

Jesús Rodríguez Zepeda
Gustavo Leyva
Paulette Dieterlen
Faviola Rivera Castro

Razones de la justicia:
a medio siglo de
Una teoría de la justicia



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Iztacalapa / Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades

gedisa
editorial

Jesús Rodríguez Zepeda
Gustavo Leyva
Paulette Dieterlen
Faviola Rivera Castro
(Coordinadores)

Razones de la justicia:
a medio siglo de *Una teoría de la justicia*

Razones de la justicia: a medio siglo de *Una teoría de la justicia*

Jesús Rodríguez Zepeda
Gustavo Leyva
Paulette Dieterlen
Faviola Rivera Castro
(Coordinadores)



Razones de la justicia: a medio siglo de *Una teoría de la justicia*

© Jesús Rodríguez Zepeda, Gustavo Leyva, Paulette Dieterlen, Faviola Rivera Castro
(Coordinadores)

Primera edición marzo de 2023, Ciudad de México, México

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Universidad Autónoma Metropolitana
Prolongación Canal de Miramontes Núm. 3855
Ex Hacienda San Juan de Dios
Alcaldía Tlalpan
C.P. 14387, Ciudad de México, México

Unidad Iztapalapa
Consejo Editorial de la División de Ciencias Sociales
y Humanidades
Av. Ferrocarril San Rafael Atlixco Núm. 186
Col. Leyes de Reforma 1^{ra} Sección
Alcaldía Iztapalapa
C.P. 09310, Ciudad de México, México

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa Mexicana, S.A.
Tepeji No. 86, Col. Roma Sur
06760, Ciudad de México, México
www-gedisa-mexico.com
gedisa@gedisa-mexico.com

ISBN Gedisa: 978-607-8866-42-7

ISBN UAM: 978-607-28-2837-7

IBIC: HPQ

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Este libro ha sido dictaminado positivamente por pares académicos ciegos y externos a través del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-I, y se privilegia con el aval de la institución coeditora.

Esta obra se publica con el apoyo financiero del Fondo Sectorial de Investigación para la Educación del Conacyt, convocatoria de Ciencia Básica 2017-2018, al proyecto “La injusticia discriminatoria: de la conceptualización a la métrica” (CB A1-S-31499), del que es investigador responsable Jesús Rodríguez Zepeda

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma.



Rector General

José Antonio De los Reyes Heredia

Secretaria General

Norma Rondero López

Coordinadora General de Difusión

Yissel Arce Padrón

Directora de Publicaciones y Promoción Editorial

Freja Ininna Cervantes Becerril

UNIDAD IZTAPALAPA

Rectora

Verónica Medina Bañuelos

Secretario

Javier Rodríguez Lagunas

Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

José Régulo Morales Calderón

*Coordinadora General del Consejo Editorial
de Ciencias Sociales y Humanidades*

Alicia Lindón

Comité Editorial de Libros

Pablo Castro Domingo

Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa

Pedro Castro Martínez

Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa

Carlos Alberto Ríos Gordillo

Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco

Nora Nidia Garro Bordonaro

Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa

Alicia Lindón Villoria

Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa

José Manuel Valenzuela Arce

El Colegio de la Frontera Norte-Tijuana

El manuscrito de este libro ingresó al Comité Editorial de Libros del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades, para iniciar el proceso de arbitraje doble ciego por parte de especialistas externos, en la primera sesión celebrada el 28 de enero de 2022 y quedó aprobado para su publicación el 7 de noviembre de 2022.

Índice

Presentación	11
I Cuestiones fundamentales	27
Estructura básica e igualdad	29
<i>María Xosé Agra Romero</i>	
La legitimidad política como circunstancia de la justicia	55
<i>Hugo Omar Seleme</i>	
Releyendo a John Rawls desde el siglo XXI	65
<i>Elisabetta Di Castro</i>	
El debate entre John Rawls y Jürgen Habermas: justificación del punto de vista moral y comprensión de la política y la democracia	79
<i>Gustavo Leyva</i>	
II Ética, política y derecho	119
El <i>ethos</i> igualitario rawlsiano	121
<i>Luis Muñoz Oliveira</i>	
Reflexiones sobre los sentimientos y las emociones en el pensamiento de John Rawls	149
<i>Dora Elvira García-G.</i>	
La familia, la propiedad privada y el Estado. Una revisión socialista de la justicia como equidad	171
<i>Alejandro Sahú</i>	
John Rawls: la filosofía y el derecho. A propósito de su legado para la racionalidad jurídica	195
<i>Imer B. Flores</i>	

III Pluralismo, diferencia y discriminación	219
Algunas reflexiones preliminares sobre el lugar de la cultura en Rawls	221
<i>Joan Vergés Gifra</i>	
Lo que Rawls no comprendió sobre el Estado laico	241
<i>Faviola Rivera Castro</i>	
¿Una omisión no es un error? John Rawls y las agendas de no discriminación	265
<i>Jesús Rodríguez Zepeda</i>	
Rawls como filósofo político	297
<i>Delfín Ignacio Grueso</i>	
¿Separados pero iguales? John Rawls y la cuestión de la discapacidad intelectual	319
<i>Mario Alfredo Hernández Sánchez</i>	
IV Justicia internacional	343
<i>El derecho de gentes</i> y las minorías culturales	345
<i>Moisés Vaca</i>	
Rawls y la práctica internacional de los derechos humanos	369
<i>Mariano C. Melero</i>	
El problema de la justicia distributiva global	395
<i>Francisco Cortés Rodas</i>	
V Ámbitos de aplicación	417
Apuntes para examinar las teorías de la justicia distributiva en los servicios de acceso a la salud	419
<i>Paulette Dieterlen</i>	
La pertinencia de la razón pública rawlseana en la controversia sobre la interrupción del embarazo: el caso de la Ciudad de México	439
<i>Itzel Mayans Hermida</i>	
<i>A Theory of Justice</i> y los animales: extendiendo la posición original	471
<i>Daniel Loewe</i>	

Presentación

Razones de la justicia: a medio siglo de Una teoría de la justicia, el libro que ahora presentamos al público hispanoamericano, fue concebido como un proyecto de investigación colectiva que fuera, a la vez, un homenaje intelectual a la figura y obra de John Rawls a cien años de su nacimiento y a cincuenta de la publicación de *A Theory of Justice* (1971), obra fundamental que abrió nuevas vertientes de debate y reflexión en la filosofía moral, política y jurídica de nuestra época. Para ello, quienes coordinamos esta obra, y a la vez somos contribuyentes de la misma, convocamos a algunos de los y las mejores intérpretes de su obra en el ámbito hispanoamericano. Afortunadamente, recibimos una respuesta positiva a nuestra invitación por parte de todas las personas convocadas. Estas, provenientes de distintos países de nuestra región lingüística y también de distintas áreas de la filosofía, no solo entregaron los artículos de investigación solicitados, sino que participaron de manera entusiasta en el seminario de avances de investigación que se llevó a cabo en el curso de la integración de la obra. La influencia de esta experiencia de deliberación colectiva puede identificarse en el contenido de los trabajos ahora publicados, cuyas versiones finales recogen los aportes de la discusión académica. También, pedimos a cada persona invitada que, sobre la base de sus trabajos previos sobre la obra de John Rawls, escogieran sus respectivos temas y enfoques, lo que a la

postre ha redituado en la integración de una obra plural y diversa sobre nuestro autor de referencia. Confiamos en que el resultado final contribuya a desarrollar, profundizar y criticar en forma productiva las significativas contribuciones que Rawls hizo al debate filosófico, jurídico y político en las últimas décadas.

La filosofía moral y política del profesor de Harvard no es un discurso más entre otros. Se constituyó, desde la publicación en 1971 de su obra paradigmática, en la mejor plasmación de lo que Quentin Skinner llamara “el retorno de la gran teoría” en el terreno de una filosofía práctica hasta entonces conceptualmente disminuida y normativamente desdibujada. No hay exageración en sostener que *A Theory of Justice* resucitó la filosofía política como disciplina de primer orden en el marco de los estudios filosóficos generales y en ciencias sociales como la economía, el derecho y la ciencia política, primero en el circuito anglosajón y luego, mediante una irradiación constante y poderosa, en otros circuitos lingüísticos y discursivos. En nuestro espacio académico de habla española, los estudios académicos sobre la obra de John Rawls se han convertido en una suerte de tradición propia y han permitido la aparición de numerosas obras de análisis crítico y proyección normativa de sus argumentos seminales. En nuestra opinión, sigue siendo vigente el famoso *dictum* de Robert Nozick, de acuerdo con el cual los filósofos políticos tienen que argumentar conforme al modelo establecido por Rawls y, si no, explicar por qué no lo hacen.

El año 2021 fue particularmente significativo tanto para quienes estudian la obra de Rawls como para todas las personas interesadas en la filosofía política de corte académico, e incluso para personas estudiosas de otras disciplinas influenciadas por la concepción rawlsiana de la justicia. Durante este año, como señalamos al principio, se cumplió un siglo del nacimiento del distinguido profesor de Harvard y medio siglo de la aparición de su obra insignia: *A Theory of Justice*. Consideramos, por ello, que esta era una ocasión propicia para discutir los principales problemas presentes en la obra de Rawls y que, sin duda, siguen marcando buena parte de la agenda filosófica de nuestros días. Por ello, nuestra iniciativa consistió en abrir un espacio de trabajo y deliberación colectiva entre autoras y autores que se hubieran significado por su estudio previo de la obra de Rawls; de su experiencia y de la deliberación académica directa, provienen los estudios que articulan la obra que ahora entregamos al público lector.

* * *

Como coordinadores de la obra, hemos procurado también organizar las contribuciones a este proyecto en grandes secciones temáticas, lo que permite identificar y resaltar elementos comunes de los trabajos, con lo que se puede identificar un doble nivel de coherencia: el primero, más general, derivado de la coincidencia de todos los estudios en el análisis crítico de la obra filosófica de John Rawls; el segundo, más específico, proveniente de la coincidencia de ciertos grupos de contribuciones en torno a problemas particulares de la teoría rawlsiana que han adquirido autonomía propia, tales como la discusión sobre el estatuto de la teoría ideal de la justicia, el problema de la justicia internacional, la influencia en la teoría jurídica o los debates sobre formas de injusticia obviados o minimizados en el canon rawlsiano original.

De este modo, los trabajos que integran esta publicación han quedado divididos en cinco secciones. La primera de ellas lleva por título *Cuestiones fundamentales* y está integrada por cuatro colaboraciones. En la primera de ellas, María Xosé Agra Romero, profesora de la Universidad de Santiago de Compostela (España), presenta el estudio “Estructura básica e igualdad” en el que sostiene que, en la tarea de evaluar y actualizar la herencia de *Una teoría de la justicia*, su interés se centra en una idea fundamental que forma parte del nuevo lenguaje con el que Rawls introduce y articula su visión de la justicia social, distributiva e institucional: la estructura básica. Por ello, el objetivo de este texto es el aparentemente modesto aunque crucial cometido de poner el foco en esta idea, en su centralidad en la concepción de la justicia social y en su importancia a la hora de enfrentarse al crecimiento exponencial de las desigualdades en nuestras actuales circunstancias. Para ello, se discute sobre cómo entender la afirmación de Pierre Rosanvallon de que se está pasando página a una concepción secular de la justicia, a saber, la concepción redistributiva. Tomando la estructura básica como núcleo, esta contribución aborda las cuestiones relativas a la distribución, la redistribución y la predistribución, para concluir con la necesidad de tomar nuevamente en serio, conforme a la sugerencia de I. M. Young, la estructura básica.

El segundo trabajo está a cargo del profesor Hugo Omar Seleme, de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) y lleva el título de “La legitimidad como circunstancia de la justicia”. En este, el profesor Seleme argumenta que

en la presentación que Rawls hace de su teoría existen dos tipos de circunstancias de la justicia. Por un lado, están las “circunstancias de la justicia social”, que hacen que la cooperación social sea a la vez posible y necesaria; por el otro, están las “circunstancias de la justicia estructural”, que son aquellas que deben estar presentes para que la virtud política de la justicia pueda ser ejercitada. Entre estas últimas se encuentra la existencia de una comunidad política legítima. Ambas circunstancias de la justicia ingresan de manera diferente en la situación contractual diseñada en la posición original. Las “circunstancias de la justicia social” son introducidas a través del conocimiento del que son dotadas las partes. Las “circunstancias de la justicia estructural” son modeladas en los rasgos que caracterizan la situación de elección. Según Seleme, la exigencia de que el acuerdo sobre los principios de justicia deba ser unánime, modela la circunstancia de la justicia estructural que hace referencia a la existencia de una comunidad política legítima.

El tercer artículo se titula “Releyendo a John Rawls desde el siglo XXI” y es de la autoría de Elisabetta Di Castro, de la Universidad Nacional Autónoma de México. La profesora Di Castro afirma que la relevancia de la obra de John Rawls parte del contexto en el que surgió en los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, caracterizados por la posguerra, el Estado de bienestar, la guerra fría y la predominancia del utilitarismo, pero también, a la vez, por los debates que suscitó en su momento y que aún continúan a cincuenta años de la publicación de *Una teoría de la justicia*. En su texto, se centra especialmente en la formulación de los dos principios de justicia, así como en algunas consecuencias del racionalismo metodológico desde el que conformó su propuesta. El texto está estructurado en cuatro partes: en la primera, se retoman algunos elementos del contexto histórico que se juzgan relevantes para el análisis de la obra de Rawls; en la segunda, se presentan algunos aspectos básicos de su propuesta que permiten, en la tercera parte, proponer algunas observaciones puntuales sobre los principios de justicia; finalmente, en la cuarta, se avanzan algunas reflexiones críticas para una posible relectura de Rawls de cara a los desafíos que plantea la oprobiosa desigualdad que impera en el inicio del siglo XXI.

La contribución que cierra esta primera sección, titulada “El debate entre John Rawls y Jürgen Habermas: justificación del punto de vista moral y comprensión de la política y la democracia”, está a cargo del profesor Gustavo Leyva de la Universidad Autónoma Metropolitana (México). El autor sostiene

que en 1995 tuvo lugar uno de los debates más relevantes en el ámbito de la filosofía política de las últimas décadas. Se trata de la discusión entre John Rawls y Jürgen Habermas, que se desarrolló en las páginas de *The Journal of Philosophy* en la edición de marzo del año mencionado. En su texto, el profesor Leyva se ocupa de ese debate dirigiéndose, en primer lugar, a la delimitación que Habermas propone, distinguiendo así tres grandes temas que definen sus diferencias con Rawls. Posteriormente, se ocupa de la detallada respuesta que Rawls ofrece a Habermas y, finalmente, plantea una suerte de balance provisional sobre el debate entre ambos pensadores, centrándose especialmente en las cuestiones referidas a la propuesta de justificación de los principios y normas y a la concepción del proceso democrático y de la política que uno y otro defienden.

