cultura caracterizada por la desigualdad como fenómeno natural que emerge de este estado de cosas. Como el autor lo refiere,

[...] lo que justifica una concepción de la justicia no es su ser en relación con un orden anterior a nosotros y que nos es dado, sino su congruencia con nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y con nuestra consciencia de que, dada la historia y dadas las arraigadas tradiciones de nuestra vida pública, ésta es la doctrina más razonable para nosotros²⁰.

Es más congruente pensar, por consiguiente, que si Rawls reconoce la presencia de las desigualdades como un hecho en el marco de las instituciones sociales lo hace más en virtud de la constatación más próxima que tiene con la tradición y con la historia de la vida pública, que gracias a su relación con un estado anterior de cosas o

19 Botero, “Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa”, 21.

20 John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures,” *Journal of Philosophy*, no. 77 (1980): 519, citado en Richard Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en *La secularización de la filosofía*, ed. Gianni Vattimo (Barcelona: Gedisa, 1992), 31–61.

un orden que le es dado. Las desigualdades sociales y económicas no son un rasgo esencial de las instituciones sociales, aunque una cierta disposición de las mismas puede resultar benéfica si con ello se logra una ventaja para todos.

Ahora bien, el segundo principio comporta dos partes. La segunda de ellas (b.) es denominada “principio de diferencia”. Como lo señala Van Parijs^{21*}, este principio consiste en una simple pero atrayente idea: la de que las desigualdades sociales y económicas deberían ser evaluadas en términos de cómo los miembros pertenecientes a las posiciones acomodadas de la sociedad han podido abandonar las peores posiciones. La idea es simple; equivale a preguntar de qué modo el mínimo de algún índice de ventajas debería ser maximizado. De inmediato esta asunción puede sonar cercana a aquella de la tradición utilitaria según la cual se da la justificación de la desigualdad económica por referencia a alguna noción del interés general. Sin embargo, el agregado del bienestar social no es exactamente lo mismo que el interés por los menos aventajados. La idea de usar esto último nunca había sido tomada como punto de referencia de la evaluación de las desigualdades antes de Rawls.

21 *Van Parijs señala que el primer uso de la expresión se da en Rawls, “Distributive Justice,” in *Philosophy, Politics and Society*, P. Laslett and W.G. Runciman eds. (Oxford, UK: Blackwell, 1967), 58–82; reprinted in *Collected Papers* [henceforth CP], edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 130–53, at p. 138, para referirse a la primera parte del segundo principio: “El cual, por obvias razones, podemos referir como el principio de diferencia”. La motivación del autor para la elección de tal expresión es más explícita en Rawls, “Distributive Justice: Some Addenda,” in *Collected Papers*, 154–75, at p.163: “Todas las diferencias en riqueza e ingresos, todas las desigualdades sociales y económicas, deberían trabajar por el bienestar de los menos favorecidos. Por esta razón puedo llamarlo el principio de diferencia”. Véase Philippe Van Parijs, “Difference Principles,” in *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. Samuel Freeman (New York: Cambridge University Press, 2003), 233–234.

Asimismo, es verdad que cuando se le piensa este principio sin glosa alguna, uno podría entenderlo como una estrategia igualitarista para nivelar la balanza social en la que se quitan cargas a los menos aventajados y se las imponen a los más acomodados; en la que se redistribuye los ingresos de la renta más en beneficio de los primeros que de los segundos, de tal suerte que al realizar la diferencia entre ingresos y egresos en ambos sectores sociales, la riqueza sea similar o la misma^{22*}. Con todo, la cuidadosa formulación del principio no menciona, ni implica, igualdad de ingresos o riquezas. Como lo sugiere Botero²³, el principio de diferencia asume que los ingresos y las riquezas, y en realidad lo que llama el “índice de beneficios primarios sociales” dentro de los cuales están los beneficios socioeconómicos, se encuentran ligados a los puestos y posiciones sociales, y que el hecho de garantizar igualdad de posibilidad de acceso a estos resulta suficiente para respetar el ideal de igualdad.

Pero, entonces, ¿de qué modo una cierta disposición social y económica desigual puede redundar en el mayor beneficio de los menos aventajados? Tanto Botero como Van Parijs concuerdan en que en el corazón de esta parte del segundo principio consiste en maximizar los bienes ligados a las posiciones menos aventajadas. Es la elección entre todos los arreglos sociales de los manejos y opciones institucionales realizables que pueda elevar tanto como sea

22 *Rawls, no obstante, deja abierta en algún sentido esta posibilidad cuando atendiendo al criterio de prioridad de la justicia sobre la eficacia y el bienestar señala que si la estructura básica es injusta, este principio autorizará cambios que pudieran reducir las expectativas de algunos de los mejor situados. En efecto, en estado de injusticia la concepción democrática no sería congruente con el principio de eficiencia si éste principio es considerado en el sentido de que sólo se permiten cambios que mejoren las perspectivas de todos. Pero como la justicia tiene primacía frente a la eficiencia, la prioridad de la justicia puede exigir algunos cambios que en este sentido no resultan eficientes. “La congruencia se da sólo en el sentido de que un esquema perfectamente justo sea también eficiente” cf. Rawls, *Teoría de la justicia*, 84.

23 Botero, “Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa”, 22.

posible los beneficios sociales y económicos que pueden esperar las personas y/o grupos de una cierta posición cuyo índice de bienes primarios (ingreso, riqueza, poderes, prerrogativas, las bases sociales del respeto de sí mismo) sea el más débil. Como tal, la selección de este «maximin» puede implicar, por ejemplo, que un cierto arreglo social en donde hay desigualdades de ingresos y riquezas logre un mayor ahorro y un incremento de la productividad que redunde positivamente en el aumento de beneficios y en la suma total de los mismos que habría para distribuir entre las posiciones²⁴.

La concepción de esta segunda parte del segundo principio (b.) se hace posible si se tiene en cuenta que en una de las interpretaciones que ofrece Rawls al mismo (como principio de eficiencia que unido al de igualdad equitativa de oportunidades logra lo que él denomina “igualdad liberal”, una de las cuatro interpretaciones del segundo principio de la justicia^{25*}) aplica análogamente el principio de la «óptimalidad de Pareto» a la estructura básica de la sociedad.

24 Botero, “Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa”, 22.

25 *Antes de ofrecer una formulación definitiva del segundo principio de la justicia, Rawls lanza una primera aproximación que viene como sigue: “Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos”. Véase Rawls, *Teoría de la justicia*, 68. El autor señala que las expresiones “ventajosas para todos” y “asequibles para todos” son ambiguas y por lo tanto requieren cierta interpretación. De cada una de las expresiones pueden surgir dos sentidos: como «principio de eficiencia» y como «principio de diferencia» respecto a la primera, y como «igualdad como posibilidades abiertas a las capacidades» y como «igualdad como igualdad equitativa de oportunidades» respecto a la segunda. Al unir unas con otras, pueden aparecer cuatro interpretaciones del segundo principio: «sistema de igualdad natural», «Igualdad natural», «aristocracia natural» e «igualdad democrática». De las cuatro interpretaciones la última, esto es, como «igualdad democrática» resulta la mejor elección debido a que es congruente con aquella formulación de los principios según la cual se trata a todos los hombres por igual en tanto personas morales y no pondera su participación en los beneficios y cargas de la cooperación social

Como tal, este principio, tomado de la economía, no estaba originalmente destinado a aplicarse a instituciones, sino a configuraciones particulares del sistema económico (v.gr la distribución de bienes entre consumidores o a modos de producción). En sentido laxo, el principio afirma que “una configuración es eficiente siempre que sea posible cambiarla de modo que beneficie a algunas personas (al menos una) sin que al mismo tiempo dañe a otras personas (al menos una)”²⁶. Ahora bien, el principio puede quedarse corto como concepción de justicia y esto debido a que si se supone una sociedad dividida de manera pertinente en un número de clases, es posible aplicar este principio para lograr el beneficio de alguna de estas posiciones sin que se logre un beneficio para las demás. Surgen entonces muchas posiciones desde las cuales se pueden medir la eficacia de un cierto arreglo social sin que ciertamente se cause un daño a las demás, pero tampoco se logre ventajas o mejoras para ellas. Esto no parece ser justo si se tiene en cuenta que, según la concepción general de la justicia, los resultados de la cooperación social deberían promover las expectativas de vida de todos aquellos que participan en la misma. Por consiguiente, se debe escoger entre todas las configuraciones eficientes de la estructura básica la que especifique la división particular de las ventajas de la cooperación social que no sólo sea eficiente, sino también que sea justa.

Aparece entonces otra interpretación del “principio de diferencia”. Esta interpretación busca suprimir la indeterminación del principio de eficiencia al especificar una posición particular para juzgar las desigualdades económicas y sociales de la estructura básica. Como condición para que una desigualdad sea considerada justa, este principio establece que las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados deben funcionar como parte de un esquema que debe mejorar las expectativas de los miembros menos favorecidos de

de acuerdo con su fortuna social o con su suerte según una especie de lotería natural que otorgue talentos y capacidades.

26 Rawls, *Teoría de la justicia*, 73.

la sociedad²⁷. De este modo, al garantizar un arreglo que mejore las expectativas de las mejores y peores posiciones, se supone también una mejora en la expectativa de vida de las posiciones intermedias. Rawls denomina a este fenómeno «conexión en cadena» y sugiere básicamente la idea de que los efectos en un aumento de ventajas en las personas mejor posicionadas se han de sentir como contribuciones en las personas que pertenecen a las posiciones sociales más débiles e intermedias debido a que en el ordenamiento social todas las posiciones sociales se encuentran conectadas como eslabones en una cadena que funciona como una unidad, esto es, conectada conjuntamente.

Ahora bien, la primera parte del segundo principio (a.) es comúnmente conocida como «principio de igualdad equitativa de oportunidades». Para explicarla, se puede partir de que, siguiendo sus propios principios, Rawls estaría comprometido con la tesis según la cual todos los hombres son iguales tanto en cuanto personas morales y sujetos de derechos, y únicos, por tanto diferentes, en cuanto a su naturaleza y existencia singular. Según esto, no se debe desprender del hecho de que los seres humanos comportan diferencias naturales inagotables la justificación de las desigualdades económicas y sociales. Tampoco dichas desigualdades pueden estar asociadas a las diferencias en cuanto a identidad sexual, cultural o religiosa. En efecto, esto no correspondería a una interpretación del segundo principio como igualdad democrática, sino quizá como aristocracia natural. En su lugar, las desigualdades han de estar vinculadas con las posiciones y funciones que ocupan las personas, a las que todos tendrían igual posibilidad de acceso teniendo en cuenta las capacidades y habilidades requeridas para las mismas.

Como se señaló anteriormente, puede existir alguna forma en que cierto arreglo social permita la existencia de desigualdades para el beneficio de todos los participantes de la cooperación social. Estas desigualdades están definidas por los diferentes puestos y posiciones

27 Rawls, 80-81.

que son necesarios en tal arreglo social. Cada puesto requiere de cierto perfil de personas que han de tener una suerte de habilidades y capacidades específicas para desempeñarlo cabalmente según el papel que dicha posición debe jugar en el arreglo social propuesto. La intuición de esta segunda parte del segundo principio consiste en que las posiciones y funciones sociales han de estar abiertas no sólo en un sentido formal, sino haciendo que todos los individuos tengan oportunidades equitativas de obtenerlas o acceder a ellas. Se puede intuir, por tanto, que en una sociedad justa y equitativa quienes tienen capacidades y habilidades similares y están igualmente motivados a usarlas, deberían gozar de similares perspectivas de vida y de éxito sin importar la diferencia de clases sociales.

Rawls trabaja con el supuesto de que las contingencias sociales y la fortuna natural ejercen una notable influencia sobre las porciones distribuidas. De allí que esta interpretación como igualdad democrática del segundo principio busque mitigar dichos efectos. No obstante, hay una frase que no deja de ser sugestiva al exponer esta idea. Dice Rawls:

[...] suponiendo que existe una distribución de las capacidades naturales, aquellos que están en el mismo nivel de capacidades y habilidades y tienen la misma disposición para usarlas, deberían tener las mismas perspectivas de éxito, cualquiera que sea su posición inicial en el sistema social²⁸.

La forma en que el autor presenta esta idea, esto es, cuando asocia la posesión de capacidades y habilidades más con dicha fortuna natural que con las contingencias sociales, puede suscitar la siguiente pregunta: ¿En qué medida las habilidades y capacidades requeridas para alguna función y posición social, por ejemplo las más favorecidas, están determinadas por la fortuna natural, y en qué medida por las contingencias sociales? Rawls no parece ser claro en este punto. Con todo, siguiendo al autor pienso que se puede establecer una relación entre uno y otro aspecto: al mitigar las contingencias

28 Rawls, 78.

sociales se crean condiciones de posibilidad para que las personas adquieran habilidades y desarrollen las capacidades requeridas, en la medida en que la fortuna natural lo permita, para fungir determinadas funciones sociales y así acceder a los puestos que el ejercicio de dichas funciones conlleva.

Ahora bien, como lo indica la interpretación que hace Botero, si bien el principio trata de la misma «posibilidad» de acceso a las posiciones y cargos más privilegiados, esto no implica que se dé la misma «probabilidad» de lograrlo. El principio como tal es un reconocimiento de que las personas y grupos sociales no comparten los mismos anhelos ni los mismos talentos, es decir, no todos tienen el mismo ideal de «vida buena» y no todos tienen los talentos y dotaciones adecuados para cada posición. Y aunque esté implícito el hecho de garantizar, por ejemplo, igualdad de oportunidades educativas, esto es, que la adquisición de conocimientos y técnicas culturales que se necesitan para acceder a las posiciones y puestos sociales no dependan de la posición de clase, esto no garantiza que todos aquellos que tienen talentos y dotaciones naturales similares puedan acceder con la misma probabilidad a los puestos a los que aspiran.

Rawls da un orden lexicográfico a los principios que describen la prioridad en la que han de tenerse en cuenta: «I > II (a) > II (b)». Así, el «principio de igual libertad» es estrictamente prioritario respecto del «principio de igualdad equitativa de oportunidades» y éste último respecto del «principio de diferencia». Como Oscar Mejía lo indica, este orden define, en primer lugar, la prioridad de las libertades básicas, y, en segundo lugar, la prioridad de la justicia sobre la eficacia y el bienestar. Su importancia estriba básicamente en que constituye un criterio de interpretación y legitimación de todas las medidas que un Estado tome en torno a la sociedad²⁹.

29 Botero, “Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa”, 57.

Por último, en este punto sobre la interpretación, legitimación y aplicación de los principios, el autor estadounidense sugiere la necesidad de contemplar, como parte complementaria de un mismo acuerdo, la clase de valores que están relacionados con las directrices de indagación para la aplicación adecuada de los principios de justicia. Este aspecto es desarrollado sobretudo en el apartado de *Liberalismo político* consagrado a la “idea de razón pública”^{30*}. Allí, Rawls insiste en el hecho de que una concepción política de la justicia que únicamente muestre su contenido con base en principios de justicia política estaría de algún modo fragmentada. En efecto, tal concepción debe constar de dos partes: por un lado, están los principios de justicia para la estructura básica y, por otro, las directivas de indagación que corresponden a principios y reglas de evidencia a la luz de las cuales los ciudadanos tendrán que decidir si se aplican adecuadamente los principios de la justicia en las diversas leyes y políticas de un Estado constitucional democrático^{31*†}. Ambas partes del acuerdo tienen el mismo fundamento en la «justicia como imparcialidad». Esto significa que, cuando las partes en posición original adoptan los principios de justicia para la estructura básica

30 *La libre razón pública es la forma de razonamiento propia de la ciudadanía que se impone a sí misma, como cuerpo colectivo, reglas que cuentan con el respaldo del poder del Estado. Las pautas de investigación y los métodos de razonamiento, compartidos y accesibles a la común razón de cada ciudadano, hacen a esa razón «pública», mientras que la libertad de expresión y de pensamiento en un régimen constitucional democrático hacen a esa razón «libre». Véase Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 132-133.

31 *†De ahí que, como lo manifiesta Rawls, los valores políticos liberales sean de dos clases: 1) valores de la justicia política: son los que forman parte de los principios de justicia para la estructura básica de la sociedad (valores de la libertad política y civil para todos, igualdad de oportunidades, igualdad social y reciprocidad económica, y valores del bien común); 2) Valores de la razón pública: son los que forman parte de las directrices para la indagación pública que convierten esa indagación en libre y pública. Se incluyen virtudes políticas como la razonabilidad y la disposición de acatar el deber moral de la civilidad que, como virtudes de los ciudadanos, contribuyen a hacer posible la discusión pública razonada de las cuestiones políticas. Véase Rawls, *Liberalismo político*, 214.

de la sociedad, al mismo tiempo deben pensar en adoptar criterios y directrices de la razón pública para aplicar adecuadamente tales principios, cuyo conocimiento y maneras de razonar movidos por el juicio y la inferencia, por las razones y las pruebas, sean de general aceptación y disposición para todos los ciudadanos.

2. ¿En qué consiste el contractualismo de Rawls?

Una vez se ha explicado la idea organizadora de la sociedad democrática como un sistema equitativo de cooperación, y se ha esclarecido el ámbito de su aplicación, esto es, la estructura básica de dicha sociedad con los principios que la regulan, conviene analizar la forma en que la «justicia como imparcialidad» concibe el modo de determinación de los dos principios de la justicia (que implica también un acuerdo sobre las directrices de indagación de la razón pública) como los términos más adecuados, según el contexto democrático, para la cooperación social. Este modo no es otro que el contractualista, si bien su consideración comporta algunas particularidades que se irán descubriendo con el desarrollo de este apartado.

Como lo señalara Rawls ya desde *Teoría de la justicia*, el objetivo de la «justicia como imparcialidad» estriba en “generalizar y llevar a un nivel más alto de abstracción la teoría del «contrato social»”³². Pero, ¿cuál puede ser el mérito de esta tradición para ser utilizada como el recurso fundamental del cual conviene mejor partir para construir una concepción de justicia social diferente a la del utilitarismo clásico? Son varias las razones que llevan al autor a ubicarse en semejante paradigma. Una de ellas, quizá la más importante, estriba en que la terminología contractual transmite la idea de que se pueden concebir los «principios de justicia» como principios que serían escogidos por personas iguales, libres, racionales y razonables, y que tal elección es justificable de esta manera. Retomando un poco el problema que es heredado por la tradición del contractualismo civil

32 Rawls, *Teoría de la justicia*, 24.

clásico que termina con Kant, la idea del contrato establece la posibilidad de pensar en el consenso social como moralmente legítimo y voluntariamente aceptado sin atentar contra la autonomía de los pactantes. Esta aceptación se presume gracias a que en la idea del contrato se mantiene implícita la consideración plural de las personas que, no obstante sus contingencias, pueden lograr una elección conjunta mediante un procedimiento consensual que no anula la diferencia sino que la integra. Tal elección racional conjunta está, además, íntimamente relacionada con la cooperación social, pues esta última es promovida en virtud de que la división correcta de ventajas, cargas y deberes producto de la organización social, se da conforme a principios que, en tanto justos y establecidos deliberativamente, son aceptables para todas las partes.

Algunos comentaristas del autor estadounidense, como Roberto Gargarella³³, señalan que la especial importancia del contractualismo para la «justicia como imparcialidad» obedece a que dicha concepción ayuda a responder de un modo interesante preguntas básicas de toda teoría moral como ¿qué demanda la moral? o ¿por qué se deben obedecer ciertas reglas? Según este autor, a la primera pregunta el contractualismo responde que la moral exige cumplir aquellas obligaciones que los contratantes se han comprometido a cumplir. Respecto a la segunda, el contractualismo sostiene que la razón por la cual las partes deben obedecer ciertas reglas radica en que ellos se han comprometido libre y voluntariamente a ello. Lo anterior, es congruente con una de las intuiciones más importantes del proyecto ilustrado en materia ética y política, según la cual se busca cimentar la legitimidad de la autoridad sobre la base del individuo, su capacidad de creación y de seguir los propios principios que le dicta su razón.

Ahora bien, el contractualismo puede tener diversas derivaciones que comparten la anterior asunción. El tipo particular de contrato

33 Véase Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. (Buenos Aires: Paidós, 1999).

que defiende Rawls es de carácter «hipotético», esto es, un tipo acuerdo que se firmaría bajo ciertas condiciones ideales y que respeta el carácter de los contratantes en tanto seres libres e iguales. La defensa de dicha suerte de contrato implica un obvio y directo rechazo a las versiones no idealizadas del contractualismo, como en parte el contractualismo hobbesiano y más contemporáneamente el contractualismo moral de David Gauthier o James Buchanan. La idea central que aporta en este punto Roberto Gargarella consiste en señalar que existen múltiples formas posibles de contractualismo dentro de las cuales cabe la distinción entre aquellos en donde el nivel de racionalidad de los participantes (¿se asume una racionalidad «perfecta» o «normal»?) o el nivel de conocimiento empírico (¿conocen «todos» los datos relevantes o, por el contrario, tienen un nivel incompleto e imperfecto de información?), puede implicar ya sea una visión contractualista idealizada o, en contraste, una perspectiva realista. Por su parte, esta última mantiene la hipótesis de que las reglas morales dependen exclusivamente de los deseos o preferencias de las personas. Hechos como el maltrato o la discriminación, por ejemplo, no son considerados en sí mismos malos. Sólo que desde un punto de vista racional y convencional, todos estarían mejor si no se causaran daños unos a otros y si se aceptara una suerte de convenciones que impidieran tales hechos.

Para Gargarella, este tipo de visiones contractuales realistas que se fundamentan en convenciones mutuamente ventajosas dependen fundamentalmente del poder de negociación de cada individuo en su encuentro con los demás. Con todo, semejante asunción controvierte algunas de las intuiciones más básicas y poderosas que los seres humanos suelen tener: la vida tiene un valor en sí misma y el respeto de cada individuo depende de este valor y no de su capacidad para forzar a los demás a ello. Así, pues, en visiones no idealizadas del contractualismo, los seres humanos parecen tener un simple valor instrumental dado que cada cual vale, en principio, de acuerdo a lo que puede contribuir en la asociación para alcanzar los intereses de los demás. Según este esquema, la relativa igualdad entre las personas no se derivaría de su «inherente igualdad moral» (como sí se asume en la «justicia como imparcialidad»), sino del

hecho de que son relativamente iguales en cuanto a las capacidades físicas y a sus vulnerabilidades. No obstante, cuando se acentúa la posibilidad del contrato en virtud de la capacidad del agente para negociar, la pretendida igualdad que intenta establecer resulta muy vaga. En efecto, si los acuerdos van a depender de la capacidad (de la fuerza) de negociación de cada uno de los participantes, entonces se puede presuponer que en términos reales tales acuerdos van a estar condicionados por las ventajas y desventajas que unos tienen natural o socialmente sobre otros: “los más fuertes, los más talentosos, los más poderosos, van a obtener más ventajas, y los más desaventajados son los que van a quedar peor”³⁴.

De allí que Rawls, aunque relacione análogamente el papel de la posición original en la «justicia como imparcialidad» con el estado de naturaleza del contrato social, inste a pensar en el contrato original no como necesario para ingresar a una sociedad particular o para establecer una forma específica de gobierno, sino como una *estrategia de representación cuyo objeto primario son los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad*. La intuición básica del contrato hipotético que plantea Rawls es que al afirmar una racionalidad y una información empírica perfectas (en el sentido en el que lo expone Gargarella) de los datos que son relevantes para los agentes dentro del contrato, pueden generarse las condiciones iniciales de imparcialidad que otorgarían resultados imparciales. En efecto, al asumir que los agentes poseen tanto una igual capacidad racional de elección como el conocimiento de las alternativas entre las que podrían escoger y las condiciones a las que están supeditadas dichas alternativas, una situación inicial de imparcialidad podría establecer una jerarquía entre diferentes concepciones de justicia y los criterios que, en términos de la «justicia como imparcialidad», motivarían la elección de la concepción más razonable entre ellas.