La sección II de la obra se denomina *Ética, política y derecho* y está integrada por cuatro contribuciones. La primera de ellas, y quinta de la obra general, se titula “El *ethos* igualitario rawlsiano”, del profesor Luis Muñoz Oliveira de la Universidad Nacional Autónoma de México. En su texto, Muñoz Oliveira aborda las ideas rawlsianas que permiten suponer que no es necesario añadir un *ethos igualitario* a la justicia como equidad para que la sociedad pueda ser justa y estable a lo largo del tiempo. Para llegar a dicha conclusión, el autor revisa los señalamientos hechos por G. A. Cohen y Moisés Vaca con respecto a la libertad productiva, la inverosimilitud psicológica y el respeto mutuo. A partir de sus propuestas, analiza la igualdad moral, la forma en la que los principios de la justicia la representan y las consecuencias que tiene para las personas alcanzar un equilibrio reflexivo entre sus doctrinas comprensivas y la concepción política de la justicia. Tales consecuencias incluyen el respeto mutuo y un límite al ejercer la libertad productiva. Según el autor, el consenso entrecruzado, el equilibrio reflexivo, el sentido de justicia y la virtud de ser razonable muestran que la inverosimilitud psicológica no se sostiene y que los ciudadanos tenderán a hacer a un lado valores que se contraponen a los de la concepción política de la justicia.

La siguiente contribución, sexta de la obra general, es de la profesora de la Universidad Nacional Autónoma de México Dora Elvira García y lleva por título “Reflexiones sobre los sentimientos y las emociones en el pensamiento de John Rawls”. En ella, la autora sostiene que uno de los problemas con los que se enfrentó Rawls en su teoría de la justicia como equidad fue el de armonizar los principios normativos con las disposiciones psicológicas y motivacionales. La criticada discontinuidad entre los motivos de los individuos

para actuar y sus convicciones políticas, así como entre sus razones privadas y sus razones públicas, ha sido un tema que ha dado lugar a intensas discusiones. En este escrito se pretende específicamente reformular las cuestiones sobre los sentimientos y las emociones, apreciando su presencia como parte relevante del constructo rawlsiano, lo que implica establecer algunos matices a los conceptos de corte emocional que presenta el filósofo en sus obras. En contra de la prevalente lectura racionalista de la obra de Rawls, Dora Elvira García sostiene que el filósofo estadounidense está realmente preocupado por el papel que juegan los sentimientos en la provisión de estabilidad para una sociedad democrática, siempre en un marco de equidad.

La séptima contribución corre a cargo del profesor Alejandro Sahuí Maldonado, profesor de la Universidad Autónoma de Campeche (México), quien presenta el artículo “La familia, la propiedad privada y el Estado. Una revisión socialista de la justicia como equidad y la razón pública”. Sahuí Maldonado recuerda que John Rawls afirmó que los dos principios de la justicia como equidad serían compatibles con el modelo socialista democrático y con una democracia de propietarios. Sobre esta base, el objetivo del texto es reflexionar sobre la relación entre la idea rawlsiana de justicia y las asociaciones económicas, corporaciones y firmas. En este sentido, Sahuí sugiere que es posible realizar ajustes en las instituciones de la estructura básica y las esencias constitucionales desde valores socialistas sin hacer colapsar el proyecto rawlsiano y, sobre todo, sin dañar su carácter liberal. En vez de acudir a la hipótesis de la democracia de propietarios como el modelo paradigmático de la justicia como equidad, en este ensayo se exploran las formas en las que la razón pública puede avanzar propuestas socialistas prácticas de ajuste entre las normas constitucionales y los juicios de las personas mediante la idea de un equilibrio reflexivo. El autor recurre al caso de la constitucionalización del derecho familiar como ejemplo del uso de ideales de justicia en asociaciones privadas con un impacto redistributivo relevante. En este proceso gradual de ajustes, uno de cuyos escenarios importantes son los tribunales, se favorece la participación y deliberación, y se mejora la comprensión de nuestros derechos y libertades.

La última contribución de la sección II y octava de la obra general versa sobre el aporte de Rawls al pensamiento jurídico. Está a cargo del profesor Imer B. Flores, de la Universidad Nacional Autónoma de México y lleva por título “John Rawls: la filosofía y el derecho. A propósito de su legado para la

racionalidad jurídica”. Tomando como motivo el primer centenario del natalicio de John Rawls (1921-2002) y del primer cincuentenario de la publicación de *A Theory of Justice* (1971) el profesor Flores encuentra la ocasión propicia para rendir tributo a uno de los más grandes filósofos sociales del siglo XX y revisar su herencia, no solamente por sus aportaciones a la filosofía moral y política, sino también por sus contribuciones a la filosofía jurídica, en general, y a la racionalidad jurídica, en particular, siguiendo como eje su constructivismo moral y la idea de la razón pública. En la introducción de este texto el autor recuerda cómo Ronald Dworkin dictó una conferencia magistral intitulada *Rawls and the Law* (Rawls y el derecho), en la cual adelantaba que era posible considerar a Rawls “como filósofo del derecho” y como tal se avoca a constatar si efectivamente es posible considerarlo como tal por sus contribuciones directas. A continuación, en una primera sección, se ofrece una revisión de los grandes ejes temáticos identificados por Dworkin para, posteriormente, en la sección dos, analizar algunos aspectos de la teoría de la justicia en general y de la razón pública aplicados a la racionalidad jurídica en particular. Para concluir, el autor argumenta su convencimiento de que Rawls debe ser considerado como un filósofo del derecho y, como tal, un referente obligado no solamente para los filósofos del derecho sino además para toda clase de juristas.

La sección III la hemos titulado *Pluralismo, diferencia y discriminación* e inicia con el ensayo “Algunas reflexiones preliminares sobre el lugar de la cultura en Rawls”, del profesor Joan Vergés Gifra, de la Universidad de Girona. Según Vergés, John Rawls no dijo mucho sobre la cuestión etnocultural, lo que, no obstante, no elimina la cuestión de la pertinencia de la teoría rawlsiana sobre el problema de la cultura en el marco de la discusión sobre la justicia. El autor argumenta que alguien que, en el horizonte de la justicia, quisiera ser fiel al espíritu rawlsiano debería preguntarse lo siguiente: ¿cómo debería modificarse la teoría de Rawls a fin de ofrecer algún tipo de respuesta a esa cuestión? ¿Qué aspectos o partes de la teoría deberían ser reformulados para dar cuenta de ella? Es así que se identifica el interés que podría tener para el rawlsianismo abordar esta cuestión y, al mismo tiempo, se sugieren los lugares en los que la teoría rawlsiana podría ser ligeramente modificada a fin de dar una respuesta satisfactoria a la cuestión etnocultural.

La siguiente contribución es de la profesora Faviola Rivera Castro, de la Universidad Nacional Autónoma de México, y se titula “Lo que Rawls no

comprendió sobre el Estado laico”. Este trabajo responde al argumento de John Rawls, en *Una teoría de la justicia*, según el cual el Estado laico no protege adecuadamente la libertad de conciencia. Dado que los Estados laicos siempre han establecido la protección constitucional de esta libertad, la crítica de Rawls indica un desacuerdo fundamental respecto de cómo interpretarla. La tesis central del trabajo es que la objeción de Rawls presupone una interpretación particular de esta libertad que el Estado laico rechaza. Según esta interpretación, propia de la tradición de pensamiento y práctica política de Estados Unidos, la libertad de conciencia privilegia la “libre práctica de la religión”. Históricamente, esta interpretación ha respondido a un tipo particular de conflicto político en el que diversos grupos religiosos afirman doctrinas religiosas divergentes. En cambio, la interpretación laica de la libertad de conciencia está motivada por conflictos políticos en materia religiosa radicalmente diferentes. La laicidad ha respondido siempre al desafío político que iglesias o asociaciones religiosas poderosas plantean al buscar servirse de las instituciones oficiales como instrumentos para fines e intereses de naturaleza religiosa. En respuesta a este desafío, la interpretación laica de la libertad de conciencia no privilegia la libre práctica de la religión. En lugar de ello, propone la autora, una concepción laica no presupone que la libertad de afirmar y practicar alguna religión tenga mayor valor intrínseco que la libertad de rechazar toda religión. Desde una perspectiva laica, ambos ejercicios de la misma son igualmente legítimos y se ubican en un mismo plano normativo.

El siguiente texto es de la autoría de Jesús Rodríguez Zepeda, profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana (México), y cuyo título es “¿Una omisión no es un error? John Rawls y las agendas de no discriminación”. Su propósito es articular una interpretación heurística de los argumentos de John Rawls sobre los grupos discriminados en su obra conforme a varias líneas de interpretación: en primer lugar, mediante una reconstrucción de las nociones de posición originaria y velo de la ignorancia como base de justificación de la agenda de no discriminación por cuestiones de conciencia, lo que, en un sentido amplio, incluye no solo la crucial libertad religiosa, sino también temáticas poco conocidas de la obra de Rawls, como la protección de las personas en materia de diversidad sexual. En segundo lugar, procede mediante la discusión de las nociones de raza y sexo en referencia a las posiciones sociales representativas adecuadas para la evaluación de la estructura básica de la sociedad, lo que permitiría habilitar, con

contenidos no económicos, nuevas formas de posiciones sociales menos aventajadas. En tercera instancia, continúa mediante la revisión de los argumentos de Rawls respecto de la posición asignada al grupo de las personas con discapacidad tanto en la posición originaria como en las cuatro fases de aplicación de su teoría de la justicia, lo que plantea, entre otras cosas, un debate de fondo sobre los supuestos antropológicos y sociales de su concepción. Esta interpretación heurística tiene, al final, un propósito normativo, a saber: el de identificar si existe un potencial crítico de las intuiciones morales de Rawls para la justificación de una teoría liberal de la justicia antidiscriminatoria.

A continuación, el profesor Delfín Ignacio Grueso, de la Universidad del Valle (Colombia), se pregunta en su contribución “Rawls como filósofo político” si, después de medio siglo, y tomando en conjunto la obra de Rawls, puede tener sentido volver sobre aquello sobre lo que muy pocos dudarían, a saber: ¿es Rawls realmente un filósofo político? Para hacer de esta pregunta algo más que una pregunta meramente retórica, el autor invita a contrastar el famoso juicio de Nozick con la opción de un juicio contrario que nos presenta una autora francesa, Catherine Audard. En efecto, mientras Nozick refuerza su valoración desde una perspectiva histórica, diciendo que desde los tiempos de John Stuart Mill no se hacía filosofía política con ese nivel de profundidad y solidez en la argumentación, Audard articula una perspectiva geográfico-cultural negando que lo que Rawls hace sea de alguna manera filosofía política. Estos dos juicios extremos proveen el marco general para el objetivo de este texto: caracterizar el tipo de filosofía política que Rawls hace, esclareciendo los nexos entre la teoría política ideal y la realidad política, recurriendo a nuevos elementos para volver a un asunto sobre el cual el autor ya había avanzado argumentos en textos anteriores.

El profesor Mario Alfredo Hernández Sánchez, de la Universidad Autónoma de Tlaxcala (México) y la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco se propone con su contribución “¿Separados pero iguales? John Rawls y la cuestión de la discapacidad intelectual” revisar la relación entre la primera virtud de las instituciones sociales y las personas con discapacidad intelectual en el marco del análisis que Rawls ofreció en *Una teoría de la justicia*. El argumento se despliega en cuatro momentos. En primer lugar, se recuperan las referencias a la discapacidad intelectual en la obra de Rawls para plantear el sentido de la pregunta por la relación que ella mantiene con la justicia. En un segundo momento, a partir del argumento de Stacey Simplican, se esquematiza la manera en que el así llamado

contrato capacitista que recorre la filosofía política moderna se ha materializado en la obra de Rawls, no solo a través de la expulsión de las personas con discapacidad intelectual de los acuerdos políticos fundacionales, sino sobre todo en su tratamiento como contraejemplo de los requisitos de racionalidad y autonomía que son propios de los ciudadanos. Posteriormente, en un tercer momento, siguiendo a Jeremy Waldron, se aborda la manera en que es posible ampliar, en un sentido incluyente de la discapacidad, el umbral de la personalidad moral que Rawls plantea como el horizonte en el que cobran sentido un proyecto de vida buena y el compromiso con una idea de justicia generalizada. Finalmente, el autor ofrece, desde Rawls y contra Rawls, una reformulación del sentido de la pregunta por la justicia y la discapacidad intelectual.

La sección IV de esta obra está dedicada al tema general de *Justicia internacional* y se abre con una contribución del profesor Moisés Vaca, de la Universidad Nacional Autónoma de México, con el título “El derecho de gentes y las minorías culturales”. En ella el autor parte de que Rawls, en su obra *El derecho de gentes*, defiende una concepción de justicia internacional que debe regular las relaciones entre los distintos países a partir de ocho principios básicos. Sobre esta base, Vaca defiende que dicha concepción debe complementarse con un principio que mandate el respeto a las minorías culturales –se piensa ante todo en comunidades indígenas y minorías nacionales–. Se sostiene que no añadir este principio a la concepción de justicia internacional rawlsiana plantea un problema interno a la teoría, y el hecho de que Rawls sostenga que la suya es una teoría ideal de las relaciones internacionales no excusa en modo alguno esta ausencia. Por el contrario, sin el principio mencionado, la teoría rawlsiana nos ofrecería un ideal incompleto de justicia internacional.

En el ensayo siguiente, “Rawls y la práctica internacional de los derechos humanos”, el profesor Mariano C. Melero, de la Universidad Autónoma de Madrid, se centra en el análisis de la teoría del derecho de gentes de Rawls con un triple propósito. En primer lugar, se intenta mostrar que el giro “político” de su teoría de la justicia tiene en este ámbito su aplicación más adecuada y fecunda. En efecto, a diferencia de lo que ocurre en el plano nacional, donde el consenso entrecruzado resulta insuficiente para asegurar la estabilidad de una sociedad liberal razonablemente justa, en el contexto internacional el consenso entrecruzado sobre los derechos humanos permite una práctica de justificación pública entre sociedades con diferentes tradiciones morales y culturas políticas.

En segundo lugar, el autor busca respaldar la tesis rawlsiana según la cual el minimalismo en la fundamentación última de los derechos humanos conduce a un cierto minimalismo en el contenido de tales derechos. No obstante, Rawls plantea su teoría del derecho internacional a partir del interés legítimo de los pueblos a su autodeterminación, lo cual produce una reducción excesiva de los derechos humanos. Por el contrario, en este artículo se defiende un minimalismo más exigente a partir de una concepción individualista del derecho a la autodeterminación colectiva. En tercer y último lugar, se aspira a presentar la doctrina de los derechos humanos como una teoría ideal de la justicia internacional que es sustitutiva de la justicia distributiva cosmopolita.

Esta sección se cierra con un artículo del profesor Francisco Cortés Rodas, de la Universidad de Antioquia (Colombia), con el título “El problema de la justicia distributiva global”. En su texto, el autor constata que en la literatura filosófica sobre justicia global ha habido un largo debate sobre lo que los países más ricos del mundo deben a los ciudadanos de los países más pobres. Algunos han argumentado que los países más ricos tienen deberes positivos de beneficencia para ayudar a los más pobres, mientras que otros han afirmado que los primeros tienen solamente deberes negativos de no causarles daño. En este artículo se exponen tres posiciones que son cuestionadas al final: el neoliberalismo, el liberalismo estatista y el punto de vista de los teóricos de la justicia global. Cortés Rodas analiza de este modo si es posible establecer algún tipo de responsabilidad por los daños causados a los países más pobres por parte de los más ricos y si esa responsabilidad puede atribuirse a determinados agentes como gobiernos, multinacionales y élites locales. Con ello, pretende criticar las concepciones liberales de justicia redistributiva porque no dan cuenta de los problemas estructurales de poder que determinan las injusticias para ofrecer así una visión posliberal de justicia orientada a pensar, y a transformar, las relaciones de poder imperantes a nivel global.

La sección V, y última, a la que hemos llamado *Ámbitos de aplicación*, comienza con la contribución de la profesora Paulette Dieterlen, de la Universidad Nacional Autónoma de México, que tiene por título “Apuntes para examinar las teorías de la justicia distributiva en los servicios de acceso a la salud”. El texto tiene como objetivo explicar algunas de las discusiones filosóficas más importantes que se han dado sobre la justicia distributiva en relación con la salud, su protección y prevención. La autora constata así que Rawls no incorpora

la salud dentro de su teoría ni la hace parte de los bienes primarios, considerándola más bien como una discusión que deberá ser dada en el nivel legislativo. Norman Daniels ha elaborado a este respecto una teoría de la justicia en la salud que defiende la teoría rawlsiana, afirmando que es posible partir de una equitativa igualdad de oportunidades para hacer frente a ese problema. Según Daniels, debe responderse a las preguntas focales sobre la salud: ¿las necesidades de salud tienen más importancia que otras necesidades?, ¿son justas ciertas desigualdades en materia de salud?, ¿es posible satisfacer las necesidades de salud equitativamente? Por su parte, Shlomi Segall ha criticado ambas teorías por no tomar en cuenta la responsabilidad de las personas en materia de salud. La autora por su parte sostiene que, partiendo de una base igualitaria, es indispensable tomar en cuenta las elecciones que hacen las personas sobre su salud.

En el ensayo siguiente, “La pertinencia de la razón pública rawlsiana en la controversia sobre la interrupción del embarazo: el caso de la Ciudad de México”, Itzel Mayans Hermida, profesora del Instituto Mora (México) se propone reivindicar la perspectiva rawlsiana de la razón pública al igual que el significado que Rawls otorga a las doctrinas morales comprensivas para identificar cuál es la falla principal de la que adolecen los argumentos morales secularizados en contra del aborto. Los argumentos en favor de la vida se presentan despojados de su ropaje religioso y en el lenguaje de los derechos, de manera que estamos frente a un aparente *impasse* al no saber inicialmente cómo se distinguen estos argumentos de los derechos reproductivos del modo en que están formulados en los tratados internacionales los derechos humanos sobre la materia. La autora argumenta que la razón pública rawlsiana contribuye a descartar que el presunto derecho a la procreación prospere como el significado más apropiado de nuestros derechos sexuales y reproductivos recíprocos. Siguiendo la definición de Rawls muestra por qué su contenido es comprensivo y argumenta a favor de que la propuesta original de la razón pública en *El liberalismo político* (2006) es la correcta. Concluye con una invitación a tener en cuenta la perspectiva rawlsiana de la razón pública en la defensa y protección de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres.

La sección V, y con ella la obra en su conjunto, se cierra con el ensayo de Daniel Loewe, profesor de la Universidad Adolfo Ibáñez (Chile), con el título “*A Theory of Justice* y los animales: extendiendo la posición original”. Loewe argumenta que, si bien la teoría de la justicia de Rawls no integra a los animales

y sus intereses al nivel primario de los principios de justicia, se han elaborado argumentos que aspiran a ampliar la estructura contractual rawlsiana para así integrarlos como miembros del contrato. El artículo se centra en *A Theory of Justice* e investiga críticamente esta estrategia en la forma en que ella ha sido articulada por Mark Rowlands para sostener que es implausible. Para ello, el autor da cuenta de la arquitectónica de la teoría de Rawls identificando tres aspectos centrales que no pueden ser modificados de modo sustancial sin comprometer la estructura justificativa de la teoría en su conjunto. En primer lugar, la concepción kantiana de personalidad moral que se opone a la interpretación extensionista; en segundo lugar, la idea rawlsiana de que la justicia se retrotrae a relaciones de cooperación y que ello la torna implausible y, en tercer lugar, que la teoría de Rawls establece deberes de justicia y no deberes morales que la sobrepasan. El resultado de esta investigación es que las interpretaciones extensionistas de la posición original son incompatibles con elementos centrales de la estructura de justificación rawlsiana, de modo que ellas resultan implausibles como interpretaciones compatibles con su teoría de justicia.

* * *

Debe decirse algo, así sea breve, acerca del título de la obra. Como podrán notar las personas lectoras, *Razones de la justicia: a medio siglo de Una teoría de la justicia* no limita su alcance analítico a la obra emblemática del profesor de Harvard. De hecho, las contribuciones que la integran exploran, casi siempre, el *corpus* completo de la filosofía rawlsiana, que se constituye, también, por las concepciones del liberalismo político, del derecho de gentes y de la teoría de la razón pública, entre otros desarrollos discursivos de primer orden. No obstante, hemos querido centrar el perfil académico de nuestra obra en *A Theory of Justice* por, al menos, dos razones. La primera consiste en que este *corpus* filosófico se estructuró y definió conforme a los argumentos de la obra pionera de 1971. La concepción de la justicia como equidad allí formulada estructura el resto de la obra rawlsiana e irradia conceptual y normativamente al resto de las fases intelectuales de nuestro autor. Difícilmente John Rawls hubiera ocupado el lugar alcanzado en la historia de la filosofía si solo hubiera escrito alguna de las obras posteriores o anteriores a *Una teoría de la justicia*. Esta cumple, en fin, una función arquitectónica que deseamos reconocer cumplido medio siglo

de su publicación. Y esto abre la segunda razón para así titular nuestra obra: los momentos de cierre de las décadas y los siglos son siempre propicios para las evaluaciones de fondo de las acciones humanas y de sus testimonios intelectuales: ¿qué coincidencia cronológica podría ser más propicia para una evaluación de fondo de la filosofía de John Rawls que el cumplimiento de cinco décadas de la publicación de su obra imprescindible y, a la vez, la efeméride de un siglo de su nacimiento? Por ello, esta obra, también, tiene mucho de homenaje intelectual al fecundo profesor de Harvard. No obstante que será casi imposible encontrar entre la veintena de contribuciones de este volumen una que no planteé reservas fuertes y agudas críticas a los argumentos seminales de *A Theory of Justice*, lo cierto es que este libro sigue siendo una fuente de inspiración para una filosofía crítica, sistemática y contraria a las injusticias.

Una primera versión de cada una de las contribuciones que se presentan en esta obra fue discutida en el marco del seminario de avances de investigación “La herencia de John Rawls: Una evaluación a un siglo de su nacimiento y a cincuenta años de *Una teoría de la justicia*”, celebrado durante los días 9 y 10 de septiembre de 2021 en el Centro de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Autónoma de Campeche. Aun en tiempos de un momento alto de la pandemia de Covid, pudimos reunirnos para intercambiar argumentos y sugerirnos recíprocamente correcciones y desarrollos. Se trató de lo que ahora se denomina un encuentro híbrido, con una parte de las y los investigadores haciendo acto de presencia en la ciudad de Campeche y la otra parte conectada a través de una plataforma digital de conferencias.¹ Agradecemos a las autoridades de Universidad Autónoma de Campeche, y especialmente a Alejandro Sahuí, profesor e investigador del Centro de Investigaciones Jurídicas de esa institución, por el generoso auspicio que nos ofrecieron para la realización de ese encuentro.

Otro agradecimiento sincero debe ser expresado a las personas académicas que dictaminaron el extenso manuscrito de esta obra. Sus opiniones, no siempre suaves ni condescendientes, pero siempre serias, han sido todas tomadas en cuenta para la generación del texto publicable que ahora se da a la imprenta. Igualmente, manifestamos nuestro agradecimiento al Consejo Editorial de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma

¹ Las sesiones de trabajo pueden ser consultadas en la siguiente dirección electrónica: <https://www.youtube.com/playlist?list=PL9T3Tbxn-IMDqBN8I9HwrwlwKPGWIICsN>

Metropolitana, Unidad Iztapalapa, por haber aceptado llevar a cabo la evaluación, el arbitraje y la producción editorial del libro.

Deseamos expresar nuestro agradecimiento también al doctor Rodrigo Díaz Cruz, rector en 2021 de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, al doctor Juan Antonio Cruz Parcerro, director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, y al Posgrado en Humanidades (Línea de Filosofía Moral y Política) por el apoyo entusiasta e irrestricto que nos brindaron tanto para la realización del seminario mencionado como para la publicación de este libro. Queremos dejar constancia también del apoyo organizativo y logístico ofrecido por el maestro Irving Ayala Cuevas, por la licenciada Andrea Arellanes Nava, por la licenciada Lourdes Ariadna Alva Torres y por el licenciado Luis Ángel Nopala Sóstenes para la organización del seminario y del libro que ahora publicamos.

En términos financieros, no hubiera sido posible la publicación de esta obra sin el apoyo por parte del Fondo Sectorial de Investigación para la Educación del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) mediante el proyecto “La injusticia discriminatoria: de la conceptualización a la métrica” (CB A1-S-31499), financiado por la Convocatoria de Ciencia Básica 2017-2018 y del que es investigador responsable Jesús Rodríguez Zepeda. Este coordinador agradece este financiamiento sin el cual la publicación no habría sido posible.

Jesús Rodríguez Zepeda
Gustavo Leyva
Paulette Dieterlen
Faviola Rivera Castro
(Coordinadores)

I

Cuestiones fundamentales

Estructura básica e igualdad

María Xosé Agra Romero

Universidad de Santiago de Compostela
mx.agra@usc.es

Introducción

A Theory of Justice (1971) tiene como una de sus señas de identidad que el objeto de la justicia social es la “estructura básica de la sociedad”. Esta idea fundamental, en escritos posteriores, y en ulteriores modificaciones de la *Justicia como equidad* que John Rawls ha ido incorporando, no sufre más que ligeras matizaciones. Así, en 1977 presenta más explícitamente su concepción en una primera versión, y ya, diríamos, definitivamente con la publicación de “The Basic Structure as Subject” en 1978, recogido a su vez en *Political Liberalism*. Este carácter estructural ha sido y es una de las marcas distintivas no solo de Rawls, también forma parte de una de las líneas principales de comprensión de la justicia social contemporánea. Partiendo de esta constatación, las páginas que siguen tienen un modesto objetivo: compartir algunas reflexiones sobre esta idea fundamental que constituye, a mi entender, un supuesto o compromiso básico que de ser aceptado, se le debe

prestar atención a la luz de los debates en torno a la justicia social en un contexto de crecimiento exponencial de las desigualdades, de crisis y transformaciones que interpelan hoy a la justicia igualitarista. No obstante, como veremos, en los debates en torno a la justicia social en los noventa, la idea de estructura básica pierde fuelle o es abandonada en un sector importante del liberalismo igualitarista, mientras que se mantiene, profundizando y ampliando su alcance, en la teoría crítica (Iris. M. Young, Nancy Fraser), o en los intentos de extensión a la justicia global, intergeneracional o medioambiental. Así pues, considerando que es una pieza fundamental tanto de su concepción como de una buena parte de las teorías de la justicia a partir de él, mi propósito es volver sobre ella, sobre su pertinencia para una teorización sobre la justicia social y política, y para el igualitarismo, dado el escenario actual, con miras a evaluar críticamente el legado de Rawls a este respecto, así como sus posibilidades de actualización. Dicho de otro modo, la cuestión es si es preciso continuar profundizando en la idea de estructura básica, no dejarla a un lado, vistos los desacuerdos e injusticias que aquejan a las sociedades existentes, por descontado no bien ordenadas, en las que, como él mismo indica en las primeras páginas de *Teoría de la justicia (TJ)*: “usualmente está en discusión lo que es justo o injusto” (Rawls, 1979: 21).

En efecto, hoy la discusión sobre lo justo o lo injusto está en primer plano. Llevamos décadas, desde los años setenta, asistiendo a un crecimiento exponencial de las desigualdades económicas, políticas y sociales, exacerbadas por la crisis del 2008 (austeridad, ajustes estructurales, precariedad) y más recientemente por la pandemia-Covid (crisis de salud, de cuidados); al tiempo se alerta sobre la amenaza de una crisis ecológica, se asiste a un considerable aumento de migrantes y refugiados, de nuevas guerras, de forma que es una urgencia de nuestro presente reflexionar normativa y políticamente sobre las injusticias y desigualdades que nos aquejan, de ahí la relevancia de la idea de la estructura básica de la sociedad. El centro de estas reflexiones gira, pues, en torno a la justicia social y política, fijándonos en la articulación de estructura básica e igualdad o mejor, si se prefiere, estructura básica y desigualdades. Desde esta óptica, el planteamiento de base que anima estas páginas es ver en qué medida la teoría de la justicia de Rawls, que se gesta y formula en un contexto de discusión distinto, puede o no orientarnos y en qué sentido. Es decir, si el enorme aumento de las desigualdades y el nuevo escenario generado por las recientes transformaciones y crisis exigen repensar la estructura social básica, valorar su adecuación, alcance y alternativas preguntándonos por la

igualdad, por la posibilidad de una utopía mínimamente realista, inspirándonos en el legado más igualitarista rawlsiano. O, con otras palabras, debemos profundizar en la idea de estructura social básica de la sociedad, más que quedarnos con ella tal cual Rawls la dibujó. Esto es, pensar con Rawls, en la senda de sus mejores ideas, como sin duda lo es la de estructura básica, pero también más allá de él, atendiendo a las críticas, dimensionando y valorando su herencia a la hora de actualizar y abordar la justicia social y la igualdad, teórica y prácticamente, en nuestras circunstancias que, obviamente, suponen cambios respecto de las contempladas por Rawls en *TJ*. En fin, —si se me permite la licencia, acudiendo a la expresión de René Char, tan querida por Hannah Arendt— entiendo que la herencia de la teoría de la justicia de Rawls es “una herencia sin testamento”.

Para llevar a cabo este modesto, mas a mi juicio necesario, cometido, me propongo, en primer lugar, detenerme en si, y cómo, afectan a la idea de estructura básica y a la teoría de la justicia de Rawls recientes análisis a propósito de las desigualdades, a partir de la afirmación de que se está pasando página a la justicia social redistributiva (Rosanvallon, 2012). Para, en segundo lugar, incidir, siguiendo los derroteros que toma la idea de estructura básica, en su pérdida de fuelle o abandono en el igualitarismo liberal posrawlsiano. Y, al hilo de ello, cómo surgen propuestas que demandan la perspectiva estructural, y en las que toman cuerpo la necesidad de una inversión del orden lexical de los principios de justicia y, como el propio Rawls indica, la prioridad de un “principio de necesidades básicas”, que junto con la aparición de otro nuevo, el “principio de redistribución”, nos ponen en situación de repensar la distribución y la redistribución, reforzando, tal y como concluyo, la necesidad de “tomar en serio” (Young, 2006) la estructura básica de la sociedad; y, en consecuencia, recogiendo el legado de Rawls, teniendo en cuenta las críticas, los debates y nuevas representaciones de lo justo y lo injusto, profundizar y actualizar la idea de estructura básica de la sociedad.