34 Gargarella, 33.

Sin embargo, aún hay una dificultad que el contractualismo de Rawls debe superar: extender la idea de convenio al trasfondo mismo, es decir, a la estructura básica de la sociedad, implica a su vez situarse en un punto de vista que se aparte de las características y circunstancias particulares del marco abarcador de las instituciones de la estructura básica ya existentes³⁵. Es un esfuerzo máximo de imparcialidad que tiene que ver con la necesidad de evitar que la situación contractual sea distorsionada por dicho trasfondo institucional. Este punto de vista independiente que garantiza un *status quo* inicial es lo que Rawls denomina «posición original». Su carácter hipotético, como lo señala Margarita Cepeda³⁶, sirve para depurar el acuerdo original de la influencia de factores naturales y sociales que Rawls considera contingentes o imperfectos desde el punto de vista de la justicia como imparcialidad, y a la vez asegura el tratamiento equitativo de las distintas concepciones de bien. Esta depuración intenta excluir el conocimiento de aquellas contingencias que enfrentan a los hombres y les permiten dejarse guiar por prejuicios, en otras palabras, aquello que imposibilita una suerte de consenso equitativo o imparcial³⁷. Al hacerlo, refleja el estatus moral igual de cada agente que niega su desigual capacidad de negociación dado que ninguna persona se encuentra inherentemente subordinada frente a las demás. En suma, en tal situación inicial “los participantes tienen conocimiento de las leyes generales de la psicología y de las ciencias sociales, pero son ignorantes de los hechos particulares acerca de sí mismos y de la sociedad en que viven”³⁸.

Es preciso tener presente que la idea general de la «justicia como imparcialidad» se basa en la intuición de que un ordenamiento social es

35 Véase Rawls, *Liberalismo político*, 46.

36 Véase, al respecto, Margarita Cepeda, *Rawls y Ackerman: presupuestos de la Teoría de la justicia* (Bogotá, D.C: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2004).

37 John Rawls, *Teoría de la justicia*, 31.

38 Raphael D.D, *Concepts of Justice* (New York: Oxford University Press, 2001), 198.

justo si se le ve como uno que se hubiera elegido voluntariamente y de forma autónoma por sus miembros. Margarita Cepeda³⁹ muestra que esta asunción conlleva a observar cómo la justificación de los principios en los que debería basarse tal ordenamiento social consiste en un problema de elección racional. En efecto, las personas generalmente eligen de manera voluntaria aquello que es de su propio interés. No obstante, lograr un ordenamiento social justo es algo que sólo podría suceder si hubiese una elección que recoja tanto el interés de todos como el de uno mismo. Por consiguiente, una elección de este tipo tendría que ser aquella que se da en una situación en la cual no haya favoritismos ni parcialidades o en la que los electores tampoco sean considerados inequitativamente y sin libertad de elegir.

Ahora bien, la forma en que Rawls justifica la elección de los principios de la justicia bajo las condiciones citadas comporta dos caras: por un lado, como ya se dijo, está el recurso a una situación hipotética llamada «posición original», y, por otro lado, el llamado «equilibrio reflexivo». La primera cara describe el modo en que se establecen los términos equitativos de cooperación, mientras que la segunda, da cuenta de por qué dicho modo es el más indicado según el contexto de una sociedad democrática de ciudadanos libres e iguales.

2.1 Posición original y descripción de las partes

Decir que los principios de la justicia están justificados significa, en palabras de Rawls, que *habría* consenso sobre ellos en una situación contractual inicial de imparcialidad. Llama la atención el modo subjuntivo con que el autor habla del consenso sobre los principios de justicia. En efecto, como él mismo lo refiere, al insistir en que dicha posición inicial es puramente hipotética puede surgir el siguiente interrogante: “¿por qué, si este acuerdo nunca se llevó a cabo de hecho, habríamos de tener algún interés en estos principios

39 Para un desarrollo más amplio sobre este asunto, véase Cepeda, “Rawls: entre universalismo y contextualismo”.

morales o de otra clase?”⁴⁰ En cierta medida esta pregunta alienta una típica crítica aplicable tanto a Rawls como a Hobbes, Locke y Rousseau, crítica según la cual no tiene sentido pensar en contratos que en la práctica no han existido. Quienes sostienen este género de crítica desmienten, por un lado, frente a los contractualistas clásicos, la existencia de algo así como un pacto original «real» presente en los comienzos de la vida civilizada, y por otro, frente a Rawls, la utilidad de los contratos hipotéticos y la derivación de exigencias de los mismos para la vida real, pues resulta ininteligible que alguien se acercara a otra persona pidiendo que cumpla un pacto que, de haberle sido propuesto en días pasados, seguramente hubiera aceptado⁴¹.

Con todo, no resulta claro qué objeciones como la anterior afecten seriamente una posición como la de Rawls. Su interés no estriba en la defensa de la relevancia de los contratos hipotéticos y de la posibilidad de derivar de ellos obligaciones exigibles en la vida real. Está más enfocado al valor teórico que le ofrece dicha situación contractual hipotética para poner a prueba la corrección de algunas intuiciones morales. En sentido estricto, no se trata tanto de los acuerdos que hipotéticamente podrían lograrse y de las implicaciones sobre exigibilidad que tendrían para los diferentes arreglos institucionales reales, sino, más bien, de las condiciones de imparcialidad que pueden garantizar un status moral igual de los pactantes, el cual se hace necesario considerar seriamente a la hora de pensar cómo los agentes pueden ponderar sus juicios morales particulares sobre la justicia y cómo dicho ejercicio o esfuerzo máximo de imparcialidad puede conducirlos a la formulación o aceptación de los principios de la justicia.

En efecto, como lo asegura Rawls, aunque no hay un acuerdo real originario sobre los principios de justicia, sí se puede asumir que las

40 Rawls, *Teoría de la justicia*, 33.

41 Véase Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, 33-34.

condiciones incorporadas en la descripción de esta situación inicial de deliberación son aquellas que de hecho cada parte razonablemente acepta, y que condiciones imparciales conllevan a principios imparciales. Así, el argumento puede resumirse como sigue: si se garantizaran condiciones de imparcialidad en una situación inicial de elección, y si dichas condiciones fueran aceptadas por todas las partes, entonces se podría obtener principios con validez universal e incondicional que den lugar a la concepción más coherente con dichos principios, esto es, la de la «justicia como imparcialidad».

El problema que surge es ¿qué tipo de condiciones o restricciones caben anotar en una interpretación filosóficamente predilecta de la situación inicial de elección como la anterior? Intuitivamente hablando, surgen restricciones del tipo:

- Nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status quo*.
- Nadie conoce cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, fortaleza, etc., o de las particularidades personales como el color de piel, sexo, inclinaciones.
- Ninguno conoce sus concepciones acerca del bien ni sus tendencias psicológicas especiales como el egoísmo, la envidia, entre otras.
- Ninguno conoce las circunstancias de su sociedad particular o de su generación.

Estos son sólo ejemplos de las cosas que tendrían que suponerse fuera de la deliberación en «posición original». Realmente, el objetivo de presentar estas restricciones estriba en no considerar aquellos principios e intuiciones que aunque racionales pueden resultar improcedentes desde el punto de vista de la justicia. Para no considerarlos, se debe imaginar una situación en la que todas las partes están desprovistas de información o conocimientos sobre aquellas contingencias que enfrentan a los hombres y los conducen a sucumbir ante la influencia de sus prejuicios. De este modo, según Rawls, se llega de modo natural a lo que él denomina «velo de la

ignorancia» y se garantizan a la vez las condiciones que conducirían a un acuerdo hipotético sobre los principios de justicia.

Pero ¿qué significa colocarse tras el «velo de la ignorancia»? Elster⁴², en su libro *Justicia local*, afirma que el «velo de la ignorancia» es un recurso metodológico utilizado para justificar diversas teorías, según las propiedades que se decida ignorar. Se pueden distinguir al menos tres niveles distintos de grosor y observar el efecto sobre el resultado a medida que se cubren más aspectos de los individuos. El primero y más delgado, es la concepción meritocrática de la justicia en la que se supone que las personas conocen sus habilidades y preferencias, mas no su medio social. El segundo nivel consiste en ignorar las aptitudes y habilidades innatas. En este caso, el «velo de la ignorancia» se interpone debido a la existencia de dotes desiguales (mayor o menor inteligencia) o porque no se desarrollan habilidades a causa de una preferencia estrictamente personal. Por último, el tercer nivel, y el más grueso, es el que caracteriza la forma en que Rawls hace uso de este recurso. Según éste, cada cual debe abstraerse de sus preferencias y ambiciones, así como de sus riquezas y habilidades⁴³. En palabras de Botero, “colocarse tras el «velo de la ignorancia» significa no tener en cuenta ni su posición social real, ni sus talentos o su salud, ni su concepción particular de vida buena”⁴⁴. En otras palabras, mediante el recurso a un saber general sobre la naturaleza humana y el funcionamiento de la sociedad, se busca que voluntariamente las personas hagan un esfuerzo máximo de imparcialidad.

42 John Elster, *Justicia Local* (España: Gedisa, 1986), citado en J. F. Caballero, “La Teoría de la justicia de John Rawls”, *Voces y contextos* 1, no. 2 (2006), 8-10.

43 Véase Elster, 224.

44 Botero, “Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa”, 23.

La estrategia de la reducción^{45*} de la persona a cualquiera para garantizar el tratamiento equitativo de participantes que se da tras el velo de la ignorancia, si bien se basa en el desconocimiento de contingencias individuales, no impide el saber sobre disposiciones generales de la sociedad humana, o conocer que en la realidad se dan las circunstancias de justicia, esto es, circunstancias de conflicto e identidad de intereses, de escasez moderada de recursos que hacen posible la cooperación social. Tampoco impide saber que hay ciertos bienes sociales primarios de los cuales cada cual prefiere tener más que menos (libertades, oportunidades, ingreso, riqueza, autorrespeto), o que dicha estrategia permite observar una lista de alternativas que incluye las concepciones de justicia entre las cuales las partes han elegir una. En suma, con Margarita Cepeda se puede decir que “la información visible a través del velo de la ignorancia es la misma para todos, mientras que lo que nos hace diferentes permanece oculto”⁴⁶. También, que no importa cuándo se adopta la posición original o quién lo hace, pues el razonamiento es el mismo y la elección también.

En este punto, es importante hacer una precisión: como Rawls lo indica tácitamente,

La posición original es simplemente un *recurso de representación*: describe a la partes, responsable cada una de defender los intereses esenciales de un ciudadano libre e igual, como situadas imparcialmente y como representantes para llegar a un acuerdo sujeto a condiciones que limitan apropiadamente lo que puede esgrimir como buenas razones⁴⁷ [cursivas mías].

45 *Entiéndase esta “reducción” como la modelación de las partes en posición original para que lleguen a un acuerdo en condiciones justas, y no como la presuposición de una concepción antropológica específica del ciudadano.

46 Cepeda, “Rawls: entre universalismo y contextualismo”, 96.

47 Rawls, *Liberalismo político*, 48.

Hacer hincapié en este aspecto resulta muy importante si se tiene en cuenta que el uso de su abstracción puede suscitar interpretaciones imprecisas. Rawls trae a colación, especialmente, una venida de uno de los representantes de la orilla comunitarista de la filosofía política contemporánea: Michael Sandel. Según la crítica de este autor, la concepción rawlsiana de la justicia mantiene en su formulación elementos universalistas que esconden en su trasfondo la noción de una concepción metafísica de la persona de carácter kantiano. Es más, dicha concepción se hace necesaria para justificar el modo en que podría haber un consenso entre las partes en la estrategia contractual que Rawls utiliza. En este sentido, describir las partes como agentes que necesitan abstraerse de cierta información particular propia en virtud de lograr la elección unánime de una concepción particular de la justicia, conduce a pensar que la noción del «velo de la ignorancia» está también implícita en la ética kantiana⁴⁸.

Rawls parece estar convencido de que esta crítica de Sandel no es más que una ilusión que surge como consecuencia de no advertir que la posición original es un recurso de representación, un artificio de la razón. Que la descripción de la partes (representantes de los ciudadanos libres e iguales que simulan estar en posición original) se dé bajo el velo de la ignorancia no significa, por consiguiente, que éste tenga implicaciones metafísicas específicas sobre la naturaleza del yo. Es decir “no implica que el yo sea ontológicamente anterior a los hechos acerca de las personas que las partes no deben conocer ni tomar en cuenta” dado su nexo con aspectos contingentes y parciales. De allí que, para evitar esta interpretación, Rawls insista en la distinción de tres puntos de vista: 1) el de las partes en la posición original, 2) el de los ciudadanos en un sociedad bien ordenada y, finalmente, 3) “el de nosotros mismos; el de usted y el mío, el de los que estamos elaborando la justicia como imparcialidad y examinándola como una concepción política de la justicia”:

48 Michael Sandel, *Justice: a reader* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 221.

Los primeros dos puntos de vista pertenecen a la concepción de la justicia como imparcialidad, y se especifican con relación a sus ideas fundamentales. Pero mientras las concepciones de una sociedad bien ordenada y la de los ciudadanos como libres e iguales podrían realizarse en nuestro mundo social, las partes como representantes racionales que especifican los términos justos de cooperación social poniéndose de acuerdo sobre principios de justicia, son simplemente partes de la posición original. Esta posición la establecemos usted y yo al elaborar la justicia como imparcialidad y, por ello, la naturaleza de las partes de la posición original depende de nosotros: son simplemente creaturas artificiales que habitan en nuestro recurso, en nuestro artificio de representación. Mal se interpretará la justicia como imparcialidad si las deliberaciones de las partes y las motivaciones que les atribuimos son tomadas erróneamente como explicación de la psicología moral, ya sea de personas reales o de ciudadanos de una sociedad bien ordenada.⁴⁹

¿Pero, entonces, como se describen los ciudadanos que cooperan y cuál es su relación con las partes en posición original? Esta pregunta remite en el fondo a la «concepción política de la persona» que Rawls expone para explicar los poderes de los ciudadanos y su representación. Una descripción más detallada de este asunto, en donde se especifica en qué sentido los ciudadanos son libres e iguales, tiene su lugar propio en la segunda parte de este trabajo. Por ahora, baste con señalar que la posición original modela tanto la libertad como la igualdad de los ciudadanos para utilizarlas como restricciones a los argumentos que esgrimirían las partes en dicho experimento mental. En este sentido, la posición original se concibe como un mecanismo de representación pensado para la clarificación pública y la aut clarificación que, mediante las restricciones de igualdad y libertad impuestas por el “velo de la ignorancia”, modela dos asuntos: en primera instancia, lo que los ciudadanos consideran –aquí y ahora– las condiciones imparciales bajo las cuales las

49 Rawls, *Liberalismo político*, 49-50.

partes han de acordar los términos equitativos de la cooperación social; y, en segunda instancia, lo que consideran –aquí y ahora– las restricciones aceptables sobre las razones que servirán de base a las partes situadas equitativamente, para proponer ciertos principios de justicia política y rechazar otros⁵⁰. Conviene observar con más atención la forma en que se da esta elección de las partes y la motivación que tienen en posición original.

2.2 Racionalidad práctica y motivación de las partes

Como se ha podido observar, el contenido de la «justicia como imparcialidad» está constituido por los principios de la justicia elegidos por las partes en la posición original. Ahora bien, fiel a su enfoque constructivista^{51*}, y partiendo de la concepción de los ciudadanos

50 Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 41.

51 *La relación que tiene el constructivismo político con la «justicia como imparcialidad» se analiza en la segunda parte de este trabajo. Por ahora basta indicar que el constructivismo político es un punto de vista en el ámbito de las teorías normativas de la justicia política sobre la estructura y el contenido de la concepción política de la justicia rawlsiana que expresa que, una vez se ha logrado el equilibrio reflexivo, los principios de la justicia (contenido) pueden ser presentados como el resultado de un proceso de construcción (estructura), el cual es modelado por la posición original y encarna todos los requisitos propios de la razón práctica. Como tal, este proceso de construcción muestra cómo de principios de la razón práctica junto con una determinada concepción de la sociedad y una específica concepción de la persona (ideas también de la razón práctica), se derivan los principios de la justicia. La idea básica del constructivismo consiste en formular una representación de procedimiento en la que, hasta donde es posible, todos los criterios pertinentes del razonamiento correcto estén incorporados y abiertos a la opinión. En mi opinión, Rawls recurre al constructivismo político porque, teniendo presente la necesidad de explicitar la noción de objetividad de su teoría, esta perspectiva parece ser la forma más adecuada para explicar de qué modo una concepción política de la justicia, que debe reconocer el pluralismo razonable propio de las sociedades democráticas, puede constituirse en base pública de justificación. Véase Rawls, *Liberalismo político*, 131-134.

como personas morales junto con la de la sociedad democrática bien ordenada como sistema justo de cooperación (ideas también de la razón práctica compartida), la posición original expresa como tal el procedimiento de construcción del contenido de la concepción política de la justicia, procedimiento caracterizado por todos los criterios pertinentes de «razonabilidad» y «racionalidad»^{52*} que se aplican a los principios y a las normas de la justicia política. ¿De qué modo están modeladas estas condiciones en la posición original? Básicamente, la idea de Rawls estriba en modelar los dos poderes morales de los ciudadanos en el procedimiento de construcción del siguiente modo:

52 * Algunas características de «lo racional» son: “es una idea que se aplica a un solo agente unificado, ya sea una persona individual o corporativa, poseedor de capacidades de juicio y deliberación, que persigue fines e intereses sólo en su propio beneficio”; “se aplica a cómo se adoptan y afirman estos fines e intereses, así como a la manera de darles prioridad”; está conectada con la capacidad moral de tener una concepción del bien. Algunas características de «lo razonable» son: es una disposición de las personas libres e iguales para proponer principios y normas como términos justos de cooperación y cumplir con ellos de buen grado, si se les asegura que los demás harán lo mismo; “es un elemento propio de la idea de sociedad como un sistema justo de cooperación, y el que sus justos términos sean razonables a fin de ser aceptados por todos forma parte de su idea de reciprocidad [...] La idea de reciprocidad está entre la idea de imparcialidad, que es altruista (como impulsada por el bien común), y la idea de ventaja mutua, entendida como que todo el mundo salga beneficiado respecto de la situación presente o que cada uno espera, según estén las cosas”; “lo razonable pertenece al ámbito de lo público de una manera en que lo racional no. Esto significa que es a través de lo razonable como entramos como iguales al mundo público de los demás y que nos alistamos para proponer o aceptar, según sea el caso, los términos justos de cooperación con ellos”; un aspecto básico de lo razonable es “la disposición para reconocer la carga del juicio y aceptar sus consecuencias en la aplicación de la razón pública cuando se dirige el ejercicio legítimo del poder político en un régimen constitucional”; la idea de lo razonable está conectada con la capacidad moral de poseer un sentido de justicia. Véase Rawls, *Liberalismo político*, 67-72.

- a. Lo «razonable» –como aquella capacidad de concebir un sentido de la justicia que les permite a los ciudadanos entender, aplicar y actuar a partir de los principios razonables de la justicia que especifican los términos justos de cooperación social– se modela dentro del procedimiento mismo mediante características como la condición razonable de simetría o equidad en que sus representantes estén situados, y mediante los límites de la información que impone el velo de la ignorancia.
- b. Lo «racional» como aquella capacidad de tener una concepción del bien de manera apropiada para la justicia política (una doctrina comprensiva razonable)– se modela dentro del procedimiento mediante la «racionalidad de las partes».

Cabe recordar que la noción de «bienes primarios» es introducida en *Teoría de la justicia*, entre otras razones, con el fin de evitar una objeción concerniente al problema de elección que la posición original intenta solucionar. Al momento de presentar a las partes en posición original^{53*}, Rawls supone que en tanto racionales al elegir los principios, hacen todo lo que esté en sus manos para promover sus intereses. No obstante, las partes no tienen conocimiento de su concepción particular de vida buena y por lo mismo no saben los detalles de los planes racionales de vida y de aquellos intereses que quieren promover para sí. Bien se podría preguntar, entonces ¿cómo pueden decidir cuál de las concepciones de la justicia les será más favorable? La respuesta que ofrece el autor tiene que ver con el hecho de que esta capacidad racional de las partes de promover sus intereses tiene cabida en la concepción de la posición original cuando se presume que en ella, si bien no se consideran las concepciones particulares de vida buena de cada cual, sí se tienen en cuenta

53 *Téngase en cuenta que mientras que en calidad de ciudadanos las personas son al mismo tiempo tanto racionales como razonables, las partes en posición original, en contraste, y como personas artificiales que habitan en dicho mecanismo de representación, son solamente racionales. Véase Rawls, *Liberalismo político*, 113.

los medios generales que sirven al propósito de desarrollar dichas concepciones particulares del bien. Estos medios generales son los bienes primarios sociales. Así, mediante su capacidad racional, las partes estarán interesadas en proteger sus libertades, ampliar sus oportunidades y aumentar los medios para promover sus objetivos, cualesquiera que estos sean⁵⁴.

Pero ¿de qué modo se modela la noción de racionalidad de las partes que desarrolla el autor? Es básicamente aquella que se usa en la teoría social pero sin una característica esencial. Rawls presume que las partes en la posición original, al tener una gama de alternativas en las que racionalmente puede elegir según sus preferencias, escogerán aquellas que les permitan satisfacer el mayor número de sus deseos y ejecutar el plan que puedan realizar con mayor probabilidad y éxito. Pero, además, hace una suposición especial: a las partes en posición original no las asalta la «envidia», es decir, no aceptarían una pérdida o perjuicio para ellos con tal que los demás también tengan pérdida y no les sería difícil aceptar que otros pueden tener una cantidad mayor de bienes sociales siempre y cuando esta diferencia no sea injusta, no exceda los límites (Rawls no es muy exacto en este aspecto, no muestra de qué modo se pueden exceder esos límites), y no sea el resultado de una mera casualidad que no redunde en beneficio de todo el arreglo social.

No considerar el factor de la envidia dentro de las motivaciones de las partes en posición original bien puede ser calificado como un aspecto irreal de *Teoría de la justicia*. Rawls parece ser consciente de ello, y sin embargo, hace hincapié en el hecho de que una cosa es la motivación de las partes en posición original y otra muy distinta, aunque quizá relacionada, la que tendrían las personas en la vida cotidiana para actuar según los principios de la justicia. De este modo, y sin pretender ignorar el hecho de que los seres humanos tienen esos sentimientos, el autor divide la argumentación referida

54 Rawls, *Teoría de la justicia*, 140-141.

a la defensa de los principios de la justicia en dos momentos: en el primero, va a deducir los principios bajo el supuesto de que no existe la envidia debido a que en posición original reina el mutuo desinterés; en el segundo, considera si la concepción que representan los principios de la justicia es viable teniendo en cuenta dichas circunstancias especiales de la vida humana.

Siguiendo a Margarita Cepeda, uno podría cuestionar si el supuesto del mutuo desinterés es necesario en la posición original. Cepeda trae a colación un ejemplo de Katzner para ilustrar lo que puede significar la ausencia de envidia:

Hay que escoger entre dos alternativas: un ingreso de \$15.000 en una sociedad en la cual todos ganan esa cantidad, o un ingreso de \$20.000 en una sociedad en la que algunos individuos ganan dos o tres veces esa suma. El punto es que un individuo racional no escogería la menor cantidad simplemente para impedir que otros ganaran más, a no ser que esta diferencia fuera muy grande [...], que fuera injusta, o que no fuera compensada de algún modo. Hasta aquí podríamos estar de acuerdo con Rawls. Pero aun así parece bastante racional preferir el ingreso menor, no por envidia, sino porque un ingreso inferior al de otros sería menos ventajoso que uno igual. Las ventajas del propio ingreso no están dadas sólo por su cantidad, sino también por la relación de éste con el de los demás. Un balance que tenga en cuenta cuánto obtienen los otros no necesariamente está motivado por la envidia, sino por el hecho de que aún la propia ganancia sólo puede estimarse en un contexto de relaciones. Consideraciones de este tipo son las que excluye el mutuo desinterés.⁵⁵

Lo que está en el trasfondo de esta crítica es el asunto de que una teoría que parte del mutuo desinterés es una teoría que no se fragua sobre el hecho que los hombres proyectan su sistemas de fines sobre la base de la ventaja personal que proviene no sólo de la consideración racional de las cantidades de bienes sociales primarios que pueden

55 Cepeda, Rawls y Ackerman: *presupuestos de la Teoría de la justicia*, 63.

obtener, sino de la relación que tiene cada cual con los demás en un balance que finalmente podría determinar lo que es más ventajoso para cada parte. Así, preferir un ingreso inferior a uno superior no es una decisión que proviene de la envidia. Perfectamente puede ser una decisión racional si se tiene en cuenta que lo que determina lo más ventajoso para una parte no sólo es la cantidad de captación de ingresos, sino lo que representa dichos ingresos respecto de un arreglo social determinado. Una persona puede ganar mucho más en una sociedad no igualitarista, pero no por ello sentirse mejor compensada: “La respuesta a la pregunta de si uno quiere ser rico o pobre, aparentemente tan obvia, depende en realidad de la pregunta por el tipo de sociedad en que uno vivirá”⁵⁶.

Este género de críticas llevan a resaltar las razones por las cuales Rawls ve como necesario el mutuo desinterés racional a la hora de explicar la motivación de las partes en la posición original. Una de las razones esgrimidas por el autor hace alusión al hecho de que la envidia es un sentimiento que tiende a hacer peores a las personas. Como una actitud antisocial, la envidia no constituye el mejor recurso motivacional para las partes que se aprestan a asegurar las bases de cooperación social en términos de justicia.

Con todo, parece haber otra razón aún más relevante para excluir esta actitud de las motivaciones de las partes. Cepeda resalta el hecho de que para Rawls es muy importante partir de premisas débiles para eludir cualquier punto de partida que constituya un presupuesto fuerte sobre los vínculos morales y las relaciones entre las partes (aunque en la vida real estos vínculos se den). Esto se logra trayendo como recurso el mutuo desinterés que, combinado con el velo de la ignorancia, no sólo impide la consideración de la envidia como fuerza motivacional, sino que se defiende contra la objeción de que su teoría represente un punto de vista egoísta. Así, como lo señala Cepeda “el gran arte de Rawls es el de acudir al propio interés

56 Cepeda, *Rawls y Ackerman: presupuestos de la Teoría de la justicia*, 63.

y crear una situación que no deje lugar a las consecuencias del egoísmo”⁵⁷. Cada persona se representa como una parte en posición original asumiendo que no conoce sino aquellas cosas que el velo de la ignorancia le permite ver. Esta situación la «iguala» a las demás y la prepara para que al hacer una elección racional que propenda hacia su propio interés (y no por razones altruistas), no tenga en mente sus fines particulares. De este modo, toda decisión bajo tales condiciones sería un acto a favor de cada parte que al mismo tiempo y necesariamente constituiría un acto a favor de los bienes de todos los demás.

A este respecto, Cepeda trae a colación una crítica de la orilla comunitarista –enfaticada por filósofos comunitaristas como Michael Sandel, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre y Charles Taylor– que cuestiona básicamente la pretensión de cooperación y unidad social bajo esta suerte de experimento mental que se ha dado en llamar posición original. Como Cepeda lo refiere,

En su crítica marxista a Rawls, Milton Fisk insiste en que lo único que comparten los participantes en el acuerdo original es el fin de realizarse como seres interesados en sí mismos, lo que no fomenta la comunidad, ni implica una transformación del propio interés en actividad común. La bondad de las instituciones rawlsianas consiste en su no-interferencia con la realización del propio interés. Ellas conforman, *no una unión social como lo pretende Rawls*, sino una sociedad civil cuyo único objeto es el de la protección de la propiedad y libertad personales. Al asumir que las personas en la posición original sean mutuamente desinteresadas, Rawls parte de premisas claramente individualistas, característica que necesariamente se traslada a sus conclusiones.⁵⁸ [cursivas mías].

Resulta importante dejar claro que la crítica no se refiere a cuestionar que la unión social no pueda lograrse si cada uno se siente

57 Cepeda, 65.

58 Cepeda, 66.

tratado justamente, asunto que al ser garantizado por las condiciones de imparcialidad de la posición original y el mutuo desinterés, respondería en opinión de Rawls a la crítica señalada. Este asunto parece ser consistente. Realmente no se cuestiona tanto la importancia de salvaguardar la individualidad, cuanto sí “el atomismo de las premisas de las que parte Rawls, la desfiguración de lo individual, que sólo es lo que es remitiéndose a lo social”⁵⁹. Así, pues, la crítica va a indicar fundamentalmente que al no comprender que una comunidad, lejos de ser el producto de la asociación de individuos independientes, es lo que determina las individualidades de modo que en la definición de sus propias identidades y de sus propios intereses entran subrepticamente la identidad e intereses de dicha comunidad, Rawls no logra cumplir satisfactoriamente su objetivo de demostrar cómo las partes pueden estar motivadas para lograr la unidad y cooperación social.

Quizá este asunto sobre las condiciones de posibilidad reales de lograr la unidad y la cooperación social a la base de una teoría de la decisión racional corresponda a la observación que en *Liberalismo Político*, en el capítulo relacionado con “Los poderes de los ciudadanos y su representación”, John Rawls hace respeto de la distinción entre las ideas de «lo razonable» y «lo racional». En efecto, hablando de las relaciones que se pueden establecer entre estas dos ideas en la «justicia como imparcialidad», el autor estadounidense afirma lo siguiente:

Aquí corrijo una observación que hice en mi *Teoría de la justicia*, p. 16, donde se dice que la teoría de la justicia es parte de la teoría de la decisión racional. Según lo que llevamos dicho, esto es simplemente incorrecto. Lo que debí decir es que la explicación de las partes y de su razonamiento utiliza la teoría de la decisión racional, aunque solo de manera intuitiva. Esta misma teoría forma parte de una concepción política de la justicia, una teoría que intenta explicar los principios razonables de la justicia. No se tiene la intención de

59 Cepeda, 66.

derivar esos principios del concepto de racionalidad como el único concepto normativo. Creo que el texto de mi *Teoría de la justicia*, en conjunto, apoya esta interpretación.⁶⁰

La observación del autor intenta mostrar que una teoría que justifique el modo en que se puede lograr la cooperación social de ciudadanos libres e iguales, no puede basarse únicamente en la capacidad racional de los agentes de perseguir fines e intereses sólo en su propio beneficio, por más generales que sean. De otro modo, la «justicia como imparcialidad» podría ser la concepción moral para una sociedad de egoístas y egocéntricos. Teniendo presente que las bases de cooperación necesitan de una justificación más congruente con el hecho de que hay circunstancias y valores que deben suscitar el deseo mismo de que hay un mundo social en que las personas, como ciudadanos libres e iguales, pueden cooperar con los demás en términos que todos puedan aceptar, Rawls en *Liberalismo político* hace explícita una explicación de la motivación de las partes en posición original que incluya la capacidad moral del agente de tener un sentido de justicia, complementario y no derivable del poder moral de tener una determinada concepción de vida buena:

Lo que les falta a los agentes racionales es la forma particular de sensibilidad moral que subyace en el deseo de comprometerse en la cooperación justa como tal, y para hacerlo en términos que otras personas, en tanto que sus iguales, podrían suscribir razonablemente. No pretendo decir que lo razonable constituye el todo de la sensibilidad moral, pero incluye la parte que se conecta con la idea de cooperación social justa.⁶¹

Como se puede observar, Rawls rechaza la idea de que lo razonable pueda ser derivable de lo racional, como parece suceder en modelos

60 Rawls, *Liberalismo político*, 70.

61 Rawls, *Liberalismo político*, 69.

contractualistas morales como el de Gauthier⁶². Estas dos ideas son más bien complementarias en la «justicia como imparcialidad». Evocan planos de la vida moral diferentes, pero conectados entre sí. En una sociedad bien ordenada, si los agentes fueran meramente racionales, no tendrían un sentido de justicia y, por consiguiente, no podrían reconocer la validez independiente de la exigencias de los demás. De otro lado, si los ciudadanos fueran meramente razonables, no tendrían objetivos propios que quisieran promover mediante la cooperación justa. En todo caso, esta distinción parece ser más clara en los escritos posteriores a *Teoría de la justicia* y tiene un objetivo fundamental: a propósito del «problema de la estabilidad» que se desarrolla en la siguiente parte, demostrar cómo es posible un consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables filosóficas, morales o religiosas, y de qué modo los ciudadanos que profesan estas doctrinas pueden suscribir una concepción política de la justicia que sirva de base a la razón pública en los debates sobre asuntos políticos de elementos esenciales constitucionales y cuestiones de justicia básica.

Por último, cabe resaltar que frente a la crítica comunitarista de Milton Fisk, este aspecto de la razonabilidad sugiere una respuesta bastante interesante. Como Delfín Ignacio Grueso⁶³ lo señala, en los contextos democráticos y pluralistas se carece de una concepción común de vida buena a la que todos puedan igualmente remitirse y de una verdad filosófica absoluta, lo cual, en otras palabras, quiere decir que es poco probable que bajo la noción de “comunidad”, si por ella se entiende una clase especial de asociación unida por alguna suerte de doctrina comprensiva, las sociedades democráticas mantengan identidades e intereses comunes que basten para promover la unidad social. Y es precisamente a consecuencia de esta carencia, o tal vez

62 Al respecto, véase David Boucher and Paul Kelly, *The Social Contract from Hobbes to Rawls* (London: Routledge, 1994).

63 Delfín Ignacio Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo: la metafilosofía del último Rawls*. (Bogotá, D.C: Siglo del Hombre Editores, Universidad del Valle, 2008), 14-15.

en virtud de ella, que los ciudadanos han desarrollado, al amparo de instituciones liberales, el uso de una «racionalidad práctica pública» (razonabilidad) que les ha permitido construir una amistad cívica sin pedir a cambio la completa transformación valorativa de sus conciudadanos. Quizá este elemento dado históricamente en la cultura política pública de las sociedades democráticas sea precario y, con todo, tiene la fuerza suficiente para imponer ciertas condiciones como restricciones sobre los argumentos en pro de los principios de justicia. Tales restricciones están modeladas por la posición original y, como Rawls lo indica⁶⁴, se imponen a las deliberaciones de las partes.

3. ¿Cómo justifica Rawls su concepción normativa de la justicia?

Para que una teoría normativa de la justicia como la que presenta Rawls tenga éxito, no le basta sólo con demostrar cómo sus ideas fundamentales se organizan en una visión coherente. Además, necesita justificar públicamente por qué tales ideas fundantes y organizadoras de la sociedad son las más adecuadas según los contextos democráticos. La idea de sociedad democrática como «sistema equitativo de cooperación» que conduce a la idea de una «sociedad bien ordenada»; la idea de «estructura básica de la sociedad» y de los «principios de la justicia» como los términos de cooperación más adecuados que la regulan; la idea de «posición original» y de las partes tras el velo de la ignorancia como representantes de «los ciudadanos libres e iguales»; ninguna de ellas puede quedar justificada por su propia “razonabilidad intrínseca”. De lo contrario, como Rawls lo indica⁶⁵, significaría la aceptación de juicios y convicciones como razonables sin la necesidad de derivarlos o de basarlos en otros juicios y, muy seguramente, sin tener presente el carácter determinante del «contexto». En otras palabras, en términos de la concepción de la justicia política a la que conduce su de-

64 Rawls, *Liberalismo político*, 48.

65 Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 50-55.

sarrollo, resultaría poco probable un reconocimiento público de los principios de justicia que suscite la unidad y la cooperación estable de las personas, si dichas ideas fundamentales no se compadecen de las convicciones razonadas sobre justicia política que comparten los ciudadanos y que se encuentran enraizadas en el trasfondo cultural político de las sociedades democráticas.

En este punto aparece una necesidad de justificación profundamente arraigada en el contexto y congruente con las capacidades morales de la ciudadanía democrática. La intuición del autor estadounidense estriba en que todas aquellas ideas que componen la «justicia como imparcialidad» no pueden ser ajenas al contexto social desde y para el cual se desarrollan, pues, lejos de provenir de un sofisticado raciocinio que se deduce de un sistema intrínsecamente justificado, han aparecido con el desarrollo de las instituciones democráticas liberales y de allí toman la fuerza de su justificación. Como lo indica Rawls⁶⁶, cualquier concepción política suele ofrecer una visión del mundo político y social que descansa en ciertos hechos generales de la sociología política y la psicología humana, visión del mundo político que, en el caso de la «justicia como imparcialidad», corresponde a la perspectiva liberal con la que Rawls observa la cultura política pública enmarcada en las condiciones sociales e históricas de las democracias modernas.

Tales condiciones son caracterizadas, a los ojos del autor estadounidense, por cinco hechos generales. El primero de ellos (conocido como “hecho del pluralismo razonable”) observa que la diversidad de doctrinas comprensivas razonables que se encuentran en las democracias modernas, no es producto de una mera situación histórica, ni tampoco una condición desafortunada de la vida humana, sino que, en contraste, parece ser una característica permanente de su cultura política pública. Nótese que cuando se habla de diversidad doctrinal aparece subrepticamente la distinción entre «pluralismo simple»

66 Rawls, 60.

y «pluralismo razonable». Puede darse el caso, en efecto, en que el pluralismo como tal no implique necesariamente el surgimiento de doctrinas que compartan todas ellas la cualidad de razonabilidad. Rawls acepta que en el marco de una sociedad democrática libre se tienden a generar instituciones congruentes con la variedad de doctrinas y perspectivas, las cuales representan los diversos intereses de los pueblos y la propensión a concentrarse en puntos de vista estrechos. No obstante, por el hecho de este pluralismo, no todas las doctrinas logran alcanzar ciertas características que permiten definir su razonabilidad, entre ellas, que sean un ejercicio de la razón teórica y de la razón práctica, y que, aunque dichas doctrinas no sean necesariamente algo fijo o inmutable, pertenezcan a una tradición de pensamiento o deriven de una de ellas^{67*}. El pluralismo razonable, entonces, puede verse –en contraposición con un pluralismo simple en el que la diversidad doctrinal se ve como consecuencia de los intereses personales o de clase, o de la tendencia a ver el mundo político desde una perspectiva limitada– como parte del trabajo de la razón práctica en condiciones sociales e institucionales de libertad.

El segundo hecho general (llamado “hecho de la opresión”) atestigua que “mantener la profesión continua y compartida de una sola doctrina comprensiva, religiosa, filosófica o moral, sólo es posible mediante el uso opresivo del poder del Estado”⁶⁸. Un uso del poder político de este talante generalmente está acompañado de vejá-

67 *Que una doctrina comprensiva razonable sea un ejercicio de la razón teórica o de la razón práctica significa, en palabras de Rawls, que abarca los más importantes aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana de manera más o menos consistente y coherente, esto es, cuando caracteriza y organiza valores reconocidos de modo que sean compatibles unos con otros y expresen una concepción inteligible del mundo. Ahora bien, al señalar qué valores cuentan como de especial importancia y cómo equilibrarlos cuando entren en conflicto, una doctrina comprensiva razonable también es un ejercicio de la razón práctica. Al respecto, véase Rawls, *Liberalismo político*, 75-76.

68 Rawls, 58.

menes, crímenes oficiales, corrupción, brutalidades y crueldades, acciones que intentan ser excusadas bajo la necesidad de mantener unidad y estabilidad de la comunidad política. Quizá uno de los mejores ejemplos que ofrece la historia es la Inquisición en la sociedad medieval, como mecanismo de supresión de la herejía que se hacía necesario para preservar las creencias religiosas compartidas de la fe católica.

Por su parte, el tercer hecho muestra que un régimen constitucional democrático, para no estar dividido por credos doctrinarios y clases sociales hostiles entre sí, debe tener el sostén libre y voluntario de por lo menos una mayoría substancial de sus ciudadanos políticamente activos. Esto se logra toda vez que, para que sirva de base pública de justificación para un régimen constitucional y teniendo presente el hecho del pluralismo razonable, la concepción política de la justicia puede ser suscrita por quienes profesan muy diversas y opuestas, aunque razonables, doctrinas comprensivas⁶⁹.

El cuarto hecho general sostiene que “la cultura política de una sociedad democrática que ha funcionado razonablemente bien durante un periodo considerable contiene normalmente, al menos de modo implícito, ciertas ideas fundamentales desde las que es posible desarrollar una concepción política apta para un régimen constitucional”⁷⁰. Parte de estas ideas es la comprensión de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación, el ideal realizable de dicho sistema como sociedad bien ordenada, la consideración de los ciudadanos como libres e iguales, entre otras.

Por último, un quinto hecho general afirma que “muchos de nuestros más importantes juicios políticos que involucran valores políticos básicos se hacen en condiciones tales que resulta altamente improbable que personas plenamente razonables y rigurosas, incluso tras una discusión libre y abierta, puedan ejercer sus facultades

69 Rawls, 58.

70 Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 61.

de razón de tal modo que todos lleguen a la misma conclusión”⁷¹. En mi opinión, este hecho, que se puede denominar el “hecho de un desacuerdo razonable”, está a la base de los demás hechos y explica particularmente el “hecho del pluralismo razonable” y el “hecho de la opresión”. En efecto, en este punto caben preguntas como ¿bajo qué estado de cosas se puede sostener que en una sociedad democrática sus instituciones libres puedan conducir a un pluralismo razonable? ¿qué elementos llevan a pensar que la única forma que tendría un Estado para suprimir dicha diversidad doctrinal razonable sea el uso opresivo del poder? ¿por qué un concienzudo intento de razonar los unos con los otros no puede llevar a un acuerdo razonable?^{72*}.

Para Rawls, son varias las razones que pueden explicar el hecho de un desacuerdo razonable^{73*†}. Sin embargo, entre todas ellas quizá la más acorde con la teoría ideal como punto de partida sea la de que las “fuentes del desacuerdo razonable [lo que el autor denomina “las cargas del juicio”] entre personas también razonables son otros tantos obstáculos para el correcto (y escrupuloso) ejercicio de nuestras

71 Rawls, 63.

72 *Téngase en cuenta que este último hecho del desacuerdo razonable no implica una suerte de escepticismo filosófico en el que las personas razonables no se puedan poner de acuerdo en el juicio político porque no existen valores objetivos sino subjetivos, o porque los juicios sobre valores son solamente opiniones históricamente condicionadas que obedecen a intereses que tienen sus raíces en determinado tiempo y lugar. Como se observa en la segunda parte de este trabajo, el constructivismo político le ofrece a Rawls esa perspectiva desde la cual puede mostrar que las razones sobre valores políticos también gozan de objetividad y que este hecho de un desacuerdo razonable se refiere más que todo a las muchas dificultades para alcanzar un acuerdo que acompañan especialmente a la clase de juicios políticos. Véase Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 64.

73 *†Razones como que la mayoría de las personas hacen suyas las concepciones que promueven sus intereses más egoístas, y como sus intereses son diferentes, también lo hacen sus concepciones. También que los individuos suelen ser poco racionales y no muy brillantes, lo cual, mezclado con errores lógicos, produce opiniones enfrentadas. Véase Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 64.

facultades de razón y juicio en el transcurso ordinario de la vida política”⁷⁴. Algunas de estas fuentes son: a) La evidencia –empírica y científica– de que se dispone sobre un caso puede conflictiva y compleja, lo que la hace difícil de estimar y de evaluar⁷⁵; b) Incluso cuando los ciudadanos estén plenamente de acuerdo sobre las clases de consideraciones que son relevantes para el caso, pueden no coincidir sobre su peso, y llegar así a juicios diferentes⁷⁶; c) Hasta cierto punto, todos los conceptos, y no sólo los conceptos morales y políticos, son vagos y tienen límites imprecisos. Esta indeterminación significa que debe haber una confianza en el juicio y en la interpretación (y en juicios acerca de esta interpretación), admitiendo un abanico de posibilidades (no claramente determinable), dentro del cual las personas razonables puedan diferir⁷⁷; d) El modo en el que la ciudadanía evalúa la evidencia y pondera los valores morales y políticos está moldeado por su experiencia global, por el entero curso de la vida hasta el momento presente; y estas experiencias globales ciertamente difieren. Son experiencias que en una sociedad democrática están marcadas por las múltiples formas en que las personas viven y se desarrollan en ellas: cargos y posiciones diferentes, la múltiple división del trabajo, una variedad considerable de grupos sociales y étnicos, etc. Estas experiencias globales conllevan a que los juicios de los ciudadanos sean divergentes en muchos de los casos que presentan una complejidad significativa⁷⁸; e) Suele haber diferentes clases de consideraciones normativas con su fuerza respectiva a ambos lados de una cuestión, lo que hace difícil una valoración de conjunto⁷⁹.

74 Rawls, 62; Rawls, *Liberalismo político*, 73.

75 Rawls, 73.

76 Rawls, 73.

77 Rawls, 73.

78 Rawls, 73.

79 Rawls, 73.

Como se puede notar, las cargas del juicio explican algunas de las fuentes de las dificultades que surgen para llegar a un acuerdo en cuanto a juicios entre personas razonables. Con ellas, Rawls no niega el papel perjudicial que desempeñan los prejuicios, las predilecciones, los intereses personales y de grupo, la ceguera y la obstinación, en la vida política. Sin embargo, estas cosas, que constituyen fuentes del desacuerdo irrazonable, forman un marcado contraste con aquellas compatibles con la situación en la que todo el mundo es razonable. Este contraste pone en evidencia, por un lado, que aun cuando una doctrina pueda considerarse razonable, es decir, si al interior de sí misma ha logrado refrenar tales asuntos que podrían conducirla a un desacuerdo irrazonable, ello no le da derecho a imponer en una sociedad democrática una adhesión compartida y continuada de su credo. La unidad social debe basarse en la cooperación equitativa de personas que comparten la ciudadanía en pie de igualdad y halla su justificación, para que sea estable y legítima, en el reconocimiento de un pluralismo razonable.

De este aspecto se desprende, una segunda implicación: si se reconoce como un hecho de la cultura política pública de las sociedades democráticas la muy plausible posibilidad de un desacuerdo razonable entre sus ciudadanos racionales y razonables, en condiciones de igualdad y libertad, que profesan distintos credos y hacen parte de diferentes doctrinas comprensivas razonables de índole religiosa, filosófica o moral, el único modo para suprimir esta disputa con el fin de acabar con la diversidad doctrinal tendría que ser el uso opresivo del poder del Estado, con lo cual se atentaría contra la esencia misma de los regímenes democráticos constitucionales. Sería, por consiguiente, un uso ilegítimo del poder del Estado democrático.

Estos dos aspectos del contraste explican los hechos del “pluralismo razonable” y de la “opresión”. Asumen fundamentalmente que las cargas del juicio o fuentes del desacuerdo razonable limitan lo que creen las personas razonables que puede justificarse para los demás, con lo cual, frente a la diversidad doctrinal razonable, revisten primordial importancia para la idea democrática de la tolerancia y, asimismo, frente al principio de legitimidad, sirven de apoyo a la

idea de justificación pública de la «justicia como imparcialidad» con base en la libre razón pública⁸⁰.

Como se observa a continuación, de acuerdo con la tolerancia democrática y el principio de legitimidad del Estado democrático, la justificación de la concepción normativa de la justicia de Rawls, congruente con los hechos generales que describen el contexto cultural político de las sociedades democráticas, pasa por la explicitación de cuatro constructos fundamentales: a) el equilibrio reflexivo, b) la concepción bifurcada de la personalidad moral, c) el consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables y d) la justificación pública mediante el uso libre de la razón pública. La idea central que une estos elementos estriba en que para que la «justicia como imparcialidad» quede justificada públicamente, es decir, para que pueda servir como carta pública en la que los ciudadanos democráticos puedan confiar al momento de orientar sus deliberaciones y de justificar las instituciones y leyes básicas que gobiernan su sociedad, “debe ser aceptable, no sólo para nuestras propias convicciones razonadas, sino también para las de los demás, y ello en todo los niveles de generalidad en un equilibrio reflexivo más o menos amplio y general”⁸¹.

3.1 Equilibrio reflexivo

El primer elemento de justificación es el «equilibrio reflexivo». La finalidad de este constructo se entiende mejor si se observa desde la importancia que tiene, para efectos prácticos de la teoría, describir de manera natural cómo puede una persona hacer uso del recurso de la posición original. Esta descripción implica la posibilidad de que cada cual pueda, en cualquier momento, colocarse en posición original al seguir cierto procedimiento en donde se argumenta a favor de los principios de justicia que se consideran convenientes

80 Véase Rawls, *Liberalismo político*, 75.

81 Rawls, 53

según las restricciones representadas por el «velo de la ignorancia». Sin embargo, como lo destaca Margarita Cepeda, no es suficiente presentar la estrategia de la «posición original» –solución que según Rawls responde adecuadamente al problema de elección racional– como la argumentación necesaria para justificar la «justicia como imparcialidad». Ciertamente, al momento de presentar dicha estrategia puede surgir la pregunta de por qué se deberían aceptar esas condiciones contractuales y no otras “¿Por qué valdrían como justificados principios elegidos en la situación así definida y no en otra situación cualquiera?”⁸².