1. Estructura básica, desigualdades y justicia social redistributiva

Como es usual en las sociedades existentes, no bien ordenadas, asistimos a una discusión sobre lo justo e injusto, la cuestión es qué es lo que está en disputa

y cuáles son los cambios que se habrían producido respecto del contexto histórico, político, intelectual que conformaron las bases de la *Teoría de la justicia*, interrogándonos sobre el problema del incremento de las desigualdades, de su aceptación/justificación en nuestras circunstancias, atendiendo a algunas de las respuestas normativas y políticas para su reducción y, entre ellas, la posible actualización del legado de Rawls. Para ello comenzaré con la afirmación de Pierre Rosanvallon de que: “Estamos a punto de pasar página a un concepto secular: el concepto de justicia social basada en mecanismos redistributivos, tal y como se forjó a partir de finales del siglo XIX. Vivimos actualmente las consecuencias y las sacudidas de esta transición” (Rosanvallon, 2012: 20). Este pasar página refiere a una visión de la justicia como redistribución que habría ido cuajando en los Estados de bienestar hasta su crisis, afirmación sustentada en que estamos en un periodo de cambio y de transformaciones debidas a causas estructurales que afectan a las dimensiones económicas y sociales, pero también a las antropológicas, morales e intelectuales, de modo que, a su juicio, se tambalean “las bases mismas de lo común”. Lo que me interesa, al hilo de tales afirmaciones, es examinar, por un lado, a qué se refiere con justicia social redistributiva, viendo cómo encaja la teoría de la justicia de Rawls; y, por otro, a dónde conduce este pasar página, si, en principio, llevaría consigo pasar página también a la concepción de Rawls, tanto a la *Teoría de la justicia*, como a su reformulación.

De forma sumaria, la argumentación de Rosanvallon se despliega desde un diagnóstico, basado en un análisis teórico, histórico y político de las desigualdades, que le lleva a calificar la situación actual como una “crisis de la igualdad”. Estableciendo una larga historia, arranca de una primera gran crisis de la igualdad en 1830, derivada de la destrucción de los logros revolucionarios por parte del capitalismo, y de la primera mundialización (1880-1900). En respuesta a dicha crisis surgen los Estados sociales-redistributivos o, en su denominación, Estados providencia, convirtiéndose el siglo XX en “el siglo de la redistribución”. La nueva crisis de la igualdad, no supone, como sostiene en la cuarta parte de su libro (“El gran cambio”), una vuelta atrás, esto es, al siglo XIX, más bien estamos ante una ruptura, ante una etapa de transición que conlleva un gran cambio. Por tanto, no se trata de una regresión coyuntural a épocas pasadas, ni “tampoco es la simple consecuencia de un ‘neoliberalismo’ que se habría apoderado insidiosamente de nuestras mentes” (Rosanvallon, 2012: 19-20). No es que esto no haya de tenerse en cuenta, dice, pero “lo que está en juego debe medirse a otra escala”:

se está pasando página a la justicia social redistributiva. Lo que se está produciendo, cuyos primeros síntomas aparecen ya en la década de los setenta, es una ruptura y, si bien hay factores históricos y políticos por considerar, lo más importante son las causas estructurales, y, en concreto: “la crisis mecánica y moral de las instituciones de la solidaridad, el advenimiento de un nuevo capitalismo y la metamorfosis del individualismo” (Rosanvallon, 2012: 255).

Interesa reparar en dos puntos, el primero, que: “El incremento de las desigualdades contrasta en primer lugar con la anterior cultura de su reducción en América y en Europa”, subrayando como hecho notable “que este incremento sucede a una anterior tendencia secular a la reducción de las desigualdades de ingresos y patrimonios en ambos continentes” (Rosanvallon, 2012: 12). Esto tiene, entre otras, una dimensión intelectual importante: “traduce y acompaña el hundimiento de todo un conjunto de representaciones anteriores de lo justo y lo injusto” (Rosanvallon, 2012: 17). La concepción rawlsiana, de entrada, respondería a dicha cultura secular de reducción de las desigualdades que, ahora, se ve comprometida ante un escenario, fruto de transformaciones estructurales, en el que “de una forma inédita” lo que está amenazado es el núcleo mismo de las sociedades democráticas; y dicha amenaza se debería en no poca medida al “fuerte ascenso de nuevas representaciones de lo justo y de lo injusto” (Rosanvallon, 2012: 255). La situación actual de incremento de las desigualdades¹ se tematiza como indicador y motor de una fractura, invirtiendo aquella tendencia secular. El segundo punto deriva del hecho de que desde comienzos del siglo XX tiene lugar la “revolución de la redistribución”. Así, la primera gran crisis de la igualdad se resuelve de forma gradual poniendo en marcha los Estados providencia, de modo que las desigualdades se van a ir reduciendo “de forma espectacular” en unos decenios, resultado de tres grandes reformas: “la institución del impuesto progresivo sobre la renta, la implantación de mecanismos de seguridad para proteger a los individuos contra posibles riesgos y la instauración de procedimientos de representación y de regulación colectiva del trabajo que condujeron a una mejora notable de la condición asalariada” (Rosanvallon, 2012: 199). La pregunta pertinente, entonces, es si, tendríamos que dar por agotada, pasar página a la teoría de la justicia de Rawls, quedando inscrita en aquella cultura secular y en aquellas

¹ Rosanvallon denomina “paradoja de Bossuet” a que hoy se da una condena de las desigualdades de hecho “mientras se reconocen implícitamente como legítimos los mecanismos de la desigualdad que las condicionan”, es decir, lo paradójico es que se trata de una “situación en la que los hombres se lamentan en general de aquello que aceptan en particular” (Rosanvallon, 2012: 16).

representaciones de lo justo y lo injusto que ahora se estarían hundiendo, como parece desprenderse de la perspectiva de Rosanvallon; y, por consiguiente, si sigue teniendo sentido y vigencia la idea de estructura social básica para abordar las desigualdades, las cuestiones de justicia social e igualdad o, por el contrario, debe ser dejada de lado.

A los efectos que aquí interesan, Rosanvallon sostiene que, aunque se habían manifestado síntomas con anterioridad, en la década de 1990 se opera un cambio brusco que toca de lleno a la justicia social redistributiva, a saber, el vaciado de las instituciones de solidaridad como habían sido contempladas bajo el “paradigma asegurador” del Estado providencia. De forma progresiva se va erosionando el subyacente principio de justicia y de solidaridad “que se apoyaba en la idea de que los riesgos se repartían por igual y que eran sumamente aleatorios” (Rosanvallon, 2012: 255). La exclusión, el desempleo de larga duración convierten la pobreza en una verdadera *condición*, esto es, socialmente determinada, afectando a determinados sectores de la población y, por tanto, no en función de “*situaciones* individuales aleatoriamente repartidas” (Rosanvallon, 2012: 255). En explícita referencia a Rawls, afirma que se produce un “desgarro del velo de la ignorancia”, fruto del creciente conocimiento de las diferencias entre individuos y entre grupos, de las desigualdades, por lo que la definición de justicia se vuelve problemática, se pone en cuestión su carácter procedimental, dando lugar a una disociación de aseguración y solidaridad. Trayendo a colación el principio de la diferencia, muy exigente por cuanto “puede implicar una importante redistribución” (Rosanvallon, 2012: 257), afirma que sin embargo opera bajo una lógica que no vale cuando se conocen las diferencias, tanto en las situaciones iniciales como respecto de las probabilidades de situaciones futuras. Así,

En la aseguración bajo el velo de la ignorancia, se producía una fusión de justicia y de solidaridad: compartir riesgos era al mismo tiempo una *norma de equidad* y un *procedimiento de solidaridad*. Equidad y redistribución se confundían. Pero desde que se desgarró el velo de la ignorancia las cosas ya no fueron iguales. La noción de justicia recuperó su carácter problemático: lo justo ya no es definible *a priori* si las diferencias no son simple consecuencia del azar (Rosanvallon, 2012: 258).

La conclusión a que llega es contundente, la reflexión sobre lo social desde la década de 1990 conduce a una época posrawlsiana; la *Teoría de la justicia*

responde a una teorización acorde con el Estado providencia, basada en la reducción de las desigualdades mediante la igualdad de oportunidades y políticas redistributivas. Dicho Estado y el consenso sobre lo justo y lo injusto que lo sustentaba, se está desmoronando, y con él la justicia social redistributiva. Lo que está en juego se mide poniendo el foco en transformaciones estructurales de calado, en curso, junto con nuevas representaciones de lo justo y lo injusto en disputa, de ahí la ruptura respecto de una etapa anterior. Pero, ¿qué cambios se operaron en relación con lo justo y lo injusto?

Rosanvallon se detiene de forma significativa en la cuestión de la igualdad de oportunidades, además de incidir en que no tiene un definición simple y que tiene diferentes caras –de hecho da hasta cinco definiciones–, examina la “igualdad radical de oportunidades” dando cuenta del debate y posiciones de las teorías de la justicia que rompen con Rawls, en particular R. Dworkin que va en la línea de una meritocracia enmarcada o limitada, al igual que Gerald Cohen o el denominado “igualitarismo de la suerte”. La ruptura con Rawls se produce porque este adoptó una posición claramente no meritocrática, los talentos particulares que poseen ciertos individuos deben considerarse bienes colectivos y han de beneficiar a todos. Y afirma:

Rawls avanzó a este respecto la expresión *igualdad democrática*. Su pensamiento quedó inmerso en la visión de lo social que predominaba en las décadas de 1950 y 1960: la de un orden colectivo en el que los individuos no eran más que sus componentes. Su *Teoría de la justicia*, publicada en 1971 pero escrita en los dos decenios anteriores, proporcionó una base filosófica retrospectiva al Estado providencia redistribuidor clásico, tal como se había ido construyendo desde comienzos del siglo XX. Por tanto, no fue concebida de ningún modo como una alternativa articulada a la visión “neoliberal” de una sociedad de competencia generalizada (Rosanvallon, 2012: 298).

En efecto, Rawls no concibió su teoría de la justicia como una alternativa al “neoliberalismo”, sí al utilitarismo, bajo la óptica de un conflicto de intereses; y sobre la base, no del mérito, sino de las posiciones sociales y la distribución de cargas y beneficios en la sociedad, no en función de las acciones individuales sino de la sociedad como un sistema de prácticas, de instituciones sociales. Posteriormente, en el *Liberalismo político (LP)*, se mostrará muy crítico con el libertarianismo –no obstante pueda considerarse que contribuye al

armazón doctrinal del neoliberalismo—, en cuanto doctrina comprensiva y en el marco de un conflicto doctrinal profundo, produciéndose, como es sabido, no un abandono de la “justicia como equidad”, sino un aplazamiento/desplazamiento de las cuestiones materiales, sociales y económicas, del principio de la diferencia, pues el problema a abordar es el del apoyo y la compatibilidad de las doctrinas comprensivas con las instituciones básicas de un régimen constitucional. Con todo, es preciso retener que en su crítica al libertarianismo, al igual que ocurre con el utilitarismo, subraya el no dar un especial papel a la estructura básica (Rawls, 1996: 298). Mucho se ha dicho ya sobre el cambio que supone *LP* respecto de *TJ*,² en concreto, que las cuestiones de justicia económica salen debilitadas (Young, 1995) o que su igualitarismo las deja cada vez más al margen, por no decir que invierte la relación entre igualdad y política (Chambers, 2006). Así y todo, y como el propio Rawls se encarga de puntualizar, no renuncia a su concepción igualitarista. Tampoco abandona o deja a un lado la idea de estructura básica, pese a que al presentar las ideas fundamentales en *LP* no aparece entre ellas, sin embargo, es sabido, la tercera parte, “El contexto institucional”, se abre con “La estructura básica como objeto” (Conferencia VII), incorporando tal cual el texto publicado en 1978. Y sí aparece ya explícitamente en su exposición de las ideas fundamentales en *Justicia como equidad. Una reformulación (JER)* (2002).

En general, las modificaciones que Rawls lleva a cabo a lo largo de los años no afectan la idea de estructura básica, aunque, luego veremos, algunas observaciones que va introduciendo sí repercutirían en una mayor profundización. En este sentido, importa que en sus últimos años, como señala Parijs (2003) a tenor de su correspondencia en 1998, Rawls se habría radicalizado, se habría vuelto más abiertamente “anticapitalista”. En esta línea se comprende que en la cuarta parte de *JER*: “Las instituciones de una estructura básica justa”, Rawls se anime, dice, a discutir las difíciles cuestiones vinculadas a un régimen democrático bien ordenado que realiza los dos principios de justicia en sus instituciones básicas,

² Rawls explica este cambio en la entrevista de Bernard Prusak para *Commonweal* (1998), a la pregunta de si el problema en su reciente libro es diferente del de *A Theory of Justice*, afirma: “Yes, I think it is”, señalando que el problema es que *TJ* era una doctrina comprensiva del liberalismo, para indicar más adelante que como emplea el término concepción política es más estrecho, se aplica a la estructura básica de una sociedad, a sus instituciones, esencias constitucionales, materias de justicia básica y propiedad, etc. (Rawls, 1999: 617).

distinguiendo entre una “democracia de propietarios”³ que sí lo cumpliría, mientras que un Estado capitalista de bienestar no, afirmando: “Nosotros pensamos que dicha democracia es una alternativa al capitalismo” (Rawls, 2002: 185). No son más que, indica, unas observaciones exploratorias. De aquí se sigue, para nuestra argumentación, no pasar por alto que Rawls ha ido recomponiendo su marco de pensamiento, respondiendo a las críticas, pero también ante nuevas circunstancias, abriendo vías de exploración sobre “nuevas” representaciones de lo justo y lo injusto, tirando de algunos hilos de *TJ*, que corroborarían que su concepción de la justicia social solo puede entenderse en un sentido amplio como justicia redistributiva y tampoco sería encuadrable en la mera defensa del Estado capitalista de bienestar o, como sostiene Rosanvallon, del Estado providencia.

Viene al caso hacer un breve apunte más acudiendo a la visión que ofrece Katrina Forrester (2021), para quien *TJ* responde también a un periodo determinado de gestación del que se nutre el joven Rawls: el liberalismo de posguerra estadounidense y británico, dando cuenta de la problemática, contexto y tradición en la que se inscribe y que cuaja en su obra. En los objetivos de Forrester está examinar la historia de la transformación de la filosofía política liberal que tiene lugar en la segunda mitad del siglo XX, nucleada en torno a *TJ* y los derroteros por los que discurren las teorías igualitaristas de la justicia distributiva, el liberalismo igualitario, hasta convertirse en la forma de pensar dominante sobre las instituciones, la política y en la línea principal de teorización de la filosofía política anglosajona (Forrester, 2021: ix).⁴ Lo que nos interesa es que dicha transformación se habría producido justo cuando una teoría que había surgido de una época diferente, la de la posguerra, se convierte en dominante mucho después de su nacimiento. La *Teoría de la justicia* es leída en términos de un núcleo consensual, sustentado en una narrativa de progreso, y basada en una “idealización de la

³ Sin pasar por alto, eso sí, el origen de la democracia de propietarios y la referencia a J. E. Meade: *Efficiency, Equality and the Ownership of Property* (1964), que ya estaba presente en *Teoría de la justicia* y que de nuevo toma relevancia, tanto en relación con el liberalismo de posguerra (Forrester) como para los actuales desarrollos del principio de predistribución y de la democracia de propietarios que tratan de seguir la línea rawlsiana (O’Neill, 2020a, 2020b).

⁴ No es mi objetivo entrar en el examen y valoración del libro de Forrester en relación con la transformación de la filosofía política a la sombra de la justicia, sobre el contexto, alcance, el éxito y los límites de tal transformación. El impacto de Rawls en la filosofía política y su revitalización, por otra parte, ha estado siempre bajo escrutinio, de ello me he ocupado en “Antes y después de Rawls: la filosofía política en la brecha” (Agra Romero, 2004).

sociedad civil americana de mediados de siglo” (Forrester, 2021: 225), poniendo especial énfasis en que la concepción de Rawls estuvo fundamentalmente animada por su preocupación de limitar el intervencionismo estatal, en onda con el antitotalitarismo de posguerra, y que en su origen y evolución estuvo asimismo muy presente su interés y conocimiento de las ciencias sociales de su tiempo. Si para Rosanvallon *TJ* correspondería a un periodo y a un consenso sobre lo justo y lo injusto que ya no es el nuestro, para Forrester queda igualmente encuadrada en un tiempo y contexto determinado y, reconociendo que Rawls ha aportado valiosas herramientas, apunta a la necesidad de que la filosofía política explore nuevas vías, despejando la sombra, la de la justicia, que ha eclipsado el debate teórico y académico. Ambos autores vendrían a compartir que la concepción rawlsiana se basa en una suerte de optimismo sociológico, avalado por las décadas de gran crecimiento económico que siguieron a los años de posguerra y que estarían en la base de los supuestos, del consenso, de la *Teoría de la justicia*, ahora en cuestión.

Teniendo en cuenta estas perspectivas, quisiera argumentar que más que cancelar o pasar página a la teoría de la justicia rawlsiana como respuesta y propuesta que corresponde a un periodo anterior, pienso que es pertinente reflexionar sobre lo que juzgo una de sus valiosas ideas o herramientas, la de estructura básica, y el compromiso igualitarista que comporta, sobre su importancia para una teoría normativa y política de la justicia y de la igualdad, ante las desigualdades que nos aquejan, lo que nos lleva a reparar en las cuestiones de justicia básica y distribución, predistribución y redistribución, incidiendo en que la visión de la justicia de Rawls sería redistributiva en una acepción muy amplia, pues entre sus objetivos estaría más bien minimizar en lo posible la redistribución. Para decirlo de otra forma y sintéticamente: la visión de la justicia distributiva de Rawls que presenta Rosanvallon esquivada que “el problema principal de la justicia distributiva, tal y como Rawls afirma, es la elección de un sistema social” y que “los principios de justicia se aplican a la estructura básica de la sociedad y regulan cómo sus principales instituciones se unen en un esquema” (Rawls, 1979: 312), desconsiderando así una mayor profundización en sus aportaciones a la igualdad democrática.⁵

⁵ Desde esta óptica, entonces, considero que nos desviaría de nuestro propósito abordar crítica y pormenorizadamente las observaciones de Rosanvallon sobre el velo de la ignorancia o el principio de la diferencia, entre otras. En todo caso, señalar, por una parte, que sus críticas tienen un cierto tono displicente y, por otra, que él mismo no avanza aquí más que un primer esbozo de una teoría de la justicia.

2. Estructura básica: distribución, redistribución, predistribución

La concepción de la justicia social o distributiva de Rawls parte de que la sociedad es un sistema de distribución, de ahí la relevancia de la estructura básica, de la dimensión estructural-institucional, y no de la justicia asignativa o de las acciones de los individuos, tomando preeminencia las posiciones iniciales y las expectativas relativas a un ciclo completo de vida, no sus momentos particulares. Desde esta óptica, es entendible que no utilice propiamente el término redistribución.⁶ Es cierto, siguiendo a Nancy Fraser (2006: 17), las reivindicaciones redistributivas igualitarias han constituido el paradigma de la mayor parte de la teorización sobre la justicia social durante los últimos 150 años. Ahora bien, también indica que, en términos filosóficos, normativos, el origen de “redistribución” remite a la tradición liberal y sobre todo a la angloamericana de finales del siglo XX. Esta datación sitúa las décadas de 1979 y 1980, en las que Rawls y Dworkin elaboran sus complejas teorías de la justicia distributiva “tratando de sintetizar la insistencia liberal tradicional en la libertad individual con el igualitarismo de la socialdemocracia”, aportando nuevas concepciones de la justicia “que pudieran justificar la redistribución económica” (Fraser, 2006: 19). El debate redistribución/reconocimiento, podemos decir, acentuó una utilización amplia del término redistribución y, en este sentido general no resultaría especialmente problemático el aceptar que la concepción rawlsiana es redistributiva. No obstante, dicho esto, conviene hacer unas breves consideraciones.

La primera, la justicia distributiva tiene como objeto la estructura básica de la sociedad, diferenciándose así de la justicia asignativa y de la retributiva, que requieren previamente de aquella, en esto consiste la justicia social. De acuerdo con David A. Reidy, hay una cierta probabilidad de que la razón que habría llevado a Rawls a tomar la estructura social básica como objeto primario de la justicia fuese que las sociedades inevitablemente asignan los bienes particulares que producen a personas individuales específicas acudiendo a alguna combinación de factores (entre ellos, el contenido y fuerza de sus deseos, el mérito,

⁶ Baste señalar que no es un término empleado por él, y que en principio lo corroboraría el hecho de que en *The Cambridge Rawls Lexicon* (Peffer, 2015), ni hay una entrada específica ni tampoco aparece en el índice; en cambio, sí aparece su mención en la entrada “Taxation”.

el valor social de sus capacidades naturales), pero dado que estos factores son producidos socialmente, variando de una sociedad a otra, la estructura básica adquiere un papel central a la hora de juzgar la justicia de una sociedad como un todo pues de ella emergen dichos factores, y por ello, y en esto consiste la justicia social o distributiva, únicamente puede ser determinada mediante una investigación de la justicia de la estructura social básica (Reidy, 2015: 58). Si pasamos a primer plano, entonces, la estructura social básica no resulta apropiado catalogar la concepción de la justicia social como justicia redistributiva, sino en todo caso como distributiva, lo que obviamente no significa lo mismo. La cuestión es importante porque con la “redistribución” sin más no se conseguiría un sistema distributivo justo.

La segunda, respecto de la igualdad de oportunidades. Al referirse en concreto a la igualdad radical de oportunidades, como se ha apuntado antes, Rosanvallon constata la ruptura de las teorías de la justicia con Rawls, una ruptura cifrada por el giro al mérito y la responsabilidad, señalando directamente a la diferenciación entre *elecciones y circunstancias* de R. Dworkin,⁷ y por la cual la redistribución solo sería adecuada en términos de neutralización de lo derivado del azar en las vidas de los individuos, al tiempo que es muy crítico con una igualdad de oportunidades que, dice, ha sido utilizada por muchos de una forma retórica con el claro objetivo de descalificar los proyectos redistributivos (Rosanvallon, 2012: 294). Sin entrar en pormenores, la crítica general a la igualdad radical de oportunidades le lleva a afirmar que el problema es que “puede inspirar acciones correctivas, pero se muestra incapaz de fundar una teoría política de la justicia” (Rosanvallon, 2012: 301). Además, aplicándole a dichas concepciones el rótulo de justicia distributiva, establece sus límites: la disociación entre justicia distributiva y redistributiva, relegando a la segunda, procurando atajar así las críticas a un Estado redistribuidor que estaría fomentando la irresponsabilidad y la pasividad (Rosanvallon, 2012: 311); esta idea de igualdad no toma en cuenta las diferencias de situación admisibles entre individuos, al remitirlas al mérito acaba justificando las formas más espectaculares de enriquecimiento. Y, la determinación del nivel mínimo de recursos que la sociedad debería asegurar no forma parte de su problemática. Estos límites plantean criterios de justicia para la evaluación de situaciones individuales, mas las desigualdades tienen también una dimensión social (Rosanvallon,

⁷ La crítica también alcanza a J. E. Roemer, a Gerald Cohen y al igualitarismo de la suerte.

2012: 311).⁸ De esta crítica cabe quedarnos, incidiendo en lo ya dicho antes, con que lo que Rosanvallon entiende por justicia distributiva difiere de lo que suele entenderse cuando nos referimos a la justicia social o distributiva de Rawls, a quien encuadra en la justicia redistributiva, pues, como vemos, no disociaría distribución y redistribución en el sentido arriba indicado, y desde esta crítica es más factible comprender quienes y a qué se está pasando página. Hay otro aspecto que quisiera señalar, Rosanvallon remite al vínculo social y a lo común y nunca utiliza la expresión estructura básica en relación con la justicia, ni se refiere a su abandono o pérdida de fuerza como un límite más en su crítica a la justicia distributiva, achacándole eso sí su incapacidad para fundar una teoría política de la justicia.

Una teoría política y estructural de la igualdad es, precisamente, lo que propone Ramón Máiz (2016, 2017, 2020) ante la crisis actual.⁹ En su desarrollo tiene relevancia el análisis crítico del debate de las últimas décadas en torno a la justicia social. Partiendo de la naturaleza política, no meramente económica, de la crisis y de las desigualdades en sus varias dimensiones (económica, social, política, cultural y ecológica), pondrá de relieve la incompatibilidad de una teoría de la justicia con el mercado. Tal afirmación se sustenta en que si bien se ha ganado mucho en precisión analítica sobre la ¿igualdad de qué?, sobre la métrica del *equalisandum* (recursos, bienestar, oportunidades...), sin embargo, ha ido acompañada de un repliegue moralizante al introducirse el “mérito” o la “responsabilidad” que no son propios de la concepción igualitarista, y en muchos casos responden a una importación acrítica de la problemática teórica del neoliberalismo (Máiz, 2016: 16). En la ética y la justicia igualitarista se opera un desplazamiento individualista y despolitizador que, al situar en el centro el mérito, la elección y la responsabilidad individual, pierde la dimensión estructural de la justicia y la igualdad. Es preciso, entonces, un giro de la ética a la

⁸ Estos límites están relacionados con elementos del vínculo social, y propone sustituir la idea de igualdad-distribución por la de igualdad-relación que articula, siguiendo a Rousseau, como una noción tanto política como económica, que concierne a lo común y a lo justo, y presenta en su esbozo de la “sociedad de los iguales”, cuyos elementos fundamentales son: la singularidad, la reciprocidad y la comunalidad.

⁹ Al igual que con Rosanvallon, no entro a analizar críticamente su propuesta, desborda el cometido de estas páginas. No quisiera dejar pasar, no obstante, que a pesar de las diferencias entre ellos ambos autores apelan a la idea de Marx de “una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos”.

política, poniendo el foco en las condiciones sociales y políticas estructurales, en la dimensión estructural de las desigualdades (división del trabajo, diferencias de clase, género, etnia).

La incompatibilidad de una teoría de la justicia con el mercado le lleva a afirmar la urgencia y necesidad de cambiar el orden lexical de los principios de justicia, libertad e igualdad, tal y como fueron teorizados desde finales del siglo XX. La prioridad corresponde a las “necesidades básicas” de los seres humanos (Máiz, 2020: 42), a la igualdad, situando el problema en la desigualdad material, y con el claro objetivo de desmercantilizar bienes y servicios. Esta inversión del orden lexical¹⁰ que descansa en la satisfacción de las necesidades básicas, a mi modo de ver, apunta al carácter primariamente predistributivo, más que distributivo o redistributivo de la estructura básica, acorde con el requerimiento de una justicia básica. En este sentido cabe volver sobre el propio Rawls, a la Conferencia I de *LP*, a propósito de su explicación del liberalismo igualitarista:

En particular, el primer principio, que abarca los derechos y libertades iguales básicos podría fácilmente venir precedido de un principio de prioridad lexicográfica que exigiera que las necesidades básicas de los ciudadanos fueran satisfechas, al menos hasta el punto en que su satisfacción fuera necesaria para que los ciudadanos comprendieran lo que significa y fueran capaces de ejercer fructíferamente esos derechos y libertades. Ciertamente, un principio de este tipo ha de ser asumido a la hora de aplicar el primer principio (Rawls, 1996a: 37).

Ciertamente Rawls no se explaya mucho, da por sentado que se debe asumir dicho principio y deja de lado aspectos importantes pero, dice, no va a detenerse en ello, reenviando a la formulación del mismo que desarrolla Rodney Peffer (1990),

¹⁰ Sobre el orden lexical, en *TJ* (8 “El problema de la prioridad”) Rawls aclara en nota a pie el origen de “lexicográfico”. La primera referencia remite al ordenamiento de las palabras en un diccionario. Luego indica que un orden lexical no lo cumple una función continua de valor real. Entre las referencias que da está Sen (1970), en quien, según Parijs, se habría inspirado Rawls para el “principio lexical de diferencia” (2003: 209). Dado que en este apartado está tratando la cuestión de la prioridad en relación con el intuicionismo, también referencia que aparece ocasionalmente en la historia de la filosofía moral, que complementa con economistas (Rawls, 1979: nota 23, 62-63). Por su parte, Katrina Forrester, indica que Rawls con frecuencia hace múltiples atribuciones de varias ideas, explícitamente se refiere a la idea de orden lexical que, según carta a Partha Dasgupta, atribuye al historiador económico Peter Temin en 1962. John Rawls to Partha Dasgupta, 26 June 1972, Box, 19, JRP (Forrester, 2021: 320, nota 78).

e indicando que, estando de acuerdo con ella, sin embargo, ve una cierta exigencia de organización económica socialista que juzga innecesaria pues da lugar a que se entienda como una implicación de los principios de justicia política. Con posterioridad, en JER, también en nota al pie, dando cuenta de las razones que le han llevado a revisar el primer principio, reitera que puede ir precedido en el orden lexical por un principio expresado en los mismos términos recogidos en *LP* (*JER*: 75). Y, de nuevo, en la introducción a la edición en papel, refiriéndose a la idea de razón pública y su ideal, indica que este ideal se dirige a las discusiones políticas públicas de los ciudadanos sobre esencias constitucionales y materias de justicia básica y, una vez más en nota al pie, aclara que “los asuntos de justicia básica se relacionan con la estructura básica de la sociedad y conciernen a cuestiones de justicia social y económica básica y a otras cosas que no están cubiertas por una constitución” (Rawls, 1996b: 1).

Esta visión de la justicia básica y de un principio básico en el orden lexical se vincula, como vemos, con la estructura social básica y deja abiertas vías para su exploración y mayor concreción.¹¹ El propio Peffer (2015) llama la atención sobre la ausencia de un “principio de necesidades básicas” en *TJ*, aunque se hable de necesidades y del “precepto de necesidades”; como tampoco se habla de “derechos de subsistencia” o de un “derecho a la vida (en general)”. Constata que es en *LP* donde Rawls reconoce un principio básico de necesidades como parte de un principio más general de derechos básicos que cubriría tanto los derechos de seguridad como de subsistencia. Recogiendo las referencias de Rawls al respecto, advierte Peffer de la confusión a que da pie en varias ocasiones y expresiones del “mínimo social” que establece el principio de necesidades básicas y el principio de la diferencia; el primero sí sería una de las esencias constitucionales, mientras que el segundo no. Asimismo, hace hincapié en que, en contra de lo que algunos han sugerido, el mínimo social no viene determinado por el principio de la diferencia, sino por una determinación de las necesidades de la gente que deben ser satisfechas, de aquellas requeridas para ser personas que puedan funcionar normalmente, tales como: nutrición adecuada, agua potable, cuidado básico de la salud...; y en

¹¹ En todo caso, como subraya Pogge (2007: 38), las modificaciones de Rawls de la estructura básica no suponen cambios fundamentales, sino ajustes que se justifican por la consecución de un criterio público de justicia duradero. Asimismo, considera que la concepción de Rawls contiene un elemento distintivamente igualitarista, a saber, el requerimiento de dar la mayor prioridad a la satisfacción de las necesidades básicas (2007: 148).

tanto ciudadanos, de forma que a aquellas condiciones hay que sumar oportunidades para lograr un nivel suficiente de educación, para participar en política, etcétera (Peffer, 2015: 51). Peffer observa que Rawls no aporta una terminología conveniente para diferenciar los dos usos del mínimo social. También señala que Rawls conecta esta discusión con su concepto de una democracia de propietarios, en oposición al capitalismo del bienestar, concluyendo que es razonable interpretar que en *The Law of People*, estaría abogando por un principio de necesidades básicas (y un principio de derechos básicos) universal y globalmente aplicado, y que como mantiene en *LP* y *JEF*, esto supone que el primero y más importante principio de justicia social es respetar y proteger la seguridad y los derechos de subsistencia de la gente (Peffer, 2015: 54).