Lo que en este punto quiere destacar la autora consiste en que para Rawls se hace urgente la tarea de justificar no sólo la elección de los principios de justicia, sino también la situación contractual misma y las condiciones que la caracterizan. Para hacerlo, el autor norteamericano presenta su propuesta contractual como una teoría que concuerda con cierto tipo de «convicciones morales ampliamente compartidas», lo que le da a su vez un carácter contingente debido a que, como el mismo autor lo refiere, “el acuerdo en las convicciones cambia constantemente y varía entre una sociedad, o parte de ella, y otra”⁸³.

Así, pues, el razonamiento tras el «velo de la ignorancia» conduciría a las personas a confrontar las implicaciones prácticas de los principios generales que se proponen con sus «juicios morales ponderados»^{84*} (razonados) logrados con base en dichas convicciones morales ampliamente compartidas. Este proceso es llamado «la

82 Cepeda, “Rawls: entre universalismo y contextualismo”, 94.

83 Rawls, *Teoría de la justicia*, 641.

84 *Para Rawls, “Juicios razonados son aquellos que se emiten en condiciones favorables al ejercicio de nuestras facultades de la razón y de nuestro sentido de la justicia, es decir: en condiciones en las que parecemos tener la capacidad, la oportunidad y el deseo de hacer un juicio fundado; o, al menos, en condiciones en las que no tenemos ningún interés aparente en no hacerlo así, estando ausentes las tentaciones más habituales”. Rawls, *La Justicia como equidad. Una reformulación*, 55.

búsqueda de un equilibrio reflexivo», y es tan importante para la «justicia como imparcialidad» que Rawls llega a considerarlo el punto de referencia de cualquier concepción de la justicia social⁸⁵. Botero describe este proceso del siguiente modo:

Si en el curso de estas confrontaciones se da un conflicto entre alguna implicación, en alguna circunstancia, real o hipotética, de alguno de esos principios generales, y uno de aquellos juicios morales firmes a los cuales uno no estaría dispuesto a renunciar (dando lugar a una situación “inaceptable”), lo que se impone es revisar a fondo o rechazar el principio. Los razonamientos que se realizan en *posición original*, pues, no pretenden conducir a encontrar un fundamento ético absoluto, cualquier cosa que esto quiera decir. Más bien, nos sirven de guía para elegir unos principios que, sometidos a la confrontación mencionada, nos lleven a una situación de *equilibrio reflexivo*, situación en la cual se da la máxima coherencia entre todos nuestros juicios morales, en las circunstancias más diversas⁸⁶.

Según esto, la justificación de la situación contractual de la posición original se logra cuando todos los elementos cuadran unos con otros, cuando se logra un equilibrio entre los principios y las convicciones, esto es, cuando coinciden^{87*}. Si dichos elementos coinciden, entonces las condiciones impuestas en la situación contractual hipotética son las más adecuadas para lograr producir principios de justicia. Dicho de otro modo, el equilibrio es reflexivo porque es el resultado de una

85 Josep Corbí, *Morality, Self- Knowledge and Human Suffering: An Essay on the Loss of Confidence in the World* (New York: Routledge, 2012), 33.

86 Botero, “Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa”, 23.

87 *Esta forma de proceder es característica del talante filosófico analítico del pensamiento de Rawls. Como lo afirma el autor estadounidense en *Teoría de la justicia*, la justificación de una determinada concepción de la justicia se da en la medida en que haya un mutuo apoyo entre las múltiples consideraciones y de que todo se ajuste mutuamente de manera coherente. Véase Rawls, *Teoría de la justicia*, 33.

reflexión tal que aquello que se acepta o niega intuitivamente puede ser aceptado o negado (v.gr. las condiciones de imparcialidad de la posición original) reflexivamente a la luz de la teoría⁸⁸.

Un individuo que se dé cuenta de que disfruta viendo a otras personas en una posición de menor libertad entiende que no tiene derechos de ninguna especie a este goce. El placer que obtiene de las privaciones de los demás es malo en sí mismo: es una satisfacción que exige la violación de un principio con el que estaría de acuerdo en la posición original⁸⁹.

Se puede caracterizar, entonces, este equilibrio reflexivo como la máxima coherencia entre los principios enunciados como normas y los juicios morales ponderados de cada cual, teniendo en cuenta que estos últimos son para Rawls los juicios morales particulares, los cuales adhiere cada individuo de manera espontánea cuando se ve confrontado a una situación concreta, ya sea hipotética o real. Estos juicios morales ponderados son juicios que considera un individuo intuitivamente como «puntos fijos provisionales». Esto significa que son una suerte de referente que le sirve para evaluar las aplicaciones de los principios generales propuestos como fundamento de los juicios a situaciones concretas. Así, como lo muestra Botero, cuando un individuo pronuncia un juicio ante un asunto moral (v.gr. la pena de muerte), al mismo tiempo está requiriendo de un principio general que le sirva de soporte y fundamento a su juicio (el respeto absoluto hacia la vida humana). Este fundamento o razón apela a principios éticos y, a su vez, se reduce a las intuiciones morales del individuo, esto es, al hecho patente de que ciertas situaciones o circunstancias son para los individuos encomiables o indignantes. De este modo, lo que corresponde al equilibrio reflexivo será confrontar ese principio general con los juicios ponderados del individuo relativos a otras situaciones (el suicidio, la eutanasia, el aborto, entre otras)^{90*}.

88 Al respecto, véase Cepeda, “Rawls: entre universalismo y contextualismo”.

89 Rawls, *Teoría de la justicia*, 41-42.

90 *Sobre este aspecto Botero afirma lo siguiente: “Lo que nos importa, entonces, a la hora de enunciar juicios éticos, no es el que podamos establecer

No sobra insistir en el valor práctico que tiene este constructo teórico para la teoría. Como se ha podido apreciar, los juicios que los ciudadanos hacen sobre la justicia son posibles gracias a que tienen la capacidad de ejercer la razón práctica y, además, lo hacen acompañados del sentido moral de la justicia. Para elaborar la «justicia como imparcialidad», cada cual selecciona entre todos sus juicios especialmente aquellos que son ponderados o razonados, los cuales van desde juicios sobre las acciones particulares de los individuos hasta juicios sobre la justicia e injusticia de instituciones políticas y sociales, sin olvidar, por supuesto, las convicciones extremadamente generales como las referidas a las restricciones que deben imponerse a las razones para defender los principios de justicia para la estructura básica (estas restricciones están modeladas mediante la idea de velo de la ignorancia en posición original). Sin duda, estos juicios razonados son susceptibles de entrar en conflicto con los juicios razonados de los demás ciudadanos, razón por la cual se hace necesario precisar la forma en que se puede dar una justificación pública a través de la deliberación. Sin embargo, dado que cada cual tiene una “mente dividida”^{91*}, las implicaciones prácticas de tales juicios ponderados pueden también entrar en conflicto internamente y, antes de justificarlos públicamente ante los demás, deberían poderse arbitrar y armonizar frente a este estado de cosas de inconsistencia personal. Como se observó anteriormente, el equilibrio reflexivo ofrece ese punto de vista desde el cual cada ciudadano busca revisar, avalar, suspender o quizá retirar juicios cuyas implicaciones entren en tan demasiada inconsistencia como para impedir el objetivo práctico de

su pretendida validez por su correspondencia con principios o parámetros que funcionen como fundamento absoluto, sino el que los principios que los soporten les confieran unidad y *coherencia* frente a las más diversas circunstancias” Botero, “Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa”, 27.

- 91 *Frente a esto, Rawls señala que quienes suponen que sus juicios son siempre consistentes, generalmente o son irreflexivos o son dogmáticos, lo cual explica que existan ideólogos o fanáticos. Véase Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 56.

alcanzar un acuerdo razonable en cuestiones de justicia política. Así, en la medida en que los juicios ponderados sobre justicia política que cada cual hace sean más consistentes entre sí, habrá más posibilidades de alcanzar un acuerdo razonable con los de los demás⁹².

Con todo, es preciso mostrar que dicho equilibrio reflexivo puede darse de diferentes formas. Basta con imaginar a una persona a la que se le presenta una concepción de la justicia política que comporta un número muy pequeño de revisiones de sus juicios iniciales. Si la persona adopta esta concepción y sus juicios, además, armonizan con ella, se puede decir que está en «equilibrio reflexivo estricto». Este equilibrio se caracteriza básicamente porque a pesar de que armonizan sus convicciones generales, los principios y sus juicios particulares ponderados, esto se da respecto de una sola concepción que se le presenta como la más adecuada sin tomar en consideración alguna otra concepción alternativa de la justicia. De allí que, para Rawls, deba sugerirse la posibilidad de una clase de «equilibrio reflexivo amplio» que es alcanzado cuando no sólo convicciones generales, principios y juicios particulares armonizan, sino que, además, esta coherencia está precedida por una profunda reflexión sobre el alcance, la fortaleza de los argumentos y el cambio de perspectiva que puede sugerir la consideración de las concepciones alternativas de la justicia.

Ahora bien, en una sociedad democrática bien ordenada se presupone que cada ciudadano ha alcanzado un equilibrio reflexivo amplio y no solamente estricto. Si se tiene en cuenta que esta clase de equilibrio reflexivo está acompañada por la aquiescencia que pueda obtener la concepción política de la justicia que finalmente suscriben los ciudadanos desde sus propias doctrinas comprensivas, este equilibrio, es además, «general»: implica que cada cual defiende la misma concepción de la justicia en sus propios juicios ponderados. De este modo, un «equilibrio reflexivo pleno» (amplio y general) permite que la «justicia como imparcialidad» se convierta

92 Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 55-58.

en una base pública de justificación que todos los ciudadanos racionales y razonables pueden respaldar desde dentro de sus doctrinas comprensivas, y desde la cual pueden arbitrar las exigencias que tendrían unos con otros frente a las principales instituciones de la estructura básica en materia de justicia política⁹³.

Sin duda, como se observó anteriormente, esta condición de justificación puede resultar problemática toda vez que se reconoce como una característica permanente del contexto cultural-político de las sociedades democráticas las profundas divisiones de sus ciudadanos en cuanto a sus visiones comprensivas religiosas, filosóficas o morales, estado de cosas que se enmarca en muy complejos conflictos valorativos sobre lo que sería justo socialmente hablando. A esta clase de conflictos se le suma el hecho de que en la mayoría de los casos, las doctrinas comprensivas desarrolladas tienen a su modo una forma de razonabilidad que puede resultar incongruente con la forma de razonabilidad de las demás doctrinas. Esto convierte a la diversidad de doctrinas de las sociedades democráticas en un pluralismo razonable que solamente podría ser suprimido, de querer eliminar la diversidad, con el uso opresivo del poder del Estado.

He aquí el gran problema que la teoría política de John Rawls debe afrontar: para que la «justicia como imparcialidad» quede justificada, debe demostrar de qué modo es posible su concepción como base pública de justificación en una sociedad que se caracteriza precisamente por este pluralismo de visiones comprensivas razonables encontradas de las que surgen conflictos valorativos muy complicados de dirimir. De otro modo, al no poder explicar el carácter vinculante de los principios de la justicia de un modo adecuado y congruente con el pluralismo razonable, la teoría normativa de Rawls terminaría siendo condenada a la futilidad y, como lo expresa Delfín Ignacio Grueso⁹⁴, sin la esperanza de que

93 Rawls, 55-58.

94 Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 15.

pueda fungir como vía para dirimir los conflictos valorativos de los ciudadanos en cuanto a las nociones de justicia y orden social, “su teoría de la justicia no pasaría de ser un pasatiempo intelectual sin implicaciones prácticas”.

3.2 Concepción rawlsiana de la personalidad moral

Para responder ante semejante problema, Rawls da un primer paso que tiene que ver con la comprensión de un concepto de «persona moral»^{95*} que caracterice los poderes morales de la ciudadanía y su representación de una manera tan neutral, como para que pueda ser aceptada por las diversas posiciones interpretativas que hacen parte de las diferentes doctrinas comprensivas razonables. Esta intención hace parte más propiamente de los escritos posteriores a *Teoría de la justicia* y obedece a los cambios que tuvo que dar la «justicia como imparcialidad» con el objeto de responder adecuadamente a su pretensión de contextualización en el marco de una cultura política democrática. En gran medida estos cambios llevaron a una interpretación de la persona moral congenial con el hecho de un pluralismo razonable –que asuma las cargas del juicio de valor como fuentes del desacuerdo razonable– interpretación en la que, pese a su herencia kantiana, conceptos como el de autonomía y libertad de los ciudadanos debieran matizarse, reduciendo su alcance, para efectos de una concepción política de la justicia que pretende ganarse el apoyo de las distintas doctrinas comprensivas razonables que profesan los ciudadanos, a un espectro normativo meramente político.

Esto se puede apreciar en la postura que toma el autor estadounidense frente a cuestiones básicas e históricas de la epistemología moral como ¿es el conocimiento o la toma de conciencia de cómo se debe actuar directamente accesible sólo a algunos (v.gr el Clero), o es accesible a toda persona que sea normalmente razonable y

95 *Esta concepción es normativa; difiere de una explicación de la naturaleza humana derivada de las ciencias naturales o de la sociología. Véase Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 42.

consciente? ¿será que el orden moral que es necesario para la humanidad deriva de una fuente externa (v.gr de un orden de valores que existen en el intelecto de Dios), o surge de alguna forma de la naturaleza humana misma (ya sea de la razón, del sentimiento o de la unión de ambos), además de su convivencia en sociedad? ¿una persona debe dejarse persuadir o que se le obligue a conformarse a los requisitos de sus deberes y obligaciones por alguna motivación externa, por ejemplo, por las sanciones divinas o por las del Estado, o está de tal manera constituida que tiene en su naturaleza misma suficientes motivos que le inducen a actuar como debería hacerlo, sin necesidad de amenazas provenientes del exterior?⁹⁶ En efecto, para Rawls la «justicia como imparcialidad» no adopta ante estas preguntas una posición general sino que permite que los diferentes puntos de vista comprensivos las contesten a su manera, y, con todo, afirma la segunda opción en cada caso respecto a la concepción política de la justicia que preconiza un régimen constitucional democrático.

Que esto sea posible significa, que en la base se encuentra una concepción de libertad y de igualdad bien particular. Congruente con la tradición del pensamiento democrático, los ciudadanos son libres e iguales en virtud de dos poderes morales, a saber, la «capacidad de tener un sentido de la justicia» y la «capacidad de adoptar una concepción del bien». Aquel se puede concebir como “la capacidad de entender, aplicar y actuar según la concepción pública de la justicia que caracteriza a los términos justos de la cooperación social”⁹⁷. Éste, como la capacidad de “conformar, examinar y buscar racionalmente una concepción de una ventaja o bien racional propio”⁹⁸. El hecho de que cada ciudadano posea cuando menos en el grado mínimo necesario estos dos poderes morales para ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad es lo que sienta las bases de la igualdad.

96 Grueso, 20.

97 Grueso, 42-43.

98 Grueso, 42-43.

Por otro lado, que cada cual pueda adoptar, revisar o migrar de una doctrina comprensiva a otra en el marco de un sistema de cooperación razonablemente justo, sugiere que los ciudadanos gozan de libertad.

Respecto a la capacidad de tener un sentido de la justicia, poder moral que es definido por lo razonable, cabe precisar dos aspectos: un ciudadano ha desarrollado su razonabilidad cuando a) está comprometido a “proponer términos justos de cooperación y a cumplir con ellos, siempre y cuando los demás también lo hagan”; y, b) tiene “la disposición para reconocer la *carga del juicio* y aceptar sus consecuencias en la aplicación de la razón pública cuando se dirige al ejercicio legítimo del poder político en un régimen constitucional”[cursivas mías]⁹⁹. Como se señaló anteriormente, asumir las consecuencias de las fuentes del desacuerdo razonable no sólo da cuenta del contextualismo de la teoría normativa de Rawls cuando esboza la personalidad moral de los ciudadanos, sino que, además, le permite sentar las bases para ofrecer una respuesta adecuada al problema de la estabilidad congenial con el hecho del pluralismo razonable. Para Rawls, la razonabilidad constituye una virtud social esencial de una teoría normativa de la justicia para un régimen constitucional democrático, ya que las personas que comparten esta cualidad se dan cuenta de que las cargas del juicio de valor establecen límites a lo que cabe ser justificado como razonable ante los demás ciudadanos. Se suscribe, por tanto, una suerte de libertad de conciencia y de pensamiento que, basada en el principio democrático de tolerancia, conlleva a entender lo irrazonable que resultaría utilizar el poder político, en caso de tenerlo o de compartirlo con otros, para reprimir puntos de vista comprensivos que son razonables¹⁰⁰.

99 Grueso, 72.

100 Grueso, 78. Piénsese, por ejemplo, en el caso de personas que se considerarían parte de doctrinas comprensivas razonables como podrían ser algunas variantes bien articuladas del utilitarismo o del liberalismo comprensivo de Kant o de Mill. Estas son doctrinas comprensivas razonables que podrían coincidir en cuanto al concepto de justicia social, pero no así en cuanto a su concepción o interpretación. Tales interpretaciones pueden ser consistentes

Ahora bien, en relación con la libertad, ésta puede comprenderse en tres sentidos. Primero, “los ciudadanos son libres en la medida en que se conciben a sí mismos y unos a otros como poseedores de la capacidad moral para tener una concepción del bien”¹⁰¹. Esto implica que ninguna persona se encuentra atada a una concepción particular del bien o una doctrina comprensiva religiosa o moral/filosófica que profese en un momento dado. Pueden migrar de una a otra o considerar si se identifican o no con el esquema de fines últimos que puedan ofrecerle. La intuición básica consiste en que en una sociedad democrática de «justicia como imparcialidad», la identidad pública o institucional de los ciudadanos no se debe ver afectada por el cambio que estos pueden tener respecto de sus fines últimos, su credo o doctrina religiosa. En general, los ciudadanos gozan de los mismos derechos básicos que antes, pues tales derechos perviven con independencia del reconocimiento que se daría, como por ejemplo en el caso sociedades organizadas con base en una religión (muchos son los ejemplos en la historia), en virtud de la afiliación o posición social que tenga un individuo en una iglesia particular con influencia política declarada.

Un segundo sentido es cuando los ciudadanos “se consideran a sí mismos fuentes autoautenticables de reclamaciones válidas. Es decir, que se consideran con todo el derecho a hacer reclamaciones y plantear exigencias acerca de sus instituciones, con miras a hacer valer sus concepciones de bien (siempre y cuando estas concepciones

con la manera en que expresan su razonabilidad y aun así no coincidir. Esto hace parte de las implicaciones de las cargas del juicio de valor como fuentes del desacuerdo razonable. Al mismo tiempo, el conflicto de interpretaciones muestra lo poco estable que resultaría para un régimen constitucional democrático intentar dirimir el conflicto, si por esta acción se entiende la supresión de la diversidad de doctrinas razonables, a la base de sanciones del Estado. De hecho, porque, consecuente con el liberalismo de Kant y de Mill, es irrazonable y paradójico pensar que las sanciones del poder del Estado se puedan utilizar. cf. Grueso, 58.

101 Grueso, 51.

no se salgan de los márgenes permitidos por la concepción pública de la justicia)”¹⁰². En contraposición con la esclavitud, una sociedad democrática concibe a sus ciudadanos como seres humanos social y políticamente vivos, cuya justificación de reclamaciones no reside en otros, como otrora fuera en el caso de los esclavos con sus dueños, sino en ellos mismos como personas libres en virtud de sus poderes morales.

Por último, un tercer sentido en el que los ciudadanos se conciben como personas libres “consiste en que se consideran capaces de asumir la responsabilidad de sus fines, y esto afecta la manera en que se valoran sus diversos reclamos”¹⁰³. Asumir la responsabilidad de sus fines tiene que ver con el hecho de que cada ciudadano, en el marco de un sistema de cooperación bien ordenado, es capaz de ajustar sus metas y aspiraciones a la luz de lo que puede esperar razonablemente. Esto abre la posibilidad de comprender cómo el peso de las reclamaciones de los ciudadanos no reside en la fuerza e intensidad psicológica de sus anhelos y aspiraciones, sino en lo que pueden razonablemente esperar como recompensa por lo que puedan razonablemente contribuir en la cooperación social.

Cada ciudadano pueda pensar que es libre en estos tres aspectos significa en el fondo que tiene la «autonomía» de definir “lo que quiere ser”. Según esto, como lo señala Ángela Uribe, “el concepto de identidad en Rawls deriva directamente de su definición de autonomía”¹⁰⁴ y no, quizá, de los compromisos que se tienen con

102 Grueso, 54.

103 Grueso, 55.

104 Ángela Uribe Botero, “El caso U’wa: un conflicto en torno al mal radical,” en *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea*, ed. Juan José Botero (Bogotá, D.C: Unibiblos, 2005), 129. Rawls distingue en *Liberalismo Político* (cf. §5-§6) entre «autonomía racional» (artificial, no política) y «autonomía plena (política, no ética)». Si bien los dos tipos de autonomía se derivan de la capacidad que tienen las personas para percibirse como ciudadanos libres (en cuanto a 1. su capacidad moral para formar, revisar y aspirar

determinada doctrina comprensiva. Justamente, hace parte de la autonomía de los ciudadanos la libertad de dejarse guiar por el esquema de fines últimos que hayan escogido o de cambiarlos. Y si bien, estos compromisos (políticos y no políticos) contribuyen a dar forma al modo de vida de las personas, lo anterior no quiere decir que no se puedan revisar o cambiar, o que con su trasmutación se pierda la identidad personal o pública.

En este sentido, Rawls, en una nota al pie de página, sugiere que dado lo problemático que resulta para la filosofía el concepto de «identidad», probablemente hubiese sido mejor utilizar la expresión “nuestra concepción de nosotros mismos”, o “la clase de persona que deseamos ser”¹⁰⁵. Estas expresiones dan cuenta de la clase de identidad a la que se refiere la postura liberal del autor, en contraposición a la acepción que parece representar la perspectiva comunitarista. Trayendo a colación el importante estudio de Luís Villoro¹⁰⁶, Ángela Uribe señala que la forma de entender la identidad y la autonomía

racionalmente a una concepción del bien; 2. como fuentes autolegitimadoras de reclamos y demandas válidas; y 3. La capacidad de asumir la responsabilidad de sus fines), en este punto se hace alusión al segundo tipo de autonomía. La «autonomía racional» es nada más un aspecto de la libertad que lleva a mentar las partes como personas artificiales que se idean para que habiten en la posición original, es decir, como un recurso de representación. De ahí que Rawls le conceda el calificativo de “artificial” para designar algo que es caracterizado como artificio de la razón. En contraste, la «autonomía plena» es un valor político, no ético, que se realiza en la vida pública afirmando los principios políticos de la justicia, ejerciendo las protecciones de los derechos y libertades básicos, participando en los asuntos públicos de la sociedad y compartiendo la autodeterminación colectiva a través del tiempo. Rawls hace una precisión bastante importante cuando afirma que la autonomía plena de la vida política se distingue de los valores éticos de la autonomía y de la individualidad, que pueden aplicarse a toda la vida. Así, la «justicia como imparcialidad» afirma la autonomía política para todos, pero deja que el peso de la autonomía ética lo decidan los ciudadanos por separado a la luz de sus doctrinas comprensivas. cf. Rawls, *Liberalismo político*, 91.

105 Rawls, *Liberalismo político*, 53.

106 Véase Luís Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas* (México: Paidós, 1998).

constituyen uno de los principales puntos de debate entre liberales y comunitaristas. Para éstos, la identidad está asociada con la noción de «singularidad». Según esta postura, lo que una persona o un pueblo hacen para buscar su identidad es recurrir a ciertas notas duraderas como el territorio, la lengua, la historia y las instituciones sociales, con las que en principio pueda reconocerse frente a los demás. De este modo, la respuesta a la cuestión por la identidad se logra acudiendo a una serie de rasgos y características que salen a relucir con la pregunta ¿de dónde vengo? ¿de dónde venimos? Así, en términos generales, “desde la perspectiva comunitarista, aquello que da forma, en primera instancia, a la identidad es una serie de características que se relacionan con el contexto cultural e histórico del cual se procede”¹⁰⁷.