De lo visto hasta aquí se desprende que, ante el incremento de las desigualdades y ante las transformaciones a que nos enfrentamos, y atendiendo a los desarrollos de las teorías de la justicia y del igualitarismo de los últimos decenios, es preciso articular una concepción política estructural de la justicia e igualdad, repensando predistribución, distribución y redistribución. En esta línea iría Máiz al abogar por la necesidad de invertir el orden lexical de los principios, considerando que se ha producido un retroceso neoliberal respecto a la concepción política de la justicia de Rawls. Además, y este es un elemento importante de su propuesta, sostiene asimismo la necesidad de la incorporación de un principio de predistribución *ex ante*, dirigido a la desigualdad de recursos inicial. Ante las desigualdades generadas por el mercado no basta con mecanismos redistributivos *ex post*, centrados en los resultados del mercado y en aras de la igualdad de oportunidades, que aun siendo indispensables y deban reforzarse, sin embargo, no son suficientes. Demanda una discusión sobre los principios de distribución y analizar las condiciones estructurales y, en este sentido, volver sobre la concepción política de Rawls como una teoría de la *ciudadanía igual* (Máiz, 2017: 46), frente a una perspectiva moralizante y despolitizadora, incidiendo en que “un enfoque estructural de la igualdad debe insistir tanto en mecanismos de predistribución, de igual acceso a las ventajas para todos/as, que de redistribución vía sistema fiscal progresivo” (Máiz, 2017: 64).

La vuelta a la política, a la teoría política normativa implica asumir el carácter estructural a la hora de abordar las desigualdades y de ahí que sea difícil pasar por alto o dejar de lado la reflexión y revisión de la idea de estructura social básica, el orden lexical de los principios a ella asociados o las cuestiones

de redistribución, distribución y redistribución. A estas alturas tal vez sea algo aventurado sostener que estamos ante un nuevo paradigma, el “predistributivo”, entendido al modo en que se acostumbra a emplear “paradigma distributivo” o “paradigma redistributivo”, al hilo de estas nuevas discusiones sobre la justicia y la igualdad o, de otra manera, de una parte de las nuevas representaciones de lo justo y lo injusto en lid. Bien es cierto que en los debates sobre el principio de redistribución algunos se refieren ya a la redistribución como paradigma, aunque no en un sentido tan general como el arriba mencionado, más bien referido a un paradigma en el ámbito de las políticas sociales públicas (Zalacáin y Barragüé, 2017). Desde esta perspectiva, en los últimos años se ha generado un más que interesante debate en torno a las políticas públicas y a la redistribución, a partir de la incorporación del concepto por Jacob Hacker (2011).¹²

En dicho debate, desde una línea de extensión de la concepción de la justicia social o distributiva rawlsiana, participa Martin O’Neill (2020a), haciendo hincapié en que la redistribución refiere a un conjunto de políticas económicas acordes con el compromiso igualitario que va más allá de solo la distribución de bienes y dinero, de un interés únicamente en los resultados distributivos finales. El objetivo de las políticas redistributivas es determinar el carácter de las relaciones económicas, entendidas como lugares para el ejercicio del poder, que deben estar en el centro, sostiene, de nuestro pensamiento sobre la justicia social y con la ambición, puntualiza, de pensar políticas económicas más allá de, y en un cierto sentido de lo que Iris M. Young denominó “paradigma distributivo”. Su objetivo es doble: dispersar el poder en los mercados y hacer a los individuos menos dependientes de los resultados de los mercados. Esta aproximación

¹² Según Thomas Ferretti: “Las teorías filosóficas de la justicia social, junto con las ciencias sociales, contribuyen a elaborar argumentos para elegir qué conjuntos de políticas públicas deberían ser implantados. La idea central del concepto de redistribución es que la justicia requiere implantar un conjunto específico de políticas: las políticas son redistributivas si aspiran a reducir las desigualdades, antes de impuestos y transferencias, de ingresos, capital, poder u oportunidades. Estas políticas se conciben como opuestas a las redistributivas (o posdistributivas), como los impuestos y las transferencias diseñadas para corregir las desigualdades injustas generadas por los mercados. Sin embargo, existe un debate acerca de qué políticas deberían incluirse dentro del concepto de redistribución” (Ferretti, 2017: 185). Además de incidir, como vemos, en que está en discusión qué se entiende por redistribución, también indica más adelante que la idea de redistribución “tiene hondas raíces históricas, y cada vez que ha sido discutida, ha sido definida de una forma diferente” (Ferretti, 2017: 190). Véase también Forrester, 2021: 271.

predistributiva, de acuerdo con Rawls en que “el principal problema de la justicia distributiva es la elección de un sistema social”, y ante las formas de capitalismo sistemáticamente injustas, va a ahondar en la democracia de los propietarios y en la cuestión de si la justicia requiere socialismo, revisando críticamente la “arquitectónica” de tipos de régimen avanzada por Rawls (O’Neill, 2020b).

En definitiva, aunque lo hemos visto de forma sumaria, a la luz de algunas de las propuestas y debates actuales en torno a la justicia social y la igualdad, que persiguen un ideal igualitarista, lo que a mi juicio es importante es que la reflexión sobre el carácter estructural de las desigualdades y de la justicia social están en primer plano. Desde este marco, la idea de estructura social básica debe ser objeto de una mejor y mayor comprensión, en parte tirando de los hilos que ha ido presentando el propio Rawls quien, como no podría ser de otra forma, abre algunas vías con la introducción de aclaraciones y modificaciones en sus últimos escritos y, en parte, como veremos, tomando en consideración que la estructura básica ocupa un lugar central en las concepciones de la justicia que se inscriben en la teoría crítica, en particular en la de Iris M. Young y Nancy Fraser. Dicho de otro modo, pensar normativa y políticamente en una sociedad más justa e igualitaria y más democrática, supone repensar la estructura social básica, esto es, recurriendo a la expresión de Iris M. Young, tomarla en serio.

3. Estructura básica: tomarla en serio

Ahora bien, admito que el concepto de estructura básica es algo vago. No está siempre claro qué instituciones o cuáles de sus rasgos deberán ser incluidos (Rawls, 1979: 25).

Rawls intentó en sus textos de 1977 y 1978 sobre la estructura básica, concretar algo más esta idea fundamental, no obstante, como señalamos, no introdujo después variaciones significativas.¹³ Aunque es sabido, conviene recordar que la idea de estructura básica está ligada a su preocupación por las reglas y las

¹³ Si bien a este respecto es interesante el debate en torno a la familia y la estructura básica propiciado por las teóricas feministas de la justicia.

prácticas, desde sus primeros escritos y discusiones en torno al utilitarismo, y a la valoración moral de las mismas en términos de justicia social (Pogge, 2007). De ahí que su formulación no haya sido casual (Forrester, 2021: 129). La estructura básica es un sistema de prácticas, y en sus orígenes está la metáfora de la sociedad como un juego y la crítica al Estado intervencionista. Forrester apunta que la ambigüedad en la caracterización de la estructura básica es fruto de la intención de conceder una capacidad amplia entre las instituciones sociales y el Estado. Quienes aceptaron el carácter primariamente institucional le restaron importancia a esta ambigüedad e, igualmente, quienes fueron críticos. Luego, indica, se desarrollarán críticas por parte de quienes ven que el alcance de la estructura básica no tiene en cuenta la agencia. Será con Nozick que se produzca el ataque a la estructura básica, la sociedad no era como un juego y los derechos prepolíticos son el foco, no las reglas de la estructura básica. Con la entrada de los debates sobre derechos de propiedad preinstitucionales, del mérito y la responsabilidad, Forrester también subraya que los filósofos políticos acabaron por moralizar un ámbito más allá del marco jurídico e institucional, poniendo en cuestión el concepto de estructura básica (Forrester, 2021: 206) y, coincidentemente, es R. Dworkin quien desencadena el proceso de disolución de la estructura básica (Forrester, 2021: 225); incidiendo además en que la estrategia filosófica de usar las premisas de la derecha para argumentos igualitaristas fue muy arriesgada. Forrester hace hincapié asimismo en que otros filósofos políticos habían cuestionado la estructura básica pero desde una óptica distinta, la de su preocupación por su alcance, por los problemas de extensión a cuestiones de justicia global, internacional, medioambientales o sobre las generaciones futuras, pero no la abandonaban, ni tampoco el foco institucional mismo.¹⁴

En efecto, se plantearon críticas en torno al alcance y extensión de la estructura básica por parte de los rawlsianos, mas como ya se indicó, a la par las filósofas

¹⁴ Por descontado solo me refiero aquí, y muy resumidamente, a lo que es más relevante en relación con la idea de estructura básica, el libro de Forrester aporta muchos más elementos y argumentos sobre los debates de la filosofía política posrawlsiana. En particular, el capítulo 6 “New Right and Left” (Forrester, 2021: 204-238) exige un mayor detenimiento, y creo que sería pertinente contrastar su visión con la recogida en un libro de referencia tras su publicación en 1980: H. Gene Blocker y Elizabeth H. Smith (eds.), *John Rawls’ Theory of Social Justice. An Introduction*. Ohio University Press; en particular dos de los textos recogidos en el capítulo 3 “Rawls in Perspective”: “Responses to Rawls from Political Right” de Alan H. Goldman y “Responses to Rawls from the Left” de Leslie Pickering Francis, 431-493, pero quedará para una mejor ocasión.

políticas feministas y las teóricas de la justicia incardinadas en la teoría crítica, se empeñan en ampliar su alcance. Entre ellas ha sido especialmente fructífera la crítica de Iris M. Young en *Justice and the Politics of Difference* (1990) de su así denominado “paradigma distributivo”, poniendo el foco en que Rawls se concentra en la distribución de derechos y libertades, oficios y posiciones, renta y riqueza, que son cuestiones muy importantes de justicia, pero, objetiva, conlleva una visión reificada de los bienes a distribuir (derechos, poder, oportunidades, son relaciones, no cosas), y no tiene en cuenta los procesos que producen las distribuciones, y, al centrarse en la distribución de cargas y beneficios oscurece importantes aspectos de los procesos estructurales que no se ajustan bien al paradigma distributivo e ignora los contextos sociales e institucionales que determinan los patrones distributivos. Ella, es sabido, señala tres cuestiones no distributivas fundamentales: la división social del trabajo, las estructuras de poder de la toma de decisiones y los procesos que normalizan la conducta y atributos de las personas. Años después, en “Taking the Basic Structure Seriously” (2006) admite que no estaba en su intención, al criticar el paradigma distributivo, descartar o reemplazar la distribución, pero se centraba poco en la idea de estructura básica, a la que ahora concede mayor importancia, pues el objeto de la justicia social es más amplio que la distribución, y esto es lo que, a su juicio, precisamente revela el interés en la estructura básica (Young, 2000: 91). La posición de Young, entonces, lo que requiere es la ampliación del alcance de la justicia social y tomar en serio la estructura básica prestando atención a los procesos socioestructurales que producen las distribuciones y las cuestiones de justicia que atañen a aspectos no distributivos pero que son parte de procesos estructurales básicos y que posicionan a algunas personas en situación de vulnerabilidad a la dominación y a la opresión.

Con seguridad, Young se toma en serio la estructura básica, así en su obra póstuma (2011) le dedica un capítulo expresamente a “La estructura como objeto primario de la justicia” en el que se detiene en el examen de Rawls, partiendo de la afirmación de que su argumento “coincide en gran parte con la teoría de John Rawls de que la estructura es el objeto primario de la justicia” (2011: 80)¹⁵ y saliendo al paso a algunos de sus críticos, en concreto de las suscitadas por

¹⁵ Igualmente, como ya se mencionó, Nancy Fraser también se toma en serio la estructura básica: “a la hora de reflexionar sobre la justicia deberíamos centrarnos en la estructura social básica”, de acuerdo con esto, subraya, con Rawls y también con Marx (Fraser, 2012).

G. A. Cohen y Liam Murphy, sobre el dualismo de Rawls, sostiene que coincide con él en la distinción entre “el nivel institucional de análisis y juicio moral y el nivel de análisis y juicio que se refiere a la interacción individual” (2011: 80), si bien sí recoge la necesidad de trabajar sobre la responsabilidad, lo que efectivamente hará en otros capítulos del libro. Al tiempo, resulta de interés su valoración sobre la crítica de Cohen a la vaguedad, ambigüedad de la estructura básica pues unas veces parece que “se refiere al marco jurídico básico al definir la política de derechos, tributaria y fiscal y la regulación de la actividad económica” y otras “parece referirse a un conjunto de instituciones, tales como la familia, los tribunales y las grandes corporaciones”. Juzga inevitable tal ambigüedad, dice, porque busca, y sus seguidores también, “una parte de la sociedad, un pequeño subconjunto de sus instituciones que es más fundamental que otras partes”, lo considera un error, a la luz de la importancia de los procesos socioestructurales, no necesariamente afectan a un conjunto pequeño de instituciones y no se excluyen los hábitos diarios y las acciones elegidas. Sin embargo, sigue insistiendo en la importancia de distinguir los juicios normativos respecto de la estructura básica y los juicios normativos en relación con las interacciones individuales (2011: 85).¹⁶ En fin, Young analiza críticamente la idea de estructura básica de Rawls, deteniéndose en algunos aspectos que merecen más recorrido del que le he dado aquí, sobre todo porque abren y presentan vías de profundización en la idea de estructura básica. Solo unas anotaciones breves. Young advierte sobre la dificultad de definir estructura, y es de notar que sobre qué es una práctica social, o qué es una estructura social, buscando una explicación filosóficamente útil y reparando en los problemas de cómo evaluarlas, se han desarrollado interesantes intentos (Haslanger, 2016, 2018). Sin entrar en su definición de “injusticia estructural”, es de relevancia que para nuestra autora las estructuras limitan, pero también capacitan. Por último, recogiendo su objeción a ceñirse a un marco pequeño de instituciones, creo que las propuestas de las teóricas feministas sobre la dimensión estructural de los cuidados, del cuidado como principio organizador, son de enorme interés a la hora de pensar en la estructura social básica, tanto a la hora de evaluarla como de impulsar, como en algunos

¹⁶ Resulta de interés la apreciación de Rainer Forst de que el “modelo de conexión social” que Young propone en relación con la injusticia estructural a escala global, evita el Scylla y Carybdis de una noción demasiado vaga de “estructura básica” (Forst, 2007: 263).

lugares ya se trabaja en ello, un sistema nacional de cuidados, detrás está la idea del cuidado como necesidad/derecho básico, al igual que la salud.