Para los liberales, en cambio, el ángulo dialéctico histórico en el que se ubica al sujeto en la búsqueda por su identidad está ya no tanto en el pasado y en el contexto (tradición, historia, costumbres), cuanto sí, de manera prospectiva, en sus proyectos futuros. Como lo sugiere Ángela Uribe, la acepción del término identidad en este caso está asociada más con la noción de «autenticidad» que de singularidad, en donde:

Ser auténtico es poder manifestar en los propios proyectos la serie de necesidades y deseos que se tienen. Lo que se sabe de sí mismo, cuando “identidad” se define en términos de “autenticidad”, no es tanto el resultado de la reproducción imaginada de una serie de rasgos distintivos, como el resultado de un proyecto. La pregunta “¿Quién soy?”, así,[...] remite más claramente a “¿Quién quiero ser?” que a “¿De dónde vengo?” Si he (hemos) de saber quién soy (quienes somos), me (nos) corresponde, en primer lugar, juzgar mi historia (nuestra historia), a partir de eso que quiero (queremos) ser.¹⁰⁸

107 Uribe Botero, “El caso U’wa: un conflicto en torno al mal radical”, 128.

108 Uribe Botero, 128.

De allí que la noción de identidad en Rawls, como pensador liberal, derive de la noción de autonomía definida como la capacidad de ser libre en los tres sentidos arriba citados. La pregunta por “quién se quiere ser”, conduce a localizar la identidad del ciudadano en un plano en el cual los sujetos tienen la libertad de orientar sus compromisos y vinculaciones con lo que razonablemente desean para sí, sin que dicha autonomía y los cambios que puedan surgir como consecuencia de su ejercicio afecten tal identidad.

Sin embargo, lo dicho hasta acá no implica que la noción liberal de identidad conlleve a desvincular al individuo de la afectación que para sí trae su propia historia. En verdad, que la persona moral goce de la autonomía para orientar aquello que constituye su identidad sugiere que la autocomprensión de lo que es (o lo que quiere ser) tenga lugar sobre la base de la aceptación de que la historia cambia y, con ello, de que las personas son tanto sujetos (porque poseen autonomía) como objetos de dicho cambio. Para Ángela Uribe, de la manera como se asuma este carácter de objetos de la historia, depende en gran medida la autenticidad o inautenticidad de vida de cada cual. Desde esta perspectiva, una persona podría verse como víctima del curso de la historia y resistirse a su devenir o, de otro modo, asumir una identidad inauténtica. En este caso, la relación entre necesidades y proyectos es inconsistente. En contraste, para procurar una identidad auténtica, Rawls no sólo intenta demostrar que la personalidad moral de los ciudadanos en una sociedad democrática bien ordenada es consistente con esta idea de la identidad como producto del ejercicio de la autonomía, sino que, además, aspira a probar de qué modo los principios de la justicia logran adecuar la sociedad de tal suerte que permita a sus ciudadanos perseguir los proyectos que mejor respondan a sus necesidades, por ejemplo, mediante una distribución equitativamente justa de los bienes sociales primarios.

Una concepción de la «identidad» como «autenticidad» resulta necesaria para un proyecto como el desarrollado en *Liberalismo político*. Si la identidad estuviera exclusivamente determinada por la tradición, el territorio, la historia, la lengua o las costumbres,

sería muy difícil hacer coincidir en consenso las diferentes doctrinas razonables que pueden aparecer y desarrollarse en una sociedad democrática multicultural. Asuntos como la definición de bienes primarios o la superioridad de valores políticos sobre otro tipo de valores, se verían afectados dada la referencia que tendrían los ciudadanos respecto de lo que constituye culturalmente el bien a perseguir, en este caso, aquello que los identifica y que habría que preservar. De ahí que la propuesta de Rawls sea ampliamente liberal: transmite la idea de que al ser la identidad algo que se construye proyectivamente sobre la base de los deseos y necesidades, permite la convivencia de los ciudadanos que profesan diferentes y hasta antagónicas doctrinas razonables, dado que la suscripción a una determinada doctrina comprensiva no es fija ni tiene una incidencia fundamental en la vida política de la persona. En otras palabras, para que haya acuerdo se necesita el reconocimiento del otro como una parte que goza de la igualdad y la legitimidad para hacer reclamaciones y responsabilizarse de ellas. Si la identidad del ciudadano se concibe como el resultado de la reproducción imaginada de rasgos distintivos por referencia a la cultura, la lengua o el territorio, si responde a la pregunta ¿de dónde se viene? más que a la cuestión sobre ¿qué se quiere ser?, la distancia entre las diferentes concepciones del mundo enfrentadas puede resultar insalvable^{109*}.

Sin duda esta afirmación resulta muy cuestionable. Como se indicó arriba, parece claro que la estrecha relación entre los términos «autonomía» e «identidad» ubican a *Liberalismo Político* dentro del enfoque liberal según el cual “quien responde a la pregunta por su identidad aparece situado, en primera instancia, en el futuro (...)”¹¹⁰. ¿Será que este aspecto sobre la identidad en la «justicia como imparcialidad» no mantiene un compromiso tan amplio y grande con la tradición liberal como para que, como lo señala Margarita

109 *En mi opinión, Rawls responde a esta dificultad pero, como se observa más adelante en los próximos capítulos, dicha respuesta resulta insuficiente.

110 Uribe Botero, “El caso U’wa: un conflicto en torno al mal radical”, 130.

Cepeda¹¹¹, constituya un impedimento a la hora de servir como el foco que puede iluminar un consenso entrecruzado entre doctrinas comprensivas razonables, luego la imposibilidad de un acuerdo justo entre concepciones del mundo enfrentadas se vuelve, a pesar de los presupuestos de una democracia constitucional, muy real?

John Rawls responde en parte a esta cuestión cuando muestra de qué modo es posible el liberalismo político. Hay dos tradiciones en filosofía política sobre concepciones de justicia que podrían sugerir la forma en que una democracia constitucional debería asumir el hecho de un pluralismo doctrinal y cultural. De un lado están aquellas tradiciones que permiten una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, aunque opuestas entre sí y cada una con su propia concepción del bien. De otro, aquellas que sostienen que no existe sino una sola concepción válida de bien, la cual debe ser reconocida por todos los ciudadanos plenamente razonables y racionales^{112*}. Según esta última concepción, “las instituciones son justificables en la medida en que promueven efectivamente este bien”, y, por consiguiente, el trabajo de la filosofía política consistirá en determinar su naturaleza y su contenido.

En contraste con este enfoque clásico de la filosofía política, la tradición liberal arguye ante la cuestión abierta sobre qué concepción de vida buena deber regir la vida política, que “ninguna doctrina comprensiva es apropiada, como concepción política, para un régimen constitucional”. En efecto, como Rawls lo expone, la relación política en un régimen constitucional está caracterizada porque el poder político –que es siempre coercitivo y está respaldado por la utilización de las sanciones por parte del gobierno– es, en última instancia, el poder del público, es decir, de los ciudadanos libres e iguales que mediante el uso de su razón pública actúan como cuerpo colectivo. Este poder se ejerce apropiadamente cuando se encuentra

111 Véase Cepeda, “Rawls: entre universalismo y contextualismo”.

112 *De este lado quedan por ejemplo las ideas de Platón, Aristóteles y la tradición cristiana representada por Tomás de Aquino.

en concordancia con una Constitución “cuyos principios esenciales todos los ciudadanos libres e iguales pueden razonablemente suscribir a la luz de principios e ideales aceptables para su razón humana común”¹¹³.

Lo importante a resaltar, es que si bien Rawls adopta un punto de vista liberal para mostrar de qué modo pueden convivir doctrinas razonables antagónicas en el marco de una democracia constitucional, dicha perspectiva está limitada al ámbito de los valores políticos. De lo contrario, ninguna diferencia habría entre la pretensión que podrían tener algunas doctrinas filosóficas, religiosas o morales de hacer valer mediante las sanciones del poder del Estado su concepción particular de vida buena como justificable para todos los ciudadanos, y la idea de una sociedad bien ordenada regida por una concepción de la justicia que forzara a todos los ciudadanos a actuar en las diferentes dimensiones de la vida según sus principios liberales.

El liberalismo político trasmite la idea de que bajo los presupuestos de una democracia constitucional, ninguna doctrina omnicomprendensiva razonable puede establecer la clase de bien que debe ordenar una sociedad. Si se observa la concordancia que parece tener esta asunción con la idea de la personalidad moral bifurcada, cabe sugerir que la identidad de los ciudadanos se comprendería, entonces, como un péndulo sin eje fijo que puede oscilar entre los valores políticos y no políticos en un dado caso, y cuyo eje podría migrar de una doctrina a otra en virtud de su libertad y autonomía. Además, debido a que para Rawls el liberalismo político es posible gracias a que los “valores de lo político son valores muy altos y, por lo tanto, no fácilmente superables”¹¹⁴, la autonomía plena de los ciudadanos de donde deriva su identidad, al ser un valor político, no entraría en disyunción con aquellas formas de identidad cuyo arraigo se

113 Rawls, *Liberalismo político*, 140.

114 Rawls, 141.

establece por referencia a los rasgos que caracterizan las diferentes concepciones del mundo que podrían estar en contraposición con la posición liberal. Así, al limitar la identidad de los ciudadanos al ámbito de valores políticos, y al reconocer sus dos poderes morales (la racionalidad y la razonabilidad), Rawls parece dar respuesta al problema sobre cómo conciliar la personalidad moral de los ciudadanos en la «justicia como imparcialidad» con las otras concepciones de justicia que involucrarían valores no políticos en su comprensión de la vida pública: la identidad de los ciudadanos en la «justicia como imparcialidad» permite, gracias a sus dos poderes morales, afirmar la propia concepción de vida buena y al mismo tiempo, como se observó anteriormente con las cargas del juicio, sostener que no sería razonable utilizar el poder del Estado para que todos la acaten.

3.3 Consenso traslapado

La teoría normativa de Rawls aún precisa de otro recurso que muestre de qué modo, aunado con esta concepción de la persona, la idea de una sociedad bien ordenada puede cobrar mayor realismo al concebirse unida y estable, sin que ello implique una relativa homogeneidad caracterizada por un consenso general de sus ciudadanos sobre lo que constituye la vida buena o la anuencia a un punto de vista comprensivo razonable que soslaye los demás. Este recurso o nuevo aspecto de la justificación es lo que el autor estadounidense denomina “consenso traslapado”. Su creencia básica consiste en que para que una sociedad democrática sea bien ordenada, unida y estable, su concepción política de la justicia debe estar configurada de tal forma que sus elementos imparciales tengan la posibilidad de ganarse el apoyo y la lealtad de las diferentes doctrinas razonables religiosas, filosóficas y morales, gracias a que sus presupuestos resultan coherentes en un equilibrio reflexivo pleno con las convicciones razonadas y objetivas de los ciudadanos que suelen estar atraídos por dichas doctrinas.

Este tipo de consenso es «traslapado» porque, conforme con el hecho del desacuerdo razonable, la anuencia sobre la concepción

política de la justicia no se da tras el litigio directo entre los ciudadanos partidarios de tales concepciones comprensivas ni constituye un compromiso impuesto por las circunstancias, sino que surge una vez que cada miembro integrante de la sociedad puede suscribir dicha concepción política desde el interior de su propia doctrina comprensiva razonable luego de la detenida y cuidadosa reflexión en un proceso de ajuste que tiende a hacerse más fuerte y estable con el tiempo^{115*}. Según esto, el traslape consiste en que los ciudadanos pueden afirmar la misma concepción política de la justicia, aunque no lo hagan por idénticas razones en todo momento, elaborando, por así decirlo, su propio consenso que coincide en cuanto a profundidad, amplitud y especificidad con otros consensos que se elaboran desde el interior de otras doctrinas comprensivas razonables¹¹⁶. Además, la especificidad de este consenso, el foco o área del traslape, es una concepción política de la justicia de carácter liberal –como la «justicia como imparcialidad»– concebida como un marco de referencia que sirve de guía para la deliberación y la reflexión que permite llegar a acuerdos políticos, por lo menos en lo que concierne a elementos constitucionales esenciales y de justicia básica^{117*†}. De

115 *Esto, como se observa más adelante, lleva a pensar que más que ofrecer preceptos normativos sobre el deber ser y hacer de la sociedad, la teoría normativa de Rawls está pensada realmente como un mecanismo de clarificación y autoclarificación que permite examinar y evaluar opciones a la luz de las profundas convicciones de los ciudadanos sobre los valores políticos de las democracias contemporáneas pluralistas que se encuentran en su cultura política pública.

116 Véase Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 59.

117 *†Rawls parece dejar abierta la posibilidad, según él, “más realista y de más factible realización”, de que el foco del consenso traslapado sea una suerte de concepciones liberales que varían dentro de un espectro más o menos estrecho. En tanto más estrecho dicho espectro, más específico es el consenso. Realmente, esta suposición parte de la especulación sobre la gama de puntos de vista que pueden elaborarse plausiblemente a partir de ideas fundamentales de la sociedad y de la persona que se encuentran en la cultura política pública de un régimen constitucional democrático: “la justicia como imparcialidad funciona a partir de las ideas fundamentales de la sociedad

este modo, si de acuerdo con tales elementos la concepción política de la justicia es tal que el pluralismo razonable no es óbice para su aceptación por cuenta de los ciudadanos en condiciones de libertad e igualdad, sino que, por el contrario, sirve para justificarla como la concepción normativa más apropiada para una sociedad democrática cuya naturaleza es pluralista, entonces, resulta factible concebir la «justicia como imparcialidad» como un punto de vista amplia y profundamente compartido que puede fungir como base pública de justificación.

Que el consenso traslapado sea «amplio» significa que va más allá de aquellos principios políticos que instituyen los procedimientos democráticos para incluir principios que abarcan toda la estructura básica (la constitución y las principales disposiciones económicas). Incluye, por tanto, derechos sustantivos como la libertad de conciencia, la libertad de pensamiento, la oportunidad equitativa y principios que exigen la satisfacción de ciertas necesidades básicas. Ahora bien, que sea «profundo» quiere decir que el área de traslape contiene principios e ideales de una concepción política de la justicia que utiliza para su formulación ideas fundamentales de la sociedad y de la persona arraigadas en la cultura política pública de los regímenes constitucionales democráticos.

Ahora bien, téngase en cuenta que lo que Rawls proyecta es un consenso entre doctrinas comprensivas razonables y no entre cualquier tipo de doctrinas. Como se analizó anteriormente, esto sugiere una importante distinción entre un «pluralismo simple» y un «pluralismo razonable». También, que la forma en que se concibe la relación entre la concepción política de la justicia con las doctrinas comprensivas en dicho consenso es a la manera de “un

considerada un sistema justo de cooperación, junto con la concepción de la persona como ciudadanos libre e igual. Estas ideas se consideran centrales en el ideal democrático. ¿Existen otras ideas igualmente centrales y, de existir, darían lugar a ideales y principios muy diferentes de los de la justicia como imparcialidad?”. Rawls, *Liberalismo político*, 163-166.

módulo, una parte constituyente esencial, que de diversas maneras puede caber en varias doctrinas comprensivas razonables de las que puede obtener su apoyo, doctrinas que son durables en la sociedad regulada por dicha concepción política”¹¹⁸. Esto conlleva a asegurar que la presentación de la «justicia como imparcialidad» deba darse, hasta donde es posible, como «un punto de vista independiente», libre, de cualquier doctrina filosófica, religiosa o moral, y que sus presupuestos epistemológicos o metafísicos no deban ir más allá de lo que la misma concepción política requiere en sí misma.

Esta relación de independencia, pero al mismo tiempo de ajuste y reajuste con el pluralismo razonable, puede apreciarse con mayor claridad en el ejemplo de consenso traslapado que ofrece el autor. Cito en extenso:

[Un modelo de consenso traslapado] Contiene tres puntos de vista: uno de ellos afirma la concepción política porque su doctrina religiosa y su explicación de la fe libremente profesada conducen a un principio de tolerancia y minan las libertades fundamentales de un régimen constitucional; mientras que el segundo punto de vista afirma la concepción política sobre la base de una doctrina comprensiva, moral y liberal, como la de Kant o la de Mill. Sin embargo, el tercer punto de vista no está sistemáticamente unificado: además de los valores políticos formulados por una libre concepción política de la justicia, incluye una vasta familia de valores no políticos. Es éste un punto de vista pluralista, podemos decir, ya que cada subparte de esta familia tiene su propia explicación basada en ideas obtenidas de ella, dejando que todos los valores se equilibren uno al otro, ya sea en grupos o singularmente, en determinadas clases de casos.

En este caso modelo, supondremos que la doctrina religiosa y los liberalismos de Kant y de Mill son generales y comprensivos. El tercer punto de vista es sólo parcialmente comprensivo, pero sostiene, como parte del liberalismo político, que en circunstancias

118 Rawls, *Liberalismo político*, 146.

razonablemente favorables que hagan posible la democracia los valores políticos prevalecen normalmente sobre cualesquiera valores no políticos que entren en conflicto con los valores políticos. Los dos puntos de vista anteriores coinciden con el tercero a este respecto, y así todos los puntos de vista redundan más o menos en los mismos juicios de índole política y se traslapan en la concepción política.¹¹⁹

Sin duda, este tipo de consenso puede suscitar varias inquietudes. Una de ellas se refiere a su amplitud y profundidad. Bien se podría objetar, *verbi gratia*, que el consenso traslapado no constituye más que un *modus vivendi*, si por éste se entiende un consenso social superfluo fundamentado en intereses particulares o exclusivos de un grupo, o en el resultado del forcejeo político. El significado de la expresión *modus vivendi* puede ilustrarlo un tratado entre dos Estados cuyos intereses nacionales los empujan a la confrontación. Según Rawls, es de la sabiduría y prudencia de quienes negocien el tratado intentar garantizar que su redacción se dé de tal modo que sea de conocimiento público que a ninguno de los dos Estados le conviene violarlo. Con todo, ya que cada Estado está dispuesto a perseguir su interés a costas del otro, dicho tratado puede verse alterado si cambian también las condiciones y circunstancias. En este sentido, la pretendida unidad social no sería más que una apariencia y su equilibrio muy inestable ya que dependería de las circunstancias particulares supeditadas al manejo y la distribución del poder político^{120*}.

119 Rawls, 147.

120 *Este sería el caso de un hipotético consenso sobre la tolerancia religiosa entre el punto de vista católico y el protestante del siglo XVI. Como Rawls lo expone, en aquel tiempo ambas fes sostenían el deber del gobernante de defender la verdadera religión y reprimir la propagación de la herejía y de las doctrinas falsas. Si se hubiera dado un consenso sobre la tolerancia religiosa, tal consenso habría sido un mero *modus vivendi*, pues si alguna de estas fes llegaba a ser dominante, si por alguna razón las condiciones que mantienen un equilibrio del poder se alteraran, el principio de tolerancia ya no se acataría. Faltaría, como tal, la estabilidad respecto a la distribución del poder. Véase Rawls, *Liberalismo político*, 150.

Para contrarrestar esta objeción, Rawls muestra que el caso modelo de consenso traslapado mantiene tres aspectos esenciales que lo hacen distar de un consenso como un simple *modus vivendi*. El primero tiene que ver con que el objeto del consenso, es decir, la concepción política de la justicia, es en sí misma una «concepción moral». El segundo, con que está cimentado sobre «fundamentos morales» que incluyen concepciones de la sociedad y de los ciudadanos, como personas morales, así como principios de justicia cuya explicitación tiene en cuenta virtudes políticas en las que se encarnan dichos principios respecto al carácter humano y la vida pública. Y, el tercero, con la «estabilidad» de dicho consenso respecto a los cambios que se puedan dar en la distribución del poder entre los puntos de vista. En pocas palabras, la estabilidad está garantizada no porque los que suscriben la concepción política de la justicia lo hagan basados en la suerte de los compromisos que suscita un tratado, sino porque se valen de elementos filosóficos, religiosos o morales que les da su punto de vista comprensivo para elaborar *su consenso* a partir de su propia perspectiva. Con todo, el hecho de que los ciudadanos adhieran a la misma concepción política basada en los principios de justicia, aunque por razones distintas, no convierte su suscripción en algo menos religioso, menos filosófico o menos moral, según sea cada caso, debido a que los fundamentos sinceramente profesados determinan la naturaleza de su afirmación desde su particular punto de vista comprensivo¹²¹. Así, pues, como se señaló con anterioridad, el consenso traslapado no es un *modus vivendi* porque supone un acuerdo lo suficientemente profundo como para abarcar ideas sobre la sociedad vista como un sistema justo de cooperación y sobre los ciudadanos comprendidos como personas racionales, razonables, libres e iguales. También, en cuanto a su amplitud, porque va más allá de los principios políticos que instituyen los procedimientos democráticos, y abarca principios y valores de la concepción política que se aplican a la estructura básica en su conjunto.

121 Rawls, *Liberalismo político*, 149.

Otra inquietud hace relación a la posibilidad y viabilidad que tendría en la realidad esta clase de consenso. De acuerdo con esta crítica, dada la gran importancia que comporta este recurso de justificación para la teoría, podría objetarse que la «justicia como imparcialidad» puede resultar impracticable si su justificación depende de un constructo teórico que resulta altamente utópico, es decir, si “no existen suficientes fuerzas políticas, sociales o psicológicas para lograr un consenso traslapado (cuando este consenso no existe), ni para hacer que el consenso sea estable (en caso de que exista)”¹²².

Es curioso ver que cuando Rawls expone este tema en la *Justicia como equidad: una reformulación*, incluso parece ser pesimista al respecto. Según el autor,

Dadas las concepciones comprensivas reales que existen en la sociedad, al margen de su contenido, no hay evidentemente ninguna garantía de que la justicia como equidad, o cualquier concepción razonable para un régimen democrático, pueda atraerse el apoyo de un consenso entrecruzado y rubrique así la estabilidad de sus instituciones políticas. Muchas doctrinas son sencillamente incompatibles con los valores de una democracia¹²³.

Sin embargo, como se observa en el mismo texto, esta afirmación no implica que el ideal de sociedad democrática bien ordenada sea un proyecto condenado al fracaso. Es verdad que la incompatibilidad de ciertos valores irrazonables con valores democráticos puede emerger como un factor que haría parecer el liberalismo político como un proyecto algo utópico. Con todo, el que las condiciones de un mundo social permitan cuando menos pensar en la posibilidad de un lugar que no parezca inhóspito para la justicia política y el bien que ella encierra, consigue afectar considerablemente no sólo el modo en que las personas pueden percibir su propio mundo, sino, también, su actitud hacia él. Esta fuerza normativa de la «justicia

122 Rawls, 158.

123 Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 64.

como imparcialidad», en mi opinión, se encuentra a la base de la respuesta que ofrece Rawls a la objeción de que la idea del consenso traslapado es utópica.

En efecto, para responder a esta objeción, el autor estadounidense esboza un modo ejemplar en el que dichas fuerzas pueden hacerse evidentes y en el que mediante cierto procedimiento puede corroborar la consecución de esta clase de consenso en el marco de un régimen democrático constitucional. La explicación que da el autor consta de algunos pasos que describen un proceso en el que el foco del consenso traslapado va ganando paulatinamente la lealtad de los ciudadanos y va cobrando fuerza con el tiempo en cuanto a amplitud, profundidad y especificidad.

Para empezar, Rawls parte de la suposición de una situación en la que, como resultado de las diversas contingencias históricas en un momento determinado, los principios de la «justicia como imparcialidad» han llegado a ser aceptados como un simple *modus vivendi* y las instituciones políticas existentes satisfacen sus exigencias. Esta anuencia inicial es análoga a la de la tolerancia religiosa después de la Reforma: con renuencia en un principio, pero como la única opción alternativa a la guerra civil destructiva e interminable. Ciertamente, una suerte de suscripción como *modus vivendi* es muy inestable si se tiene en cuenta la variabilidad de las condiciones que pueden acaecer conforme se desequilibra la balanza de la distribución del poder. Resulta, pues, indispensable pensar de qué modo, con el paso de las generaciones, la aquiescencia inicial a la «justicia como imparcialidad» como un simple *modus vivendi* podría convertirse en un consenso traslapado estable y duradero de doctrinas comprensivas razonables.

Al punto parece importante reflexionar sobre el grado de independencia de la concepción política de la justicia respecto de las doctrinas comprensivas que pueden participar en el consenso, pues si bien se presume que los ciudadanos han de asumir dicha concepción desde el interior de sus propias doctrinas razonables, tal suscripción no implica que la «justicia como imparcialidad» tenga que ser necesariamente derivada o completamente compatible con ella: ¿en

qué medida la lealtad a dicha suscripción depende realmente del conocimiento o de la creencia de que la concepción política de la justicia debe derivarse o ser compatible con un determinado punto de vista comprensivo, y no de parecer razonable en sí misma?

Frente a este cuestionamiento, Rawls plantea tres posibilidades que pueden representar tal relación:

- Una concepción política de la justicia se deriva de una doctrina comprensiva
- Una concepción política de la justicia no se deriva de una doctrina comprensiva, pero sí es compatible con dicha doctrina
- Una concepción política de la justicia no se deriva de una doctrina comprensiva y tampoco es compatible con ella

Estas relaciones de derivación, compatibilidad e incompatibilidad, si bien son posibilidades lógicas, en la vida común resultan muy complejas de establecer. La laxitud de muchas visiones comprensivas es un factor que imposibilita una clasificación o delimitación frente a estas posibilidades, pues en el contexto social generalmente casi nadie tiene una doctrina comprensiva bien articulada, sistemática y completa. No obstante, este hecho parece ser en realidad un aspecto afortunado. Ante la falta de sistematicidad y completitud, frente a este estado de cosas en el que se puede suponer que las doctrinas comprensivas de la mayoría de las personas no son del todo generales y comprensivas, puede disponerse de una perspectiva para el desarrollo de un acatamiento de la concepción política que sea independiente de las visiones comprensivas y que contribuya a lograr un consenso traslapado. En efecto, en una sociedad democrática la gran mayoría hace una defensa de sus valores religiosos, filosóficos, asociativos y personales con base en valores políticos que no se derivan necesariamente de ninguna visión global sistemática, y este tipo de valores políticos tiene normalmente el peso suficiente como para imponerse sobre cualquier otra suerte de valores con los que puedan entrar en conflicto. De allí, que los ciudadanos tengan la posibilidad de asumir una concepción política sin la necesidad de ver ninguna

conexión particular y determinante entre ella y sus otras visiones. La asumen en sí misma y aprecian el bien que realiza su aplicación tanto para sí mismos como para quienes dependen de ella y, más generalmente, para toda la sociedad. Posteriormente, si reconocen alguna incompatibilidad entre los principios de la justicia y sus doctrinas más comprensivas, podrán ajustar o revisar estas últimas, en virtud de la lealtad inicial y estima de los valores democráticos que están representados en los principios, en lugar de rechazar la concepción política^{124*}.

Pero ¿cuáles son estos valores políticos que harían que la «justicia como imparcialidad» pudiera atraerse el apoyo, la lealtad y la estima de los ciudadanos? Sin negar otro tipo de aspectos como los intereses individuales y de grupo a largo plazo, las costumbres y las actitudes tradicionales, a Rawls le interesa profundizar en las

124 *Téngase en cuenta que una mala interpretación del constructivismo político de Rawls podría suponer que, para llegar a una concepción política de la justicia diseñada para ganarse la lealtad y la aceptación de los ciudadanos divididos por la diversidad doctrinal, se tiene que partir de las doctrinas comprensivas que de hecho existen en la sociedad y, seguidamente, lograr un equilibrio entre ellas. Es verdad que Rawls parte de la convicción de que las virtudes de un régimen constitucional democrático, en tanto razonablemente justo y factible, hacen de él algo digno de ser defendido. No obstante, esta defensa, si bien reconoce el pluralismo razonable como un hecho general y permanente de una sociedad democrática, se diseña de tal modo que tenga la posibilidad de ganarse la lealtad y el apoyo de las personas razonables sin presumir con ello la necesidad de un conocimiento riguroso y anticipado del contenido de las visiones comprensivas razonables de la gente. Quizá defina las cualidades que comporta la razonabilidad de una doctrina, mas no necesita una caracterización sistemática y elaborada de todas aquellas doctrinas que existen realmente en una determinada sociedad democrática. Como lo afirma Rawls “esto conduce a la idea de una concepción política de la justicia que no presupone ninguna concepción comprehensiva particular, por lo que puede ser apoyada por un duradero consenso entrecruzado de doctrinas razonables, si le sonríe la fortuna y dispone del tiempo suficiente para ganarse la lealtad”. Véase Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 60; Rawls, *Liberalismo político*, 167.

bases del acatamiento y la lealtad que genera como tal la concepción política de la justicia. Fundamentalmente, cuando se regulan efectivamente las instituciones políticas, una concepción política de carácter liberal satisface tres requisitos: 1) fija, de una vez por todas, el contenido de los derechos y libertades básicos de tal suerte que sus garantías queden por fuera de la agenda política y así se libren de estar supeditados al cálculo de los intereses sociales que aparecen en el forcejeo político; 2) la clase de razón pública que implica la aplicación de los principios establece formas de razonamiento relativamente claras e inteligibles que sirven como directrices y reglas de indagación disponibles para la generalidad de los ciudadanos; y 3) las instituciones políticas básicas que incorporan estos principios y la forma de la razón pública que se manifiesta al aplicarlos tienden a alentar virtudes de cooperación social en la vida política, tales como: la virtud de la razonabilidad, el sentido de imparcialidad, el juego limpio, el espíritu de compromiso, la disposición a dialogar con los demás, entre otras.

Este último requisito es consecuente con el tipo de fuerzas psicológicas (morales) que permitirían un consenso traslapado no utópico. La psicología moral razonable¹²⁵ que desarrolla la idea de reciprocidad expresa que las personas razonables y racionales tienen la capacidad suficiente para implicarse en la cooperación social justa en virtud de los siguientes presupuestos:

- a. Además de la capacidad de tener una concepción del bien, los ciudadanos tienen la capacidad de aceptar los principios políticos razonables de justicia, y el deseo de actuar conforme a estos principios.
- b. Cuando los ciudadanos perciben las instituciones y los procedimientos políticos como justos y equitativos, están dispuestos a cumplir con su parte en esos convenios cuando están seguros de que los demás también lo harán.

125 Véase Rawls, *Liberalismo político*, 162.

- c. La confianza tenderá a fortalecerse cuando las personas, con evidente intención de jugar limpio, cumplen con su parte en la cooperación.
- d. Esta confianza y confiabilidad se tiende a hacer más fuerte en virtud de la estabilidad del consenso.
- e. La confianza también se acrecienta conforme los ciudadanos reconocen de forma más voluntaria y firmemente las instituciones básicas que dan forma al afianzamiento de sus intereses fundamentales.

En virtud de este tipo de fuerzas psicológicas razonables, Rawls puede conjeturar que, conforme los ciudadanos van estimando el bienestar que trae consigo la anuencia y la aplicación de una concepción política de la justicia de carácter liberal para sí mismos y para la sociedad, van desarrollando una lealtad hacia ella que se fortalece con el tiempo: logran pensar que es tan razonable como sabio asumir sus principios de justicia como aquellos prescripciones que expresan valores políticos democráticos de suficiente peso como para superar otros valores no políticos que se les pudieran oponer. En otras palabras, ayudan a que la anuencia inicial, que se podría dar en términos de un simple *modus vivendi*, sobre una concepción liberal de la justicia, cuyo modelo puede ser «la justicia como imparcialidad», con el tiempo pueda convertirse en un consenso traslapado.

En este punto, es significativo destacar que la exposición de estos pasos corresponde al modo en que en *La justicia como equidad: una reformulación* Rawls responde a la objeción del utopismo, y se diferencia un tanto de la exposición elaborada unos años atrás en *Liberalismo político*. En esta obra, la respuesta del autor a tal objeción consta de dos etapas que van desde “los pasos hacia un consenso constitucional (1a)” hasta “los pasos hacia un consenso traslapado (2a)”^{126*}, mientras

126 *En la exposición de *Liberalismo político*, Rawls piensa que la profundidad, amplitud y especificidad del consenso traslapado puede conseguirse tras un

que en aquella, Rawls toma los pasos que llevan al consenso constitucional y los desarrolla con los presupuestos de amplitud, profundidad y especificidad del consenso traslapado, sin hacer este distingo de dos fases. Esta observación resulta importante porque al hacer esto, en la explicación de *La justicia como equidad* el autor parece dejar por fuera consideraciones que sí contempla *Liberalismo político* sobre el rol que juega el «debate público», y más precisamente la deliberación pública, en la consecución de un consenso traslapado.

Justamente, cuando Rawls se pregunta cuáles son las fuerzas (políticas) que impulsan a un consenso constitucional hacia un consenso traslapado, trae a colación la participación de los grupos que acuden al foro público de la discusión política, los cuales, haciendo uso de su razón pública, logran romper el estrecho marco de sus concepciones específicas y, entre tanto, desarrollan su concepción política como justificación pública de sus posturas y puntos de vista¹²⁷. La idea básica de Rawls consiste en que gracias a la interacción discursiva de los ciudadanos que acuden a la arena de la discusión política existe la posibilidad de comprender la necesidad de buscar concepciones

procedimiento cuya primera fase la constituye una “etapa constitucional”. Según el autor, “[...]en la primera etapa del consenso constitucional, los principios liberales de la justicia, inicialmente aceptados con renuencia como *un modus vivendi* y adoptados en la Constitución, tienden a cambiar las doctrinas comprensivas de los ciudadanos, de manera que pueden aceptar, al menos, los principios de una constitución liberal. Estos principios garantizan ciertos derechos y libertades políticas básicas, y establecen procedimientos democráticos para moderar rivales políticos, así como para determinar las cuestiones de la política social. En esta medida, las doctrinas comprensivas de los ciudadanos son razonables, si es que no lo eran antes: el simple pluralismo se transforma en un pluralismo razonable, y así se logra el consenso constitucional” Rawls, *Liberalismo político*, 163. Este consenso puede llegar a ser más amplio, profundo y específico en la medida en que un buen ejercicio democrático sobre los convenios constitucionales conlleva a afianzar el éxito de la cooperación política y de la confianza entre ciudadanos. Véase Rawls, *Liberalismo político*, 167.

127 Véase Oscar Mejía, “Desarrollos postrawlsianos de la filosofía política contemporánea: republicanismo, marxismo analítico y democracia deliberativa”, *Ciencia Política*, no. 5 (2008): 159–60.

políticas de la justicia más elaboradas y de mayor alcance en cuanto a su aceptación y reconocimiento público, a la luz de las cuales las personas puedan soportar sus argumentos sobre la defensa de sus derechos y libertades conforme aparecen y se desarrollan en el marco de un contexto democrático.

Una correcta elaboración de estas concepciones conllevaría, hablando de la «profundidad» del consenso, a profundizar en ideas democráticas fundamentales de la persona y de la sociedad, a la luz de las cuales los ciudadanos puedan conseguir principios que sirvan como criterio de interpretación de su Constitución y de guía para resolver los casos de justicia básica más importantes. También, respecto de su «amplitud», a que el consenso no sólo sea meramente político y de procedimiento sino que se extienda a la estructura básica en su conjunto. Y, con relación a su «especificidad», a que el foco del consenso se base en una concepción fundamentada correctamente en un número amplio de ideas centrales para una democracia de la persona y de la sociedad y, al mismo tiempo, que logre la estabilidad en vista de que alienta los múltiples intereses sociales y económicos que entran en conflicto cuando están ligados a las diversas doctrinas comprensivas que profesan los ciudadanos.

Nótese la importancia que cobra en este punto el debate público de los grupos que acuden al foro público de la discusión política. Ciertamente, Rawls parece estar jugándose la respuesta a la objeción del utopismo con un elemento que, comprendido de cierto modo equívoco, podría conllevar a una lectura de la relación del consenso traslapado con la «justicia como imparcialidad» en la que la concepción política de la justicia es vista como el *fruto* de un acuerdo directo y literal que sirve como punto de equilibrio tras el forcejeo político entre ciudadanos que profesan distintas doctrinas comprensivas. Incluso, ésta parece ser a primera vista la interpretación de Oscar Mejía cuando afirma lo siguiente:

En este orden, y aunque Rawls no lo haya reconocido de manera explícita, los bienes sociales primarios que ha querido mantener en la enunciación normativa de la ‘Teoría de la justicia’ quedarían sujetos al consenso entrecruzado de las diferentes visiones

omnicomprensivas y, en un sentido más amplio, al equilibrio reflexivo de la deliberación pública. Lo que sería plenamente compatible, además, con la afirmación rawlsiana de la primacía de lo razonable sobre lo racional, planteada desde su ‘Constructivismo kantiano en teoría moral’, de 1980, así como de la lectura política de la figura del equilibrio reflexivo que permitiría, desde el imperativo de adecuación de la universalidad de los principios al sentido de justicia de los ciudadanos en tanto personas morales, someter al proceso de consensualización político no sólo el orden sino el espectro de bienes sociales primarios por distribuir.¹²⁸

Sin embargo, en mi opinión, una de las razones por las que Rawls podría haber desistido de hacer alusión al debate público en la forma en que responde a la objeción del utopismo en *La justicia como equidad* tiene que ver precisamente con la intención de evitar este mal entendido referido al modo en que *no es político* el liberalismo rawlsiano^{129*}. Este modo equivocado de entender la política rawlsiana podría ver en el consenso traslapado la pretensión de un acuerdo planteado como un compromiso viable entre intereses políticos conocidos y existentes, o como un consenso al que se llega luego del examen de las doctrinas comprensivas que hay en la sociedad para alcanzar un equilibrio de fuerzas entre ellas y así atraer su lealtad¹³⁰. Una consecuencia de esta perspectiva de la política en la «justicia como imparcialidad» asumiría, por ejemplo, que frente a la clase y cantidad de bienes primarios sociales que deberían considerarse para pretender un consenso traslapado, se debe elaborar una lista con base en las doctrinas que realmente se encuentran en la sociedad para definir un índice de dichos bienes que se acerque al centro de gravedad de esas doctrinas. En palabras de Rawls, “buscaríamos una suerte de media de lo que demandarían los que profesan esas

128 Mejía, “Desarrollos postrawlsianos de la filosofía política contemporánea”, 151.

129 *Sobre *la política* en el pensamiento de John Rawls, véase la tercera parte de este trabajo.

130 Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 250.

doctrinas en concepto de derechos y exigencias institucionales y de medios de uso universal”¹³¹.

No obstante, el liberalismo rawlsiano procede de otro modo, elaborando una concepción política de la justicia *independiente*, que desarrolla ideas fundamentales de la cultura política pública de una sociedad democrática, tales como el punto de vista de la sociedad en tanto sistema equitativo de cooperación y sus ideas aledañas. En defensa de la posibilidad un régimen democrático constitucional razonablemente justo y viable, dado el pluralismo razonable, la esperanza de Rawls consiste en que el desarrollo de esas ideas centrales, con un índice de bienes sociales primarios derivado de sí mismas, pueda constituir el foco de un consenso traslapado razonable. De este modo,

[...] si todos los ciudadanos van a suscribir libremente la concepción política de la justicia, esta concepción debe ser capaz de ganarse el apoyo de ciudadanos que profesan diferentes y hasta opuestas doctrinas comprensivas, aunque razonables, en cuyo caso tenemos un consenso traslapado de doctrinas razonables. Esto nos sugiere que dejemos a un lado cómo se relacionan las doctrinas comprensivas de las personas con el contenido de la concepción política de la justicia y pensemos en ese contenido como *emanado de las múltiples ideas fundamentales extraídas de la cultura política pública de una sociedad democrática*. Modelamos esto colocando las doctrinas comprensivas de las personas tras el velo de la ignorancia. Y esto nos permite descubrir una concepción política de la justicia que puede ser el *foco de un consenso traslapado*, y constituir por ello la base pública de justificación de esta concepción en una sociedad que se distingue por el hecho de un pluralismo razonable”¹³² [cursivas mías].

En este sentido, y frente a la afirmación de Mejía, podría estar de acuerdo con la interpretación del filósofo colombiano si por “quedar

131 Rawls, 251.

132 Rawls, *Liberalismo político*, 47.

sujetos” se está refiriendo a la consideración que debe hacer la «justicia como imparcialidad» tras el hecho general del pluralismo razonable, del orden y el espectro de los bienes sociales primarios, consideración según la cual estos bienes que representan las diversas condiciones sociales y los medios de uso universal que son por lo general necesarios para que los ciudadanos puedan desarrollarse adecuadamente, ejercer sus dos facultades morales y promover sus concepciones específicas del bien (compatibles con la justicia), no son tanto equitativos para con las concepciones del bien vinculadas a las doctrinas comprensivas existentes logrando un equilibrio entre ellas, cuanto sí directa e independientemente con los ciudadanos libres e iguales. De lo contrario, como se ha podido observar, la afirmación de Mejía podría resultar problemática ya que suscitaría una lectura del liberalismo rawlsiano en un sentido en el que no es político, el cual, a propósito de la forma en que se podría confeccionar una lista de bienes primarios para lograr un consenso entrecruzado, instaría erróneamente a acudir a las diversas doctrinas que en efecto existen en la sociedad para lograr una suerte de equilibrio de fuerzas entre estas doctrinas que, de un lado, establezca un promedio de los bienes que necesitarían quienes profesan dichas doctrinas y, de otro, represente un compromiso viable de intereses políticos conocidos y existentes aunque supeditado al equilibrio de condiciones que pueden variar conforme cambia la balanza del poder político.

Pero, entonces ¿cómo se debe comprender la importancia que desempeña el papel del debate público como espacio en el que surgen fuerzas políticas y sociales que harían de un consenso constitucional un consenso traslapado? Pienso que dicha comprensión estriba en el carácter más deliberativo del debate público definido por los valores de la razón pública. Esto se comprende mejor si se insiste en la idea de que cuando los diferentes grupos asisten al foro público de la discusión, no lo hacen para llegar a un acuerdo directo y literal sobre un conjunto de valores políticos que determinen la concepción de la justicia a la que se comprometen debido a que representa, en el mejor de los casos, un equilibrio entre los intereses de los participantes en el debate. En lugar de esto, la confrontación argumentativa en la arena de la discusión política tiene por función

llevar la deliberación pública a un estado en el que los ciudadanos se dan cuenta de las implicaciones del pluralismo razonable para el estrecho campo de sus propias visiones comprensivas y los motiva a que, ante el reconocimiento de las cargas del juicio, elaboren mejores concepciones políticas de la justicia acordes con el contexto democrático cuyos valores políticos, entre otras cosas, les dan la posibilidad de participar en el debate público en pie de igualdad.

Como se mostró anteriormente, esto no hace a las diferentes visiones comprensivas menos morales, filosóficas o religiosas, pues que todas ellas suscriban la misma concepción política de la justicia no implica que no logren elaborar su propio consenso desde el interior de sus propias doctrinas. Tal posibilidad es garantizada por el modo constructivista en que el liberalismo rawlsiano permite el consenso frente al hecho del pluralismo razonable: parte de ideas de la sociedad y de la persona netamente democráticas para, mediante un mismo proceso de construcción modelado por la posición original, proceso que no es incompatible con otros puntos de vista en virtud de su imparcialidad y laxa comprensividad, alcanzar unas mismas conclusiones, unos mismos principios de la justicia política como términos equitativos de cooperación que están justificados toda vez que las convicciones políticas (morales) de los ciudadanos gozan de objetividad.

3.4 Justificación pública

El papel de la deliberación en el debate público permite comprender mejor el cuarto elemento de justificación de la «justicia como imparcialidad» referido precisamente a la «justificación pública». Como se ha podido notar, el hecho de que un consenso traslapado sea una posibilidad plausible de realización en el marco de una democracia constitucional permite apreciar el modo en que la concepción política de la justicia de Rawls puede constituirse en un base pública de justificación que representa, dadas las condiciones de un equilibrio reflexivo pleno (amplio y general), la capacidad y la posibilidad que tendrían los ciudadanos en una sociedad democrática bien ordenada de justificar mutuamente sus juicios políticos sobre la justicia, esto es, de cooperar, política y socialmente, con el resto en

condiciones que todos pueden avalar como justas para obtener un acuerdo firme sobre los esenciales constitucionales.

El objetivo de este constructo estriba en precisar la idea de justificación que mejor se adecue a una concepción política de la justicia para una sociedad democrática. Está orientada a aquellos cuyos juicios ponderados sobre cuestiones de justicia política discrepan, pues, si no hay juicios en conflicto, no habría nada que justificar. Su diseño, congruente con la libertad y la igualdad democráticas, provee a los ciudadanos de herramientas que les permitan persuadir y convencer a los demás, mediante el uso de la «libre razón pública», de sus propios requerimientos de justicia a través de formas de razonamiento e inferencia apropiadas a las cuestiones políticas fundamentales, y apelando a creencias, razones y valores políticos de los que cabe razonablemente esperar que los otros también reconozcan. Esto es necesario porque aunque los principios de la justicia describen el contenido de una concepción política de la justicia de carácter liberal, sin tales directivas de indagación que especifiquen maneras de razonar y ciertos criterios en cuanto a las clases de información pertinentes en materia política, estos principios sustantivos de justicia no podrían aplicarse.

En este punto caben algunas preguntas que sirven para precisar el contenido y el alcance de este último elemento de justificación: ¿En qué consisten y cuál es el fundamento de las directrices y criterios de la razón pública para aplicar los principios de la justicia? Para Rawls, una concepción política de la justicia no sólo está descrita por principios sustantivos de la justicia para la estructura básica de la sociedad (valores de la justicia política), sino que, además, comporta principios de razonamiento y reglas de evidencia a la luz de las cuales los ciudadanos tendrán que decidir si se aplican adecuadamente esos principios de la justicia, e identificarán las políticas y las leyes que mejor los satisfagan (valores de la razón pública). El conocimiento de estas guías y directrices de indagación de la razón pública deben sustentarse, en lo posible, en verdades llanas de aceptación, generalmente aceptadas y disponibles para todos los ciudadanos, para que la concepción política de la justicia pueda

servir como base pública de justificación. Ahora bien, en el caso de la «justicia como imparcialidad» tales directivas de indagación tienen el mismo fundamento que los principios de la justicia, lo cual significa que las partes en posición original, al momento de adoptar principios para la estructura básica, también adoptan criterios de la razón pública para aplicar esas normas: las directivas de la razón pública y los principios de la justicia son parte del mismo acuerdo¹³³.

¿En la justificación pública basta con un razonamiento válido a partir de premisas dadas? No. De lo contrario sería una cuestión meramente formal. Rawls es claro en señalar que cuando las premisas y conclusiones no son aceptables, tras la debida reflexión, para todas las partes en desacuerdo, el razonamiento válido no sirve como justificación pública. Como se señaló más arriba, es clave que la «justicia como imparcialidad» sea aceptable tanto para las propias convicciones razonadas, como también para las de los demás, y ello en todos los niveles de generalidad en un equilibrio reflexivo más o menos amplio y general.

¿Cuál es el objetivo practicable de la justificación pública? La «justicia como imparcialidad» no espera lograr en principio un acuerdo completo sobre todas las cuestiones políticas. Limita el desacuerdo a las controversias que afectan a las esencias constitucionales, esto es, principalmente a:

- los principios fundamentales que definen la estructura general del gobierno y el proceso político
- los poderes del legislativo, el ejecutivo y la judicatura
- los límites de la regla de las mayorías
- los iguales derechos y libertades básicos de la ciudadanía (derecho al voto, participación política, libertad de pensamiento y de asociación, libertad de conciencia, protecciones del imperio de la ley)

133 Véase Rawls, *Liberalismo político*, 213-216.

¿En qué se diferencia con otras ideas de justificación pública en materia política? Otras ideas, como las que apelan a doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales, intentan mostrar qué juicios son verdaderos, según, como Rawls lo refiere, las corrientes dominantes del intuicionismo racional o de alguna variante del utilitarismo. En contraste, la «justicia como imparcialidad», y más generalmente el liberalismo político, no acepta ni rechaza ninguna doctrina comprensiva particular. De hecho permite que cada cual busque la verdad a su modo. Aplica el principio de tolerancia a la comprensividad de dichas doctrinas para establecer una base compartida a partir de ideas fundamentales implícitas en la cultura política pública, de tal suerte que les permita a los ciudadanos respaldar sus principios desde dentro de sus propias doctrinas comprensivas.

Por último ¿cuál es su finalidad? De acuerdo a los elementos anteriores se puede decir que la justificación pública tiene como finalidad la preservación de las condiciones de posibilidad de una cooperación social efectiva, democrática y basada en el mutuo respeto entre ciudadanos libres e iguales. Estas condiciones están dadas toda vez que, al depender la cooperación de un acuerdo en el juicio sobre, al menos, los esenciales constitucionales, la justificación pública modera los conflictos políticos divisivos que impiden dicho acuerdo y determina los criterios de la equitativa cooperación social de los ciudadanos.