A esta altura, muchas son las cosas que se tienen que quedar en el tintero para una oportuna ocasión. La complejidad propia del pensamiento de Rawls exige poner en relación esta idea fundamental con otras (justicia procedimental, estabilidad y sociedad bien ordenada, teoría social y psicología, cambio social, por citar algunas), también lo exige la complejidad de nuestras sociedades actuales. Rawls estuvo atento a los problemas apremiantes y urgentes, a los conflictos, a las injusticias y desigualdades y fue introduciendo cambios o ajustes, pero no nos ha dejado un testamento. Así y todo, y siguiendo esta idea, quisiera concluir que no he pretendido hacer un balance más o menos crítico, positivo o negativo de su obra, sino, modestamente, rescatar como legado la idea de estructura social básica, la dimensión estructural de la justicia y su importancia para enfrentarnos a nuestras más graves y apremiantes injusticias y desigualdades. Quizás, dada esta preocupación y ante el aumento exponencial de las desigualdades, hubiese sido más pertinente que “Estructura básica y desigualdades” fuese el título de este texto, sin embargo, lo que he querido subrayar es que este rescate, la idea misma de estructura social básica, implica un compromiso básico con la igualdad. Igualdad y justicia básica que llevan a profundizar en esta idea, en primer lugar, desligándola de su reducción a un paradigma redistributivo, enmarcándola mejor en una visión predistributiva. Y, en este sentido, supone actualizar, en nuestro tiempo presente, uno de los hilos de Rawls, pues si Rosanvallon se empeñaba en mostrar que se está pasando página a la concepción secular de justicia redistributiva al tiempo que se desmoronan los estados de bienestar, en la base de la teoría de la justicia de Rawls, sin desmerecer que haya dado cobertura a políticas redistributivas, de acuerdo con Forrester, estaba su interés en la predistribución más que en la intervención del Estado (Forrester, 2021: 271), lo cual corrobora su propuesta de una democracia de propietarios, así como la adopción de un principio lexical como el de necesidades básicas. Tomarse en serio la estructura básica remite, entonces, al compromiso básico con la justicia e igualdad, explorando las vías para concebir alternativas que respondan a las demandas, a las luchas de los movimientos sociales y políticos de hoy, a sabiendas de que no hay consenso, de que hoy la igualdad y las libertades básicas (libertad de expresión y de información, lenguaje de odio, *fakes*...) están en las disputas sobre lo justo y lo injusto. A sabiendas de que precisamos del

trabajo filosófico de abstracción y, como también estimó Rawls, del conocimiento de las ciencias sociales, frente al neoliberalismo y el orden institucionalizado, la racionalidad capitalista, en sus distintas dimensiones. Al respecto, cabe un último apunte, Rawls sostiene que no se mueve en el terreno de una filosofía moral aplicada, sino en el de la filosofía política normativa, que tiene, entre uno de sus cometidos, investigar los límites de la posibilidad política practicable (realismo utópico), de ahí que no podamos dejar de destacar la importancia de la estructura básica, de la que no nos da una definición tajante, en el marco de la teoría ideal, es decir de una comprensión sistemática de los problemas más apremiantes, al tiempo que la teoría no ideal lidiaría con las injusticias. A mi entender, tomarse en serio la estructura básica no puede eludir los problemas de lo deseable y lo posible, de justificación e implementación, más bien todo lo contrario, lo cual ha generado y sigue siendo objeto de amplio debate.

Así y todo, para concluir, cincuenta años después, pongamos el foco en una de las mejores ideas o herramientas de su legado, actualizar y profundizar en la cuestión de “estructura básica e igualdad”.

Bibliografía

- Agra Romero, Ma. Xosé (2004). Antes y después de Rawls: la filosofía política en la brecha. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 23, 73-94.
- Chambers, Simone (2006). The Politics of Equality: Rawls on the Barricades. *Perspectives on Politics*, 4(1), 80-89.
- Ferretti, Thomas (2017). Predistribución y organizaciones igualitarias: ¿qué es una concepción predistributiva de la organización del trabajo? En: J. Zalacaín y B. Barragué (coords.). *Repensar las políticas sociales: predistribución e inversión social*, 185-206. Madrid: Grupo 5.
- Forrester, Katrina (2021). *In the Shadow of Justice. Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*. Princenton, Oxford: Princenton University Press, paper edition.
- Forst, Rainer (2007). Radical Justice: On Iris Marion Young’s Critique of the “Distributive Paradigm”. *Constellations*, 14(2), 260-265.
- Fraser, Nancy y Honneth, Axel (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata.

- Fraser, Nancy (2012). Sobre la justicia. Lecciones de Platón, Rawls e Ishiguro. *New Left Review*, (74), 37-46.
- Hacker, Jacob S. (2011). The Institutional Foundations of Middle-Class Democracy. En: *Priorities for a New Political Economy: Memos to the Left*. Policy Network.
- Haslanger, Sally (2016). What Is a [social] Structural Explanation? *Philosophical Studies*, 173(1), 113-130.
- (2018). What Is a Social Practice? *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 82, 231-247.
- Maíz, Ramón (2016). De la economía a la ética, ¿qué fue de la política? Para una teoría estructural de la igualdad. *Revista de Estudios Políticos*, 174, 13-46.
- (2017). Ni mérito, ni responsabilidad. La teoría política de la igualdad ante los desafíos de la crisis. En: F. Vallespín y M. Martínez-Bascuñán (coords.). *Las consecuencias políticas de la crisis económica*, 21-80. Valencia: Tirant lo Blanch.
- (2020). Desigualdad, predistribución y vivienda digna. En: N. Paleo Mosquera (ed.). *Políticas y derecho a la vivienda. Gente sin casa y casas sin gente*, 29-51. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Meade, J. E. (1964). *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*. George Allen & Unwin.
- O'Neill, Martin (2020a). Power, Predistribution and Social Justice. *Philosophy*, 95, 63-90.
- (2020b). Social Justice and Economic Systems: On Rawls, Democratic Socialism, and Alternatives to Capitalism. White Rose Research. Disponible en: <https://eprints.whiterose.ac.uk/165444/>
- Parijs, Philippe van (2003). Difference Principles. En: S. Freeman (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*, 200-240. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peffer, Rodney G. (2015). Basic Needs, Principle of. En: J. Mandle and D. A. Reidy (eds.). *The Cambridge Rawls Lexicon*, 50-54. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Pogge, Thomas (2007). The focus on the Basic Structure. En: *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, cap. 2, 28-41. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (1977). The Basic Structure as Subject. *American Philosophical Quarterly*, 14, 159-65.
- (1978). The Basic Structure as Subject. En: A. I. Goldman, J. Kim (eds.). *Values and Morals: Essays in honor of William Frankena, Charles Stevenson and Richard Brandt*, 47-77. Dodrecht: Reidel.

- (1979). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1996a). *El liberalismo político*. Trad. Antoni Doménech. Barcelona: Crítica..
- (1996b). Introduction to the Paperback Edition. En: *Political liberalism*, xxxvii-lxii. New York: Columbia University Press.
- (1999). Commonweal Interview with John Rawls [1998]. En: S. Freeman (ed.). *Collected Papers*, 616-627. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*. E. Kelly (ed.). Trad. Andrés de Francisco. Barcelona: Paidós.
- Reidy, David A. (2015). Basic Structure of Society. En: J. Mandle y D. A. Reidy (eds.). *The Cambridge Rawls Lexicon*, 55-58. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Rosanvallón, Pierre (2012). *La sociedad de los iguales*. Trad. María Pons. Barcelona: RBA.
- Young, Iris M. (1995). Rawls' Political Liberalism. *The Journal of Political Philosophy*. 3(2), 181-190.
- (2000). *Justicia y política de la diferencia*. Trad. S. Álvarez. Madrid: Cátedra-Feminismos.
- (2006). Taking the Basic Structure Seriously. *Perspectives on Politics*, 4(1), 90-97.
- (2011). *Responsabilidad por la justicia*. Madrid: Morata.
- Zalacaín, Joseba y Barragué, Borja (coords.) (2017). *Repensar las políticas sociales: redistribución e inversión social*. Madrid: Grupo 5.

La legitimidad política como circunstancia de la justicia¹

Hugo Omar Seleme

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
hugoseleme@conicet.gov.ar

Introducción

Una interpretación extendida de la obra de Rawls es que mientras en *A Theory of Justice* su principal preocupación consiste en determinar cuáles son los principios de justicia moralmente correctos, en *Political Liberalism* su principal interés reside en establecer las condiciones que un sistema político democrático y liberal debe satisfacer para ser legítimo y estable. Así, por ejemplo, Donald Moon sostiene que “(p)olitical legitimacy does not figure in Rawls’s early work, notably in *A Theory of Justice*... but his main concern is to specify the principles of justice to

¹ Agradezco a Faviola Rivera las observaciones que formuló sobre una versión previa del presente texto.

which the basic structure of society, including the structure of political authority, must conform. Not surprisingly, legitimacy is a major theme of his later work, in which he develops his account of political liberalism” (Moon, 2015: 422).

Aunque en un sentido de legitimidad política esta interpretación es correcta, pienso que existe otro en que no lo es. El objetivo de este trabajo es mostrar que desde las primeras presentaciones de la concepción de justicia rawlsiana, la existencia de una comunidad política legítima es dada por sentada. Específicamente, la hipótesis que defiende es que para la justicia como equidad –en su versión original presentada en *A Theory of Justice* y en las posteriores, incluida la de *Political Liberalism*– la legitimidad es una circunstancia de la justicia que no está explícitamente enumerada. Allí donde no existe una comunidad política legítima, no existe ocasión para la virtud de la justicia. La hipótesis, por lo tanto, es doble. En primer lugar, sostiene que existen circunstancias de la justicia que no han sido enumeradas como tales en la presentación que de ellas hace Rawls. En segundo lugar, afirma que dentro de estas circunstancias que se encuentran implícitas en su obra se encuentra la existencia de una comunidad política legítima.

Como las dos nociones que vincula la hipótesis –la de circunstancias de la justicia y la de legitimidad política– pueden ser interpretadas de diferentes maneras, la primera tarea es clarificatoria. Para corroborar o descartar la hipótesis, es necesario esclarecer el sentido en el que ambas nociones están siendo empleadas. Luego de haber entendido a qué refieren las circunstancias de la justicia y a qué refiere la existencia de una comunidad política legítima, podrá verificarse si en la teoría de la justicia elaborada por John Rawls, la segunda puede incluirse entre las primeras.

El texto comienza con dos secciones dedicadas a explicitar, respectivamente, las nociones de circunstancias de la justicia y legitimidad política. A continuación, en una tercera sección, se ofrece un argumento, fundado en una interpretación de la posición original, en defensa de la hipótesis propuesta.

1. Las circunstancias de la justicia

Rawls ofrece dos definiciones de estas circunstancias. Una es genérica y sostiene que son aquellas condiciones que, de no darse, harían “que no existiese

ocasión para la virtud de la justicia” (Rawls, 1971: 110). Otra es más específica, y sostiene que son aquellas en las que “la cooperación humana es a la vez posible y necesaria”. Estas, a su vez, coinciden con las condiciones identificadas por David Hume y clasificadas en objetivas y subjetivas. Entre las condiciones objetivas se enumeran: a) que los individuos compartan un mismo espacio geográfico; b) tengan aproximadamente iguales facultades físicas y mentales; c) sean vulnerables a la acción de los demás; y, d) vivan en condiciones de escasez moderada. Entre las subjetivas se encuentran: a) que las personas tengan intereses similares o complementarios; b) que posean planes de vida o concepciones del bien con base en los cuales se formulan reclamos conflictivos sobre los recursos naturales y sociales; c) que aunque poseen capacidad de juzgar y razonar esta se encuentra distorsionada por factores como la ansiedad y los sesgos, los cuales pueden ser consecuencias de defectos morales como el egoísmo o la negligencia, pero también pueden ser fruto de la situación natural en la que los seres humanos se encuentran; y, d) que posean planes de vidas diferentes y acepten una pluralidad de creencias filosóficas, religiosas, y de teorías políticas y sociales.

El problema viene dado por el hecho de que aun si estas condiciones son las que hacen que “la cooperación humana sea a la vez posible y necesaria”, no parecen agotar las condiciones que deben darse para que “exista ocasión para la virtud de la justicia”, tal como esta virtud es entendida en la teoría de Rawls. En el primer párrafo de *A Theory of Justice*, queda claro que los principios de justicia se aplican a la estructura básica de la sociedad (Rawls, 1971: 3). Sin la existencia de instituciones políticas, económicas y sociales, la justicia carece de objeto. Dicho de otro modo, allí donde la cooperación social no está regulada por este tipo de reglas institucionales, que se aplican desde el nacimiento sobre los individuos y poseen un efecto profundo sobre sus expectativas vitales, su carácter, sus preferencias, etcétera (Rawls, 1971: 6), no existe ocasión para la virtud de la justicia. Aunque se trata de una condición importantísima para que la virtud de la justicia pueda ser ejercitada, no es enunciada explícitamente por Rawls entre las circunstancias de la justicia.

Creo que lo que explica esta situación aparentemente paradójica es que existen, al menos, tres clases de virtud de la justicia, o dicho de otro modo, tres ámbitos donde la virtud de la justicia puede ser ejercitada: la justicia individual, la justicia social y, dentro de esta última, la justicia estructural. En primer lugar,

Rawls está interesado en la virtud de la justicia social, esto es en el modo en que se distribuyen de manera equitativa los frutos de la cooperación social. Deja de lado, entonces, la virtud de la justicia individual referida a las acciones particulares, los juicios, imputaciones, los rasgos de carácter personal y las personas en sí mismas (Rawls, 1971: 6). Por esta razón las “circunstancias de la justicia” explícitamente enunciadas son aquellas donde el problema de la justicia social aparece, allí donde la cooperación social es a la vez posible y necesaria. No obstante, en segundo lugar, Rawls está interesado solo en un caso específico de justicia social. La virtud de la justicia a la que su teoría pretende darle contenido no es la referida “a las instituciones y prácticas sociales en general”, que incluiría a las asociaciones voluntarias de un conjunto reducido de individuos (Rawls, 1971: 7), sino la referida específicamente a la constitución política, y las instituciones económicas y sociales que se aplican a todos los que habitan un territorio, más allá de cuál sea su voluntad, y determina sus expectativas vitales, rasgos de carácter, gustos, preferencias, etcétera. La virtud de la justicia en la que Rawls está interesado no es solo social sino, adicionalmente, estructural. Se trata de la virtud política de la justicia.

Si este es el caso, y la virtud política de la justicia es una instancia más específica de la virtud de la justicia social, las “circunstancias de la justicia social” que Rawls enumera explícitamente no agotan las condiciones que deben darse para que la virtud política de la justicia tenga ocasión de ser ejercida. Esto requiere adicionalmente que las “circunstancias de la justicia estructural” estén satisfechas. Estas últimas no han sido enunciadas expresamente sino que se encuentran implícitas. Una de estas circunstancias, sostiene la hipótesis del presente texto, es la existencia de una comunidad política legítima.

2. La legitimidad política

En la justicia como equidad existen, al menos, dos niveles de legitimidad política. El primero, se refiere a la existencia de una comunidad política, o un nosotros, a quien pertenecen las instituciones básicas y el poder colectivo que es ejercido a través de ellas. El segundo se refiere al modo correcto de ejercitar ese poder político colectivo. Ambos tipos de legitimidad están presentes,

aunque con diferente énfasis, tanto en *A Theory of Justice* como en *Political Liberalism* y los escritos posteriores.