II. La filosofía política de John Rawls

Una filosofía política liberal que acepte y defienda, obviamente, la idea de democracia constitucional no tiene por qué ser considerada una teoría, por así decirlo. Quienes escriben sobre esa doctrina no tienen por qué ser expertos en un tema específico, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con el caso de las ciencias. La filosofía política no tiene acceso especial a verdades fundamentales ni a ideas razonables sobre la justicia y el bien común, ni a otras nociones básicas. Su mérito –en la medida en que tenga alguno– radica en que, por medio del estudio y la reflexión, puede elaborar concepciones más profundas e instructivas de ideas políticas básicas que nos ayuden a clarificar nuestros juicios sobre las instituciones y las políticas de un régimen democrático.

John Rawls

Lecciones sobre la historia de la filosofía política

¿Qué es la «justicia como imparcialidad»? ¿En qué consiste el contractualismo rawlsiano? ¿Cómo justifica el autor estadounidense su concepción política de la justicia? Estas son preguntas que se abordaron en el parte anterior con el objeto de exponer los elementos básicos y las ideas fundamentales de la concepción normativa de la justicia que Rawls propone como la mejor alternativa para una sociedad democrática. Como se pudo observar, el propósito de Rawls está orientado a ofrecer una base filosófica y moral, de aceptación general por cuenta de la ciudadanía en condiciones de igualdad y libertad, que permita justificar las instituciones primarias de una democracia liberal, y que sirva como carta pública en la que los ciudadanos puedan confiar para guiar sus deliberaciones en materia de justicia política. El ideal realizable al que conduce la propuesta de Rawls está representado en lo que el autor denomina una «sociedad democrática bien ordenada», una visión de sociedad justa personificada en un régimen democrático constitucional que da prioridad a ciertos derechos y libertades fundamentales, al mismo tiempo que expande la igualdad de oportunidades entre todas las personas, garantizando un ingreso mínimo para todos¹.

Básicamente, para Rawls un régimen político democrático debe ser en sí mismo un requerimiento substancial de justicia. Esto implica que una concepción normativa que se arroge el título de ser, de todas las concepciones morales tradicionales, la que constituye la base moral más apropiada para las instituciones de una sociedad democrática, al mismo tiempo debe mostrar cómo plantea una estrecha relación entre sus constructos teóricos y las convicciones razonadas de arraigo contextual de los ciudadanos. Tal íntima relación se aprecia, por una parte, en la formulación de sus dos célebres principios de justicia, los cuales sirven de guía acerca del modo en que las instituciones básicas deben hacer efectivos los valores de la libertad política y civil igual para todos, la igualdad de oportunidades, los valores de la igualdad social y de la reciprocidad económica, los

1 Samuel Freeman, *Rawls*, 1a ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 2016), 13.

valores de la libre razón pública, entre otros propiamente políticos. Por otra, mediante la estrategia contractual de la que se sirve para la elección y justificación de sus principios que, como se sabe, comporta dos momentos: la «posición original» y el «equilibrio reflexivo».

Ahora bien, como se puede apreciar, lo anterior pone en evidencia la preocupación del autor por ofrecer un fundamento normativo de la justicia social que sea consecuente con la idea de que los ciudadanos democráticos pueden ser capaces de aceptar libremente las principales instituciones políticas y sociales que regulan y configuran normalmente sus vidas cotidianas. Esta preocupación es clave para comprender las motivaciones del trabajo de Rawls. Sin embargo, pese a que está presente desde sus primeras obras, parece tornarse cada vez más aguda en los escritos posteriores a *Teoría de la justicia*. En efecto, la manera en que la seria consideración del «contexto» pluralista del tipo de sociedades democráticas incide notablemente en una explicación satisfactoria de la unidad y la estabilidad social de lo que sería el ideal realizable de una sociedad regida por las ventajas y condiciones de la «justicia como imparcialidad», esto es, de una sociedad bien ordenada, se convierte en un verdadero cuestionamiento para el trabajo del autor estadounidense. Dicha afectación insta a Rawls a valerse de una perspectiva ampliamente liberal desde y para la cual pueda fundamentar y justificar de un modo adecuado su concepción política, es decir, de un punto de vista cultural-político, esencialmente pluralista y con frecuentes conflictos valorativos respecto de lo que normativamente podría ser justo frente a las demandas de igualdad y libertad de los ciudadanos, que le permita buscar una explicación de la teoría que quede justificada toda vez que parte de la «conciencia del pluralismo» y, a la vez, comulga con las más firmes convicciones políticas (morales) compartidas en el trasfondo cultural que tendrían los miembros cooperadores de la sociedad sobre la justicia de sus instituciones sociales básicas.

Gran parte de la respuesta a este cuestionamiento, mejor conocido como “el problema de la estabilidad”, tiene que ver con las “nuevas piezas” sobre la justificación que Rawls introduce en *Liberalismo político*. Elementos como la idea de la «justicia como imparcialidad»

en tanto punto de vista independiente, el «consenso traslapado», la distinción entre «pluralismo simple» y «pluralismo razonable», la «concepción de la personalidad moral bifurcada» de los ciudadanos, el «constructivismo político» (en oposición al constructivismo moral) y la adopción del «liberalismo político» como perspectiva cultural-política para el desarrollo de su teoría normativa; vienen a ser constructos que muestran una suerte de ‘giro’ político-contextual en el que el autor estadounidense busca una explicación más “realista” (más en sintonía con el contexto pluralista) de la justificación de la «justicia como imparcialidad» que, como él mismo lo reconoce, no estaba presente o exponía insuficientemente en su *Teoría de la justicia*. Esta situación describe en gran medida una de las polémicas más importantes sobre el pensamiento político de John Rawls, aquella según la cual la inclusión de estas “piezas” trasciende en mucho la simple opinión de que con ellas Rawls únicamente desarrolla los temas que se había propuesto con antelación en sus primeros escritos. Para no pocos estudiosos del autor, lo que se da en *Liberalismo político* es, en realidad, una reinterpretación filosófica de lo que denominó una «sociedad bien ordenada», ya no relativamente homogénea, estable en sus creencia morales básicas y en las que hay un consenso generalizado sobre la vida buena, sino unida respecto de su concepción política de la justicia, concepción que constituye el foco de un consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables.

Estos cambios, además, expresan una nueva forma de filosofar que se debate entre el universalismo que caracteriza la «posición original» y el contextualismo que describe el «equilibrio reflexivo». Algunos comentaristas consideran que dicho ‘giro’ ha conducido a Rawls a abandonar la tradición del pensamiento filosófico-moral de talante kantiano, universalista y a-histórico, para adoptar un pragmatismo más de corte deweyano con presupuestos hegelianos, historicistas y contextualistas^{2*}. Otros, en cambio, ven en el autor de

2 *Uno de los representantes de esta postura es Óscar Mejía Quintana, el cual piensa que con la introducción de las nociones de «consenso entrecruzado» y de «razón pública» en *Liberalismo político*, se revela con toda su fuerza y proyección

III. Política y democracia en la teoría política de John Rawls

Que una sociedad democrática a menudo se entiende como un sistema de cooperación social lo sugiere el hecho de que, desde un punto de vista político y en el contexto de la discusión pública de cuestiones básicas de derecho político, sus ciudadanos no conciben su orden social como un orden natural fijo o como una estructura institucional justificada sobre la base de doctrinas religiosas o principios jerárquicos que expresan valores aristocráticos. Ni piensan que un partido político puede propiamente, declarándolo en su programa, proponerse conculcar sus derechos y libertades fundamentales a cualquier clase o grupo reconocido.

John Rawls

La justicia como equidad. Una reformulación

Los dos primeras partes de este trabajo exponen los elementos principales que caracterizan tanto la «justicia como imparcialidad» como el modo de filosofar en política que se esconde tras el planteamiento normativo de Rawls. Como se ha podido observar, la primera parte ofrece una idea general del contractualismo rawlsiano, abordando cuestiones como ¿qué es la «justicia como imparcialidad»? ¿cómo se logra? y ¿mediante qué mecanismos se justifica en tanto teoría normativa? El segundo, por su parte, indaga por cierta comprensión del rol que desempeña la filosofía política en el marco de la cultura política pública de una sociedad democrática, mostrando cómo, a consecuencia de la contratensionalidad que surge cuando el autor estadounidense intenta armonizar en un mismo acorde elementos universalistas y contextualistas, dicho modo de filosofar da un ‘giro’ político-contextual de talante pragmatista que recurre a la idea kantiana de racionalidad práctica, aunque detranscendentalizada, y que se ve representado en el «constructivismo político». A partir del desarrollo de los dos apartados anteriores se comprende la orientación que recibe esta última parte. Su propósito central es el de dilucidar de qué modo entiende Rawls la relación entre *democracia* y *política*, a la vez que evaluar las oportunidades, los aportes y las limitaciones que la comprensión y la articulación de dichas nociones podrían tener en los debates contemporáneos sobre estos temas.

¿Qué entiende John Rawls por política y por democracia? ¿hasta qué punto los cambios introducidos en *Liberalismo político* consideran suficientemente los aspectos más relevantes de la política democrática? ¿resulta adecuada la comprensión que tiene el liberalismo rawlsiano de la naturaleza de los conflictos sociales? ¿cuál es el papel que desempeña la filosofía política del autor estadounidense en su propósito de ofrecer una base filosófica y moral pertinente para una sociedad democrática? ¿qué es democracia: consenso o disenso? Estos son algunos cuestionamientos que se abordan en este apartado en tres momentos. El primero de ellos está orientado al entendimiento que tiene Rawls de la categoría de *democracia* y estudia la imbricación de la noción de justicia social que desarrolla en su teoría normativa con la aplicación de los principios en el marco institucional de una democracia consensual constitucional de talante deliberativo. El segundo,

analiza la comprensión de la *política* como «consenso» que se encuentra a la base del planteamiento filosófico de Rawls, contrastándola con otra perspectiva de la política que pone el énfasis en el «disenso, la oposición y el conflicto». Y, el tercero, por último, reflexiona si dicho modo rawlsiano de entender *la política* al encuentro con la *democracia* constituye una propuesta que reduce en gran medida el significado de esta última frente a otras propuestas que intentan capturar mejor la potencia singular que le es propia como «una manera de ser de lo político», o, en contraste, ofrece una perspectiva con alcance dinámico y transformador que puede traer grandes ventajas para el desarrollo del pensamiento democrático en las sociedades contemporáneas.

1. ¿Qué entiende Rawls por democracia?

Mucho de lo que se puede decir al respecto de la concepción de democracia en Rawls depende de la manera en que se articulan las nociones de justicia y democracia en el deber ser social y político descrito en la idea central de «sociedad bien ordenada». Esto es así debido al hecho de que no parece hallarse, en sentido estricto, una teoría de la democracia en la obra del autor estadounidense “un estudio ontológico, sociológico o de la ciencia política sobre las prácticas sociales en torno a la democracia y las relaciones de poder que subyacen al litigio político”. Es a partir del análisis y la reflexión del modo en que Rawls ha logrado esta articulación que se puede dilucidar rasgos y características de la noción rawlsiana de democracia, cuyo vínculo con la política democrática es puesto en evidencia mediante el desarrollo del contenido de los principios de justicia, y su consecuente aplicación en el marco institucional de una democracia constitucional.

1.1 El ‘giro’ político-contextual del liberalismo rawlsiano: hacia una nueva definición de sociedad democrática bien ordenada

El interés por garantizar la «estabilidad» de una sociedad bien ordenada aparece en la tercera parte de *Teoría de la justicia*, refiriéndose al hecho de que para lograr un equilibrio en el esquema de

Consideraciones finales

Este trabajo se trazó como propósito discurrir en torno a la concepción de democracia que se desarrolla en la teoría política de John Rawls. Las preguntas que guiaron el camino recorrido buscaban analizar la relación que guardan las categorías *justicia*, *política* y *democracia* en las principales obras del autor estadounidense, al mismo tiempo que vincular dicha articulación con el modo de filosofar que caracterizó su pensamiento en el trayecto que mantuvo durante varios años y en el que procuró ofrecer una concepción normativa de la justicia que pudiera justificarse como la mejor opción para una democracia consensual constitucional. Estas preguntas son las siguientes:

- ¿De qué modo se articulan las nociones de *justicia*, *política* y *democracia* en la teoría política de John Rawls?
- ¿Qué significa que la «justicia como imparcialidad» sea la concepción normativa de la justicia más adecuada para una sociedad democrática?
- ¿Cuál es el tipo de filosofía política que se esconde tras el planteamiento normativo de Rawls?
- ¿Qué entiende el autor estadounidense por *política* y por *democracia*?

- ¿Hasta qué punto la concepción rawlsiana de la democracia, al encuentro con la política democrática, constituye una propuesta que reduce en gran medida el significado de esta última frente a otras propuestas que intentan capturar mejor la potencia singular que le es propia como «una manera de ser de lo político»?
- ¿Ofrece la concepción de la democracia de Rawls realmente una perspectiva con alcance dinámico y transformador que pueda traer grandes ventajas para el desarrollo del pensamiento democrático en las sociedades contemporáneas?

Para responder a las dos primeras preguntas fue conveniente tomar como punto de partida los elementos básicos que conforman la teoría política de Rawls. Estos elementos o constructos teóricos están organizados de tal modo que logran articular las nociones de *justicia*, *política* y *democracia* en la «justicia como imparcialidad», una concepción normativa de la justicia social sustentada con base en principios de justicia que son elegidos por ciudadanos «libres» e «iguales» de forma consensual y deliberativa en un contrato hipotético en el que las partes, mediante el «velo de la ignorancia», son desprovistas del conocimiento de las particularidades acerca de sí mismos y del lugar particular de las personas a las que representan, y que tienen como objeto principal la «estructura básica de la sociedad». Bajo el presupuesto de que condiciones de imparcialidad pueden conllevar a principios imparciales, la concepción política de la justicia de Rawls, modelada de este modo, busca sentar las bases de lo que, en su concepto, debe ser una democracia.

Según esto, el principal propósito de Rawls con esta articulación consiste en justificar las instituciones primarias de una sociedad liberal y democrática en términos de una concepción política de la justicia, cuyos principios detrás de la constitución y su justificación sean aceptados libremente por los ciudadanos democráticos. Como se pudo observar, su punto de partida es la consideración de la sociedad como un «sistema equitativo de cooperación» que, al realizarse plenamente como ideal, conduce a una «sociedad democrática bien ordenada», y que se justifica públicamente toda vez que a) los términos de cooperación son elegidos por las partes como representantes

de los ciudadanos en «posición original», b) las personas que participen en la cooperación son «ciudadanos libres e iguales» dotados en condiciones normales de un sentido efectivo de la justicia, c) hay un «equilibrio reflexivo» entre la concepción de justicia política a la que conduce su desarrollo y las convicciones razonadas sobre justicia política de los ciudadanos a todos los niveles de generalidad, y d) teniendo presente el hecho de un pluralismo razonable, se da un «consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables».

La «justicia como imparcialidad» es la concepción normativa más adecuada para una sociedad democrática, significa que está articulada tan profundamente con los elementos más relevantes de tal tipo de sociedades que se justifica plenamente la elección de sus principios de justicia para toda la ciudadanía democrática en condiciones de libertad e igualdad. Dicha justificación tiene como fundamento la noción de «equilibrio reflexivo». Según esta idea, una sociedad democrática bien ordenada no podría permanecer unida y estable de manera legítima, si su concepción política de la justicia, que ha de servir como carta pública en la que los ciudadanos democráticos puedan confiar para guiar sus deliberaciones y para justificar el uno al otro las instituciones y leyes básicas que gobiernan su sociedad, no tiene un grado de aceptabilidad tal que concuerde y armonice reflexivamente con las convicciones razonadas de cada ciudadano sobre la justicia política en todos los niveles de generalidad. Sin embargo, una visión como ésta podría resultar cargada de utopismo si no entran en su consideración hechos tan significativos como el natural desacuerdo razonable que conlleva al pluralismo razonable de diversas doctrinas omnicomprensivas. De este modo, la condición para que se dé un equilibrio reflexivo amplio y general (pleno) reclama una explicación de la concepción política de la justicia cuyo fundamento normativo permita el desarrollo libre de diferentes perspectivas comprensivas razonables y, a la vez, le confiera plausibilidad a su pretensión de servir como base pública de justificación en orden a dirimir conflictos valorativos sobre las esencias constitucionales y los casos de justicia básica.

La posibilidad de que la justificación pueda darse en estos términos está en íntima relación con la perspectiva cultural-política que Rawls, mediante el 'giro' político-contextual que dio en *Liberalismo político*, ha adoptado. En efecto, solamente una concepción de la justicia ampliamente liberal, restringida al dominio de lo político, podría sostener la posibilidad de un consenso traslapado basado en la tolerancia democrática, en el que cada ciudadano libre y en pie de igualdad pueda suscribir reflexivamente, y desde el interior de su propia visión comprensiva, aquellos principios que considere razonablemente como los términos de cooperación más justos para un régimen constitucional democrático. En la medida en que se da esta anuencia de la ciudadanía respecto de la «justicia como imparcialidad» como su estatuto público en el marco del liberalismo político, puede esperarse un consenso traslapado amplio y general de doctrinas comprensivas razonables filosóficas, religiosas y morales, que si bien no se presenta como un acuerdo histórico y literal sobre valores políticos que mide el punto de equilibrio en la pugna en la que confluyen diferentes intereses políticos y que se logra de una vez por todas, sí se concibe como una clara posibilidad compatible con las capacidades morales de los ciudadanos y con los hechos generales acerca de la cooperación social.

En este sentido, para Rawls el consenso traslapado es una realidad factible de realización ya que los ciudadanos, al momento de suscribir la concepción política de la justicia, son libres e iguales en virtud de dos poderes morales: la «capacidad de tener y desarrollar un sentido de la justicia» y la «capacidad de adoptar o de revisar una concepción determinada de vida buena». El hecho de que cada ciudadano posea cuando menos en el grado mínimo necesario estos dos poderes morales para ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad es lo que sienta las bases de la «igualdad». Por otro lado, que cada cual pueda adoptar, revisar o migrar de una doctrina comprensiva a otra en el marco de un sistema de cooperación razonablemente justo, sugiere que los ciudadanos gozan de «libertad».

Estas capacidades de los ciudadanos aparecen delineadas en la concepción rawlsiana de la personalidad moral que es, por supuesto,

normativa y difiere de una explicación de la naturaleza humana derivada de las ciencias naturales o de la sociología. En dicha concepción, se caracterizan los poderes morales de la ciudadanía y su representación de una manera tan neutral, como para que pueda ser aceptada por las diversas posiciones interpretativas que hacen parte de las diferentes doctrinas comprensivas razonables. Esta intención obedece a los cambios que tiene que dar la «justicia como imparcialidad» si quiere responder adecuadamente a su pretensión de contextualización en el marco de una cultura política democrática. Así, una interpretación de la persona moral congenial con el hecho de un pluralismo razonable que asuma las cargas del juicio de valor como fuentes del desacuerdo razonable— implica para Rawls que, aunque heredera de la filosofía kantiana, su concepción debe matizar conceptos como el de autonomía y libertad de los ciudadanos, reduciendo su alcance, para efectos de una concepción política de la justicia que pretende ganarse el apoyo de las distintas doctrinas comprensivas razonables que profesan los ciudadanos, a un espectro normativo meramente político.

La caracterización neutral de la personalidad moral de la ciudadanía no es el único aspecto que se matiza en la teoría política de Rawls con el ‘giro’ político-contextual que da con la adopción del liberalismo político como perspectiva cultural-política desde y para la cual filosofa. Respecto a la tercera pregunta, y conforme con el desarrollo de la segunda parte de esta obra, cabe decir que detrás de este intento de justificación de la «justicia como imparcialidad» aparecen nuevas piezas que afectaron notablemente tanto la interpretación filosófica de lo que el autor estadounidense denominó una «sociedad democrática bien ordenada» como su modo de filosofar en política. Éste último, escondido en el planteamiento normativo de Rawls, está caracterizado por cierto pragmatismo que hace recurrir a la idea kantiana de racionalidad práctica.

Para comprender mejor en qué consiste este talante filosófico de Rawls es preciso recordar que, tras la conciencia del pluralismo, el autor estadounidense se ve abocado a un problema concerniente a la contratensionalidad de elementos universalistas y contextualistas

que pueden surgir tras el intento de conjugar en una misma concepción sistemática dos asuntos bastante disonantes. La pretensión de universalidad de la posición original, por una parte, y, por otra parte, el equilibrio reflexivo, basado en la coherencia de principios y convicciones razonadas que encuentran su arraigo y pertenencia en el contexto histórico y social de los ciudadanos. A la luz de esta contratensionalidad, los críticos del autor han hecho lecturas del ‘giro’ político-contextual en las que, por una parte, han visto en el pensamiento del último Rawls una inclinación de la balanza hacia lado universalista, ratificando con ello la percepción de su filosofía como la típica de un ilustrado que ha intentado basar la cooperación social en la noción universal y a-histórica de racionalidad práctica; y, por otra, han concebido su esfuerzo más del lado del platillo del contextualismo, inclinando de este modo la balanza hacia el pragmatismo, al comunitarismo o hacia cierto neokantismo detrascendentalizado.

Este análisis logró caracterizar dos posiciones que se desprenden de estas lecturas y que, a primera vista, parecen contradictorias. Ambas posiciones, tratando de tomar partido en esta contratensionalidad y de mediar en ella, han visto en la obra de Rawls una relación de cercanía o de lejanía con el kantismo. La primera de ellas, representada en el trabajo de Richard Rorty, piensa que el pensamiento político del último Rawls, es decir, el que se desarrolla en sus obras postreras como un intento de justificación de la «justicia como imparcialidad» –en el que se acentúa el carácter eminentemente político de su teoría–, inicia un desplazamiento hacia el hegelianismo y el pragmatismo deweyano que trae consigo un completo abandono de la teoría normativa de Kant y una reducción de su filosofía política a una descripción histórico-sociológica del *modus vivendi* de los ciudadanos de una determinada democracia contemporánea. La segunda, por su parte, analizada por Delfín Ignacio Grueso, lejos de percibir en el último Rawls un abandono de la teoría kantiana, considera que lo que se da allí es una suerte de detrascendentalización del imperativo categórico kantiano reflejado en el modo en que concibe el uso de la racionalidad práctica en el constructivismo político. Si bien, ambas lecturas se presentan antagónicas a primera vista, de acuerdo con esta investigación es posible conciliarlas mediante una

interpretación pragmatista del ‘giro’ político-contextual en la que, lejos de haber un abandono completo del kantismo, se da en realidad un uso pragmático de la razón práctica que se encuentra en sintonía con una tarea de la filosofía política más modesta en cuanto a sus pretensiones tradicionales de universalidad y de verdad.

En efecto, como se observó en la segunda parte, el ‘giro’ hacia lo estrictamente político en el pensamiento del último Rawls es el resultado de una búsqueda constante por instaurar una comunidad política democrática basada en el respeto por la diferencia. Es, por decirlo así, la respuesta más consecuente con la democracia ante la heterogeneidad de perspectivas comprensivas y el espacio yermo que deja la indeterminación como rasgo distintivo de su contexto democrático, respuesta que, como se aprecia con el «constructivismo político», marca el talante filosófico del último Rawls. Ahora bien, parece claro que los criterios de valoración de una concepción política de la justicia *para una sociedad democrática* deben estar determinados y validados por los integrantes de esa misma sociedad. Esto, sin duda, acerca al autor estadounidense a las consecuencias del contexto, implicaciones que se ven reflejadas no sólo en la necesidad de develar aquellas convicciones ampliamente compartidas sobre la justicia política, sino que, además, conducen a un cambio de paradigma respecto de la justificación. De este modo, decir que una concepción política es *la más adecuada* para una sociedad democrática, significa en el fondo que los mismos integrantes de dicha sociedad han logrado un consenso intersubjetivo tan amplio como estable sobre lo que es justo en términos de imparcialidad para el establecimiento del orden social.

Como se puede notar, ésta es una movida pragmatista que reclama el uso de ideas y estrategias que puedan llevar a develar esas convicciones ampliamente compartidas que permitirían sentar las bases del consenso. Una de estas estrategias es el uso pragmático de la investigación sociológica, histórica y de las ciencias políticas, característico de la primera posición. Con todo, dada la tendencia hacia la búsqueda de una suerte de objetividad afín a las corrientes que intentan establecer la validez de la verdad por *correspondencia*,

lo cual deja poco espacio a la libertad y a la creatividad, habría que indagar por una idea mejor, más susceptible de justificación para la sociedad, que no cierre perspectivas sino que permita el natural desarrollo de las mismas. Esta idea corresponde al «uso pragmatista de la noción kantiana de razón práctica» que se desarrolla en el constructivismo político. De acuerdo con esta interpretación se puede concluir que, si bien la filosofía del último Rawls se desplaza hacia el pragmatismo, dicho desplazamiento no prueba, como lo insinúa Rorty y como lo observa críticamente Grueso, un total abandono de los aspectos normativos propios de la teoría moral de Kant. En realidad, más que un abandono, dirá Grueso, lo que pasa tras el giro político-contextual es un “esfuerzo por detranscendentalizar el imperativo categórico kantiano”.

Ahora bien, el uso pragmático de la racionalidad práctica encarnado en el constructivismo político obedece a una comprensión de la filosofía política en la que, como se observó en el trabajo de Delfín Ignacio Grueso, en virtud del pluralismo razonable, debe, en primer lugar, separarse de lo que ha sido tradicionalmente la filosofía moral; en segundo lugar, ponerse al servicio de la democracia; en tercer lugar, comprender que su finalidad consiste en ayudar a poner en orden y armonía las más firmes convicciones de los ciudadanos sobre la justicia política; y, en cuarto lugar, aplicar la tolerancia a la filosofía misma. Estas observaciones son consecuentes con la lectura que hace Rawls de la modernidad política y de la modernidad filosófica, lectura según la cual la filosofía moral moderna ha fracasado en su intento racional por proveer valores morales de validez universal aceptables por todos como verdades científicas. Además, ubican el pensamiento del autor estadounidense en una lógica que intenta someter la filosofía política a la *política*, y no viceversa, pues aquella, aunque tradicionalmente ambiciosa, se muestra impotente en los contextos democráticos frente a los conflictos que caracterizan este tipo de sociedades carentes valores comunes.

Sin embargo, también abren la puerta a una inquietud frente al modo de entender los *conflictos* que se ve reflejada en la pregunta de si su entendimiento sobre los mismos es muy limitado o reduccionista

(con lo cual rehúye a la política) o si, subrepticamente, toma partido en ellos (con lo cual hace política), pues, en todo caso, Rawls pone un mayor énfasis en la superación de dichos conflictos sociales a la luz de una teoría de carácter liberal que sigue en el plano normativo y que comprende la política como reconciliación o consenso, que en la permanente e inacabable divergencia de antagonismos, postura que mantienen autores que ven la política más bien como oposición o conflicto. Como se pudo notar, la «justicia como imparcialidad» sería el producto de una filosofía que, de un modo pragmatista, hace surgir una concepción de la justicia de un contexto determinado y que vuelve a él como pauta normativa. Ciertamente, este contexto pluralista democrático viene a determinar el modo de filosofar característico del planteamiento del último Rawls. Pero, en contraprestación, la filosofía política del autor también intenta mitigar los efectos perjudiciales que los conflictos sociales traen en detrimento del mantenimiento del orden institucional democrático. Esta doble movida permite entrever, tras el planteamiento filosófico-moral de Rawls, un particular modo de entender la *política* y la *democracia*, entendimiento que conlleva a la pregunta de si la relación de estas dos categorías en el pensamiento político del autor estadounidense constituye una propuesta que reduce en gran medida el significado de la *democracia* frente a otras propuestas que intentan capturar mejor la potencia singular que le es propia como «una manera de ser de lo político», o, en contraste, ofrece una teoría con alcance dinámico y transformador que puede traer grandes ventajas para el desarrollo del pensamiento democrático en las sociedades contemporáneas.

Este último aspecto hace alusión a las tres últimas preguntas orientadoras de esta reflexión. Consecuente con el desarrollo de la tercera parte de este texto, se puede concluir que mucho de lo que se puede decir al respecto de la concepción rawlsiana de la democracia, ya que no aparece en sentido estricto en la obra de Rawls un estudio ontológico, sociológico o de la ciencia política sobre las prácticas sociales en torno a la política democrática y las relaciones de poder que subyacen al litigio político, depende de la manera como se imbrican las nociones de *justicia* y *democracia* en el *deber ser* social y político descrito en la idea central de «sociedad bien ordenada». Es

a partir del análisis y la reflexión del modo en que Rawls ha logrado esta articulación que se puede dilucidar rasgos y características del entendimiento que tiene de la democracia, cuyo vínculo con la política democrática es evidenciado mediante el desarrollo del contenido de los principios de justicia, y su consecuente aplicación en el marco institucional de una democracia constitucional. Desde la perspectiva de Joshua Cohen, tal imbricación puede apreciarse de tres modos:

El primero consiste en la cercanía íntima que guarda una «democracia consensual constitucional» con el desarrollo del *contenido* de los principios de justicia. Según esta relación, al momento de elegir una constitución y de valorar las leyes que son promulgadas como resultado de su interpretación, la especificación del contenido de los principios demandará un determinado arreglo político que garantice tanto un procedimiento político imparcial como unos resultados justos. Esta condición, y a la vez requerimiento de justicia, podría ser cumplida de mejor forma por una democracia constitucional cuya carta magna sea elegida por delegados de una convención constitucional que intentan aplicar los principios de justicia a la luz de los hechos relevantes de su sociedad, y que garantizan la protección de las libertades básicas de igual ciudadanía tales como la libertad de conciencia, la libertad de pensamiento, la igual participación y la libre asociación. Si se tiene en cuenta que no hay una sola interpretación de la democracia constitucional y que la diferencia entre sus variantes estriba básicamente en la relevancia y amplitud que adquiere el principio de igual participación (una especificación del principio de igual libertad), además se podría afirmar que, en virtud del segundo principio de justicia, la «justicia como imparcialidad» estaría más cercana a un sistema político que considere la integración total de las partes reconociendo las minorías, especialmente los menos aventajados en cuanto a libertades políticas y oportunidades sociales. Este sistema político, un tipo particular de democracia constitucional acorde con la especificación del contenido de los principios de justicia, es lo que se ha denominado «democracia consensual constitucional».

El segundo se enfoca en la relación entre las condiciones de igualdad y libertad propias de una «sociedad democrática», y la *fundamentación* de los principios de justicia. En efecto, a la base de la expresión e interpretación de los principios y de su correcta aplicación se encuentra la consideración de los ciudadanos como seres libres e iguales. Esta igualdad en la sociedad democrática se ve reflejada en ambos principios de justicia. En cuanto al primero, ya que cada miembro dentro de un sistema justo de cooperación es comprendido como aquel que tiene derecho a ser tratado con el mismo respeto (y por lo mismo todos los ciudadanos tienen los mismos derechos básicos) sin importar su posición social. En cuanto al segundo (como «principio de diferencia» y como «justa igualdad de oportunidades»), debido a que la igualdad democrática condena aquellas desigualdades que se deben a la influencia de una determinada clase social: nadie debería ser excluido arbitrariamente o ver reducidas sus posibilidades de alcanzar una posición social deseable a la que están sujetos ciertos beneficios especiales.

El tercer modo ilustra el *papel práctico orientador* de los principios de justicia en el ejercicio político democrático. Un poco en contraposición con otras formas de democracia que defienden la idea de que ésta se reduce a un método para el control pacífico del litigio por el poder que se materializa en las elecciones y que determina la vida política en un Estado (Minimalist democracy); o que su ejercicio requiere además un amplio espectro de derechos políticos (asociación, participación y expresión) como condiciones que promueven un ambiente adecuado de libertad y agregación justa de intereses que determine el resultado de las elecciones (Aggregative democracy), la «justicia como imparcialidad» mantiene la idea de que la argumentación política pública orientada a legitimar el ejercicio del poder colectivo es un ejercicio de la «razón pública libre» de los ciudadanos, es decir, de aquellos que comparten “la calidad de ciudadanía en pie de igualdad”. Esta razón pública es una característica esencial de una sociedad democrática que constituye en Rawls un gozne que articula los constructos teóricos e institucionales de la «justicia como imparcialidad» con el ejercicio práctico de la política democrática. A esta suerte de democracia que trasciende el control del litigio

político en las elecciones, que va más allá de la agregación de unos intereses particulares compartidos o no por condiciones culturales e históricas, y que se materializa en el debate de los foros públicos, es lo que se ha denominado «democracia deliberativa».

De acuerdo con esta articulación tripartita, se puede afirmar que la concepción de democracia que desarrolla la teoría política de Rawls está referida al arreglo institucional de las sociedades liberales y democráticas modernas que, en la práctica, puede ser regulado en términos de una concepción normativa de la justicia por un régimen consensual constitucional y que, mediante la correcta deliberación orientada por la razón pública, plantea la posibilidad de conducir dichas sociedades al ideal realista de una sociedad democrática bien ordenada, unida y estable, como sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos considerados libres e iguales. Ahora bien, para que esta articulación sea posible, Rawls parte de un entendimiento de la *política* según el cual éste se adscribe a la tradición que considera a la «política como consenso», que pone el énfasis en el ángulo dialéctico de la composición y no en el de la oposición, y que se postula como una respuesta de justicia que, mediante la despolitización del conflicto valorativo, mitiga, cuando no remueve, las fuentes del conflicto divisorio y sus efectos para el mantenimiento del orden institucional de los regímenes democráticos. Estos conflictos están generalmente caracterizados, en opinión de Rawls, por relaciones asimétricas del poder, pugnas que provienen del pluralismo doctrinal y las cargas del juicio.

Ciertamente, como se mencionó anteriormente, esta forma en que Rawls entiende la relación *justicia-política-democracia* resulta problemática para varios autores contemporáneos. En este trabajo se trajeron a colación algunos aspectos que, básicamente, ponen la mira de su crítica en el “déficit del entendimiento de lo político”, “déficit del entendimiento de la naturaleza de los conflictos sociales” y la “no imparcialidad frente a las posiciones no-liberales”. Como se pudo observar en el trabajo de Delfín Ignacio Grueso, una de estas perspectivas críticas considera que el proyecto rawlsiano fracasa a consecuencia de su aparente desconocimiento, indiferencia

o minimización de la capacidad que tienen los contenidos de lo *otro* (éticos, sociales, ideológicos, etc) para politizarse y desestabilizar lo *político*. Esta visión de la teoría rawlsiana es compartida especialmente por Chantal Mouffe, para quién la esperanza de alcanzar el consenso, a pesar del pluralismo, queda inerte tras el hecho de que muchos de los debates doctrinarios saltan permanentemente a la esfera pública, dejan de ser privados y se politizan.

La otra perspectiva crítica, por su parte, defiende la idea de que el proyecto de Rawls está condenado al fracaso, no tanto porque tenga que enfrentarse a las variadas concepciones de lo bueno, sino debido a que pretende presentarse frente a ellas como neutral y estrictamente político, tratando de ocultar, mediante una supuesta delimitación de su comprensividad, los lazos poderosos que lo atan a algunas partes en disputa en el mundo prepolítico. En este sentido, autores como Habermas piensan que si el liberalismo rawlsiano solicita que las personas, al hacer sus demandas de justicia, utilicen un lenguaje propio de la ciudadanía democrática que apela a valores estrictamente políticos, es decir, si exige que se acojan al lenguaje de la razón pública, y si dicho lenguaje no puede evadir su vínculo con el lenguaje propio de la tradición liberal clásica (como doctrina comprensiva que habita en el espacio prepolítico), entonces la exigencia de acogerse al lenguaje de la razón pública esconde una forma de relación injusta, parcial y dominante frente a las otras doctrinas comprensivas, y, por tanto, no propone una apertura realmente democrática al juego político.

Ante tales aspectos críticos, Delfín Ignacio Grueso defiende la tesis de que no se puede afirmar que la teoría política rawlsiana presenta una base descriptiva errónea de los conflictos sociales sólo porque pone el énfasis dialéctico de la relación «conflicto-consenso» en el segundo término. Si bien lo político está en función del consenso, el conflicto no es excluido de las situaciones sociales determinadas por el pluralismo para las cuales Rawls ofrece una solución política. Además, tampoco es prudente afirmar que la exigencia de la razón pública muestra una teoría que, haciendo política (si por política se entiende una situación de conflicto o de pugna por el poder), justifica

de una manera más o menos ideológica la permanencia de un *status quo* que cierra el juego político, especialmente a los que se consideran en una posición desventajosa (las posiciones no liberales), y que se torna en extremo conservador frente al potencial transformador de las teorías normativas. En efecto, para Rawls la condición de posibilidad de la ampliación de la base de legitimación del orden institucional democrático estriba en la capacidad de involucrar amplios sectores que han sido excluidos o injustamente incluidos, lo cual requiere, a su vez, la puesta en escena de la transformación real de estructuras sociales que tengan como orientación la «justicia como imparcialidad».

Sin embargo, Grueso admite que en el liberalismo rawlsiano pervive de cierto modo un conservadurismo respecto a los alcances transformadores de su teoría normativa. En su opinión, no se puede desconocer que la propuesta de Rawls, aunque ofrece mucho más que el liberalismo clásico en cuanto a la ampliación dinámica del sistema político, es claramente una profundización de la legitimidad de la institucionalidad liberal que no logra abrir lo suficiente, al menos no como lo proponen los defensores de la democracia radical, el juego democrático. Esto se ve claramente cuando las posiciones no-liberales, al pisar el terreno liberal, sienten que el costo que tendrían que pagar no es el mismo en cada caso. Si, por ejemplo, en el marco de la discusión que presenta Ángela Uribe Botero, en una democracia constitucional como la colombiana, ante la disputa por la tierra y la explotación petrolera en el territorio de los U'wa, dicha posición tradicionalista tiene que renunciar a muchas de su más firmes convicciones sobre la tierra y el petróleo (la sangre de la tierra), o revisar en términos de razonabilidad las condiciones de arraigo a la cultura a la cual pertenecen de una forma más fundamental a la que lo haría la otra posición, la Occidental (la contraparte moderna), entonces, como lo señala Charles Taylor, la promesa del liberalismo político de ser un terreno igualmente neutral para todas las culturas, todas las concepciones de vida buena y todos los estilos de vida, resultaría falaz.

A mi modo de ver, para concluir, esta última dificultad, quizá contrario a lo que piensa Grueso, es consecuencia del modo en que Rawls comprende la política al servicio de la democracia consensual. El énfasis dialéctico de la relación «conflicto-consenso» puesto en el segundo término no es un asunto menor, pues se juega con ello la posibilidad misma de la política. Desde una perspectiva como la de Jacques Rancière, la democracia no es ni una forma de sociedad ni una forma de gobierno: la democracia es disenso, una manera de ser de lo político, la consecuencia última de la ruptura con el modelo pastoral y, al mismo tiempo, el principio o potencia fundacional de la política. La ruptura con el orden de la filiación que conduce a una heterotopía estructural entre el «principio del gobierno legítimo» y el «principio de la sociedad», evidencia la potencia singular que le es propia, no como una ilimitación moderna que destruiría la heterotopía entre Estado y sociedad necesaria para la política (como lo hace ver el «análisis» que denuncia la “criminalidad de la democracia”), sino como la limitación primera del poder de las formas de autoridad que rigen el cuerpo social.

Con todo, cuando Rawls se traza como objetivo ofrecer una concepción normativa de la justicia para una sociedad democrática, cuyos principios pueden ser desarrollados en el marco institucional de una democracia consensual constitucional de los tres modos arriba mencionados, parece sugerir la idea de que entre esta última y aquella forma de sociedad puede establecerse un vínculo que une un principio social con un principio de gobierno. El resultado de tal imbricación es la idea general de una «sociedad democrática bien ordenada», unida y estable en virtud de la «justicia como imparcialidad», que, al unir estos dos principios, puede servir como base pública de justificación. Esta observación resulta muy problemática a los ojos de Rancière, pues no hace alusión a otra cosa a lo que el filósofo francés denomina el “nuevo odio hacia la democracia”, es decir, a la estrategia policial de todo gobierno pastoral según la cual, so pretexto de instaurar el “orden”, busca eliminar la «heterotopía democrática» entre el principio de la sociedad y el principio de gobierno, con lo cual elimina también la política.

Por último, es importante señalar dos aspectos que surgieron en este trabajo y que se proponen ahora como perspectivas de investigación. Uno de ellos se refiere a varias polémicas interesantes que vinculan la obra de John Rawls con las diversas corrientes y posturas que asisten hoy en día a los debates más candentes en teoría política y pensamiento democrático. Si bien a lo largo de este trabajo se esbozaron algunos aspectos de estas polémicas, queda por recoger de manera más profunda y crítica, en un espacio propio, las características más relevantes de debates en los que se visualiza a Rawls frente a) al utilitarismo y el intuicionismo, b) las teorías contractualistas civiles y morales, c) la tradición de la filosofía analítica, d) las posiciones liberales y comunitaristas, e) las posturas pragmatistas y kantianas, f) el debate *ad intra* de las teorías democráticas deliberativas y g) el pugilato entre la línea de pensamiento que describe la democracia radical y las teorías normativas de la democracia. El otro aspecto hace alusión a la manera en que se podría profundizar en los límites y alcances que tendría la teoría rawlsiana de la justicia política en sociedades democráticas latinoamericanas como la colombiana. Es notable la gran diversidad cultural que estas sociedades mantienen en un mismo orden político, a la vez que la gran influencia de la tradición del pensamiento democrático que de distintas formas ha llegado desde Europa y Norteamérica. Este texto sugiere una investigación que intente revisar los aportes que podría ofrecer la concepción de la democracia en la teoría política de John Rawls para el desarrollo de un tipo de sociedades más libres y democráticas, justas y equitativas, con profundas transformaciones de sus estructuras sociales.

Bibliografía

- Adorno, w. Theodor, and Max Horkheimer. *Dialéctica de la ilustración. Obra completa 3*. Madrid: Akal, 2007.
- Barry, Brian. "John Rawls and the Search for Stability." *Ethics* 105 (1995): 874–915.
- Betancourt Higareda, Felipe Carlos. *La importancia del debate público para la democracia*. Toluca: IEEM, 2014.
- Bobbio, Norberto. *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Bohórquez-Aunta, Rafael Ricardo. *El deber de la memoria. Una reflexión ética sobre las víctimas*. Tunja: Ediciones USTA, 2015.
- Botero, Juan José. "Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa". En *Con Rawls y contra Rawls: Una aproximación a la filosofía política contemporánea*, editado por Juan José Botero. Bogotá, D.C: Unibiblos, 2005.
- Boucher, David, and Paul Kelly. *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London: Routledge, 1994.
- Camps, Victoria. "Presentación." En *Concepciones de la ética*, editado por Victoria Camps, Osvaldo Guariglia, y Fernando Salmerón, 11–27. Madrid: Trotta, 2004.
- Centro de estudios constitucionales-plural. "El paso a paso del proceso constituyente." *Semana*. Julio 4, 2011. <http://www.>

semana.com/nacion/articulo/el-paso-paso-del-proceso-constituyente/238038-3.

- Cepeda, Margarita. "Rawls: entre universalismo y contextualismo, o el liberalismo histórico como base de una teoría universal de la justicia". En *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea.*, editado por Juan José Botero. Bogotá, D.C: Unibiblos, 2005.
- . *Rawls y Ackerman: Presupuestos de la Teoría de la justicia*. Bogotá, D.C: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2004.
- Cohen, Joshua. "For a Democratic Society." In *The Cambridge Companion to Rawls*, edited by Samuel Freeman, 86. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Corbí, Josep. *Morality, Self- Knowledge and Human Suffering: An Essay on the Loss of Confidence in the World*. New York: Routledge, 2012.
- D.D, Raphael. *Concepts of Justice*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Ferry, Luc. *Aprender a vivir. Filosofía para mentes jóvenes*. Colombia: Taurus, 2007.
- Freeman, Samuel. *Rawls*. 1a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Friedman, Marilyn. "John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People." In *The Idea of Political Liberalism. Essays on Rawls*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.
- García Jurado, Roberto. "Reseña de 'Modelos de democracia. Formas de gobierno y resultados en treinta y seis países' de Arend Lijphart". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas Y Sociales* mayo-dicie, no. 44 (2001): 323–27.
- Gargarella, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- Grueso, Delfín Ignacio. *La filosofía y la política en el pluralismo: la metafilosofía del último Rawls*. Bogotá, D.C: Siglo del Hombre Editores, Universidad del Valle, 2008.

- Habermas, Jürgen. “Reconciliación mediante el uso público de la razón”. En Habermas, Jürgen, y John Rawls. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Kant, Immanuel. “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”. En *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Kant, Immanuel. “Metaphysical Elements of Law.” In *Kant’s Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*. London: Longmans, Green, & Co., Paternoster-Row, 1889.
- Lefort, Claude. “La cuestión de la democracia”. En *Ensayos sobre lo político*, 17–29. México: Universidad de Guadalajara, 1991.
- Marchart, Oliver. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Mardonés, José María, and Nicanor Ursúa. “Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Nota histórica de una polémica incesante”. En *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica.*, 15–38. Barcelona: Fontamara, 1982.
- Mejía, Oscar. “Desarrollos postrawlsianos de la filosofía política contemporánea: republicanismo, marxismo analítico y democracia deliberativa.” *Ciencia Política*, no. 5 (2008): 159–60.
- . “La filosofía política de John Rawls [I]: La Teoría de la Justicia. De la tradición analítica a la tradición radical filosófico-política.” En *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea*, editado por Juan José Botero, 29–62. Bogotá, D.C: Unibiblos, 2005.
- . “La filosofía política de Rawls [II]: El Liberalismo Político. Hacia un modelo de democracia consensual”. En *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea*, editado por Juan José Botero, 63–92. Bogotá, D.C: Unibiblos, 2005.
- Moüffe, Chantal. “Rawls: filosofía política sin política”. En *El retorno de lo político*. España: Paidós, 1999.

- Nino, Carlos S. “Ética analítica en la actualidad”. En *Concepciones de la ética*, editado por Victoria Camps, Osvaldo Guariglia, and Fernando Salmerón, 131–52. Madrid: Trotta, 2004.
- Rancière, Jacques. *El Desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión, 1996.
- . *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Rawls, John. “Introduction to the Paper Back Edition.” In *Political Liberalism*, XXXV–LX. New York: Columbia University Press, 1995.
- . “Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures.” *Journal of Philosophy*, no. 77 (1980): 515–72.
- . *La justicia como equidad. Una reformulación*. España: Paidós, 2002.
- . *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. España: Paidós, 2009.
- . *Liberalismo político*. 1a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- . *Teoría de la justicia*. 2a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- . “The Basic Liberties and Their Priority.” *Liberty, Equality and Law: Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy*, 1981, 3–87.
- . “The Domain of the Political and Overlapping Consensus.” In *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman, 473–96. Harvard University Press, 1999.
- . “The Notion of Public Reason Revisited.” In *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Rodríguez Zepeda, Jesús. “La debilidad política del liberalismo de John Rawls.” *Revista internacional de filosofía política, UNAM, UNED*, no. 14 (1999): 71–87.
- Rorty, Richard. “¿Solidaridad U Objetividad?” En *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos Filosóficos 1*, 39–56. Barcelona: Paidós, 1996. doi:10.1007/s13398-014-0173-7.2.

- . “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”. En *La secularización de la filosofía*, editado por Gianni Vattimo, 31–61. Barcelona: Gedisa, 1992.
- . “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”. En *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos Filosóficos 1*, 1a ed., 239–66. Barcelona: Paidós, 1996. doi:10.1007/s13398-014-0173-7.2.
- Salazar, Luís. *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?* México: UAM-Atzacapotzalco, 1997.
- Sánchez, Juan José. “Introducción: sentido y alcance de la Dialéctica de la Ilustración”. En *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.
- Sandel, Michael. *Justice: A Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- . *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Schettino, Humberto. “Rawls y la Política”. *Revista internacional de filosofía política. UNAM, UNED*, no. 14 (1999): 89–109.
- Schweppenhäuser, Gerhard. “Adorno’s Negative Moral Philosophy.” In *The Cambridge Companion to Adorno*, edited by Thomas Huhn. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Seleme, Hugo. “El Problema de la estabilidad”. *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho* 2001, no. 24 (2001): 297–318. doi:10.14198/DOXA2001.24.11.
- Uribe Botero, Ángela. “El Caso U’wa: Un Conflicto En Torno Al Mal Radical”. En *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea.*, editado por Juan José Botero, 123–39. Bogotá, D.C: Unibiblos, 2005.
- Vallespín, Fernando. “El neocontractualismo: John Rawls”. En *Historia de la ética. La ética contemporánea (III)*, editado por Victoria Camps, 577–600. Madrid: Crítica, 2000.



Este libro se terminó de imprimir
en diciembre de 2018 en los talleres
de Editorial Jotamar Ltda. Tunja,
Boyacá, Colombia.