En *Political Liberalism* ambos sentidos de legitimidad son más patentes. Rawls se refiere allí a la existencia de un poder cuya autoría se atribuye a todos los ciudadanos al señalar que el “poder político es en última instancia el poder del pueblo” (Rawls, 1993: 136). Para que este sea el caso debe existir primero un pueblo o comunidad política legítima, a quien se atribuye dicho poder. Una vez que este poder colectivo existe, es lógico preguntarse por el modo correcto de ejercerlo. Esto da lugar al segundo sentido de legitimidad que se refiere a la “legitimidad de la estructura de autoridad con la que está vinculada la idea de razón pública” (Rawls, 1993: 136). El principio de legitimidad, enunciado en esa obra, es la respuesta a la pregunta de cuál es el modo correcto de ejercer un poder que pertenece a todos los miembros de la comunidad política.²

En *A Theory of Justice* existen diferentes indicios de que la existencia de un sujeto colectivo o una comunidad política a la que pertenece la estructura básica es presupuesta.³ El primer indicio hace referencia al modo en que Rawls emplea el recurso contractual. Existen dos objetivos que el contrato no busca alcanzar. En primer lugar, “establecer una forma particular de gobierno”, porque esta surgirá de la aplicación de los principios de justicia que sean elegidos en la situación contractual. En segundo lugar, y lo que interesa más a los fines del presente trabajo, el contrato original no es empleado para “ingresar a una sociedad en particular”, porque se supone que quienes deliberan ya son parte de una

² Faviola Rivera señala que Rawls restringe el objetivo de su búsqueda en *Political Liberalism*, concentrándose en los principios de justicia que serían aptos para una sociedad democrática. De esto no se sigue que las circunstancias de la justicia no puedan estar presentes en sociedades no democráticas aunque, agrega, Rawls no ha desarrollado este punto (Rivera, 2015: 95). Si el argumento del presente texto es correcto, tanto en *A Theory of Justice* como en *Political Liberalism* la existencia de una comunidad política legítima es una circunstancia de la justicia. Si el análisis se amplía y se considera lo que Rawls sostiene en *The Law of Peoples* (1999), donde reconoce la existencia de pueblos decentes que no poseen un gobierno democrático, pienso que existen razones para sostener que pueden existir comunidades políticas legítimas no democráticas.

³ En diversas partes Rawls presupone la existencia de una comunidad política. Señala que las partes deben elegir qué principios ponen mejor de manifiesto la libertad “en su comunidad” (Rawls, 1971: 225). Aunque presupone la existencia de una comunidad no quiere “apoyarse en un concepto indefinido de comunidad” o suponer que se trata de una especie de organismo con una vida propia distinta a la de sus miembros (Rawls, 1971: 233-234). Al hablar de desobediencia civil, el único caso de teoría no-ideal que analiza, señala que la misma es una apelación a las “convicciones políticas de la comunidad” (Rawls, 1971: 322).

sociedad o comunidad política (Rawls, 1971: 10). Es decir, el contrato es empleado como un recurso para identificar qué principios de justicia elegirían los miembros de una comunidad política para evaluar la estructura básica, incluida la estructura de gobierno, que pertenece a dicha comunidad y se les aplica de manera coercitiva.

Otro indicio de que Rawls presupone la existencia de un “nosotros” o comunidad política, es la analogía empleada para explicar la elección de los principios de justicia. Nos pide imaginar a “aquellos que participan de la cooperación social” (Rawls, 1971: 10), eligiendo juntos en un mismo acto los principios que van a regularla. Agrega, haciendo un paralelo entre el agente individual y el colectivo que “así como cada persona debe decidir a través de una reflexión racional cuál es su bien [...] así también un grupo de personas debe decidir de una vez y para siempre qué va a contar entre ellos como justo e injusto” (Rawls, 1971: 10-11).⁴ Para que la analogía sea válida, dado que la persona individual existe antes de la elección de su concepción del bien, el grupo o comunidad política, debe existir antes de decidir cuál es su concepción de la justicia.

El tercer indicio de que la teoría presupone la existencia de una comunidad política es el pasaje donde se señala lo que podrían responderse unos a otros los miembros de una sociedad regida por los principios de justicia. Rawls afirma que “ellos podrían decirse unos a otros que son miembros cooperantes en base a términos a los que habrían acordado” (Rawls, 1971: 12). Ahora bien, ¿por qué debería ser relevante lo que los ciudadanos se dicen unos a otros sobre los términos de cooperación? Porque cuando existe una comunidad política, los miembros deben darse explicaciones acerca de los principios que sirven para evaluar la estructura básica que organiza su cooperación. Los diferentes principios de justicia, incluidos los propuestos por Rawls, son las diferentes respuestas ensayadas a esta exigencia que pesa sobre los miembros de la comunidad política de brindarse justificaciones que sean recíprocamente aceptables.

El segundo sentido de legitimidad, referido al modo correcto de ejercitar el poder político colectivo que está presente en toda comunidad política, también

⁴ Esta idea de principios de justicia elegidos por un grupo, sociedad o comunidad –presente desde el inicio de *A Theory of Justice*– entra en contradicción con la interpretación kantiana que luego el propio Rawls ofrece en donde se presenta a los principios como aquellos que serían elegidos por una comunidad ética universal (Rawls, 1971: 226).

se encuentra tratado en *A Theory of Justice*. Este poder político es legítimamente ejercido cuando se hace de acuerdo con el principio de “igual de participación política” elegido en la posición original, en el primer estadio de levantamiento del velo de ignorancia. Dado que se está ejerciendo un poder que pertenece a todos, lo correcto es que todos puedan participar en su ejercicio (Rawls, 1971: secs. 36-37).⁵

Con estas distinciones a mano es posible clarificar la hipótesis que sostiene que la legitimidad es una circunstancia de la justicia estructural. Sin la existencia de un “nosotros” o una comunidad política legítima, a quien se atribuyan las instituciones que conforman la estructura básica, la justicia política o estructural no tiene ocasión de ser ejercida. Los principios de justicia son la respuesta a la exigencia que pesa sobre todos los miembros de la comunidad de justificar el patrón de distribución generado por las instituciones que pertenecen a todos. Sin la existencia de una comunidad política esta exigencia de justificación recíproca no tiene lugar y los principios de justicia allí no tienen cabida.⁶

⁵ La respuesta acerca de cuál es el modo correcto de ejercer el poder político, es decir el segundo sentido de legitimidad, es la que varía en *A Theory of Justice* a *Political Liberalism*. En la segunda obra Rawls introduce la exigencia de que el poder político sea ejercido con base en razones públicamente aceptables por ciudadanos que valoran la igualdad y la libertad. En este contexto se enmarca el debate que Rawls ha mantenido, entre otros con Jürgen Habermas. Uno de los principales puntos de desacuerdo es que para Habermas no basta la aceptabilidad, sino que es necesaria la aceptación por parte de los ciudadanos en condiciones que corporizan la libertad y la equidad (Habermas, 1995; Rawls, 1995). La evolución del pensamiento de Rawls en este sentido no es una razón para rechazar la hipótesis defendida en el texto, toda vez que ella, como se verá, se refiere al primer sentido de legitimidad.

Adicionalmente, los problemas a los que se refiere la legitimidad, en sus dos sentidos, deben ser distinguidos del problema acerca de cuál es el modo correcto de justificar una teoría de la justicia. Como es sabido, mientras en *A Theory of Justice* Rawls ofrece una justificación comprehensiva, en “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” la justificación comienza a tener carácter político (Rawls, 1985). Siendo este un problema diferente al de la legitimidad, en sus dos sentidos, tampoco tiene incidencia sobre la hipótesis defendida en el texto.

Agradezco a un árbitro la sugerencia de incluir esta aclaración.

⁶ Si esta hipótesis es correcta, el proceso de construcción o surgimiento de una comunidad política legítima no puede ser evaluado en términos de justicia. Por supuesto que dicho proceso puede ser evaluado por estándares morales, pero estos no son los dos principios de justicia rawlsianos, ni los principios derivados referidos a cómo se ejercita de manera legítima el poder político. Agradezco a Jahel Queralt el haberme hecho notar la necesidad de esta aclaración.

3. La comunidad legítima modelada en la posición original

Como las circunstancias de la justicia son aquellas condiciones en las que es valioso comportarse de acuerdo con las exigencias de justicia, preguntarse por estas circunstancias es lo mismo que preguntarse por las condiciones que deben estar presentes en una situación para que sean aplicables a ella los principios de justicia. Allí donde las exigencias de justicia están presentes, porque los principios de justicia se aplican, es valioso satisfacerlas.

Dado que los principios de justicia rawlsianos están justificados en una concepción normativa de persona y sociedad, si es posible identificar en qué circunstancias es valioso que un conjunto de ciudadanos se traten como ciudadanos libres e iguales, miembros de una empresa cooperativa de beneficio mutuo cuyos términos de cooperación son aceptados por todos y esto es de conocimiento común, habremos identificado las circunstancias que deben estar presentes para que los principios de justicia se apliquen. Es decir, habremos identificado cuáles son las circunstancias de la justicia.

Un lugar privilegiado para identificar estas circunstancias, por lo tanto, es la posición original. En ella, por un lado, están modeladas la concepción normativa de persona y sociedad y, por otro, están modeladas o incorporadas en su diseño las circunstancias en las que es valioso tratarnos como esas concepciones normativas prescriben. Esta justificación dual de los rasgos de la posición original se sigue de la idea rawlsiana según la cual aplicar un principio evaluativo u otro a un objeto depende de las características que tenga el objeto a evaluar (Rawls, 1971: 25).

Cada rasgo de la posición original posee esta doble justificación normativa y empírica. El velo de ignorancia, por ejemplo, modela la concepción de ciudadano libre e igual. Pero también modela el hecho de que el objeto apto para ser evaluado por los principios que se obtendrán detrás de él, es una estructura básica que ha tenido profundos efectos sobre la configuración personal, las expectativas vitales, gustos y preferencias, de los individuos sobre quienes se impone. De manera que analizando la justificación empírica del velo de ignorancia es posible identificar una circunstancia de la justicia no enunciada por Rawls: la existencia de una estructura básica con dichas características.

El ejemplo del velo de ignorancia muestra que las circunstancias de la justicia han sido modeladas en la posición original de dos maneras diferentes. Unas, las “circunstancias de la justicia social”, que hacen posible y necesaria la cooperación, son incorporadas a la situación de elección a través del conocimiento del que disponen las partes, y coinciden con las identificadas por Hume. Otras, las “circunstancias de la justicia social estructural”, que deben estar presentes para que la virtud política de la justicia tenga ocasión de ser ejercitada, son modeladas en los rasgos que definen la situación de elección, como el velo de ignorancia.

El contrato por unanimidad es uno de estos rasgos de la situación de elección que modela una “circunstancia de la justicia social estructural”. Desde el punto de vista normativo modela la concepción rawlsiana de sociedad bien ordenada, como una en la que todos los ciudadanos aceptan los mismos principios de justicia y esto es de público conocimiento. Ahora bien, ¿qué característica del objeto a evaluar modela este rasgo? O dicho de otro modo, ¿qué circunstancia de la virtud política de la justicia se encuentra detrás del contrato por unanimidad? Creo que la respuesta es la existencia de una comunidad política legítima cuyos integrantes deben ofrecerse justificaciones recíprocas del modo en el que están diseñadas sus instituciones públicas. Los principios de justicia que van a servir para evaluar la estructura básica deben ser aceptables unánimemente por todos aquellos a quienes se aplican porque todos forman parte de un sujeto colectivo, una comunidad, o un “nosotros” político.

Que los principios sean unánimemente aceptados garantiza que sean la respuesta que cada ciudadano puede ofrecer a los demás frente a la pregunta por el modo en que están diseñadas las instituciones que conforman la estructura básica. Cada ciudadano, a su vez, tiene derecho a formular esa pregunta porque todos forman parte de un grupo, un sujeto colectivo, una comunidad política. Que exista una comunidad política a quien pertenece la estructura básica, propicia que aparezcan las exigencias de que los ciudadanos se brinden justificaciones cruzadas acerca del patrón de distribución que esta estructura genera, modelado en el rasgo de la posición original que requiere que el consentimiento sea unánime.

Bibliografía

- Habermas, Jürgen (1995). Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism. *Journal of Philosophy*, 92, 109-131.
- Moon, Donald (2015). Legitimacy. En: J. Mandle y D. A. Reidy (eds.). *The Cambridge Rawls Lexicon*, 422-427. Cambridge University Press.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice* (Revised Ed). The Belknap Press of Harvard University Press.
- (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy & Public Affairs*, 14(3), 223-251. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/2265349>
- (1993). *Political Liberalism* (Expanded E). Columbia University Press.
- (1995). Reply to Habermas. *Journal of Philosophy*, 93, 132-180.
- (1999). *The Law of Peoples*. Harvard University Press.
- (2015). Circumstances of Justice. En: J. Mandle y D. A. Reidy (eds.). *The Cambridge Rawls Lexicon*, 92-96. Cambridge University Press.

Releyendo a John Rawls desde el siglo XXI

Elisabetta Di Castro

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
elisadic@unam.mx

Introducción

En este texto se plantea que el contexto en el que John Rawls formula su teoría, y en especial los dos principios de justicia que serían adecuados para las sociedades democráticas avanzadas, y que representan un giro en la filosofía política del siglo pasado, marca tanto la relevancia de su aportación como sus límites. Por ello, se propone releer ambos principios a la luz de las nuevas condiciones que imperan en el siglo XXI, caracterizadas por grandes y diversas desigualdades y exclusiones que sufren millones de personas y que conforman uno de los principales desafíos que enfrentamos en nuestro mundo globalizado. El desafío contemporáneo no solo es de América Latina, reconocida como la región más desigual del planeta, sino también de las naciones desarrolladas. La obra de John Rawls se fue conformando en los años cincuenta y sesenta

del siglo pasado, caracterizados por un alto crecimiento económico, el Estado de bienestar, la guerra fría y el predominio del utilitarismo, este cuestionado profundamente tras la publicación de la *Teoría de la justicia*, suscitando a inicio de los años sesenta grandes y fértiles debates que aún continúan después de 50 años. En este trabajo nos centramos en la formulación de los dos principios de justicia de Rawls así como en algunas consecuencias del nacionalismo metodológico desde el cual conformó su propuesta: en la primera parte retomamos algunos elementos de su contexto histórico que consideramos relevantes para el análisis de la obra que nos ocupa, entre los que destacan las consecuencias sociales de la época dorada del capitalismo; en la segunda parte presentamos algunos aspectos básicos de su propuesta que nos permitirán en la tercera parte hacer algunas observaciones puntuales sobre los principios de justicia, particularmente al principio de la diferencia en el que las desigualdades se presentan como justas si redundan en un mayor beneficio de los menos aventajados de la sociedad; y en la cuarta y última parte, concluimos con algunas reflexiones críticas para una posible relectura de Rawls de cara a los desafíos que plantea la oprobiosa desigualdad que impera en el inicio del siglo XXI.

1

Rawls nació hace un siglo, publicó su célebre libro sobre la justicia a los 50 años y la última versión de su teoría 30 años después, poco antes de fallecer. Ocho décadas del corto siglo XX del que habla Eric Hobsbawm (2000), caracterizado por las guerras mundiales y la guerra fría fruto del enfrentamiento entre el mundo capitalista y el socialista. Obviamente, Rawls se encuentra en el ámbito de influencia del primero, cuya época dorada abarca de 1945 a 1973, años en los que escribe precisamente la obra de la que hoy celebramos su efemérides. Sin pretender hacer una historia de las ideas al respecto –que muchas veces se limita a quitar el polvo del tiempo a viejos conceptos y argumentos–, sí consideramos necesario tener presente algunos aspectos relevantes del momento histórico en el que nuestro autor elabora su teoría de la justicia no solo para valorar su aportación a la filosofía política contemporánea sino también para no atribuirle afirmaciones que el mismo Rawls hubiera

rechazado. Como buen filósofo, Rawls es crítico de la realidad que le tocó vivir, y es en y para ella que hace su propuesta de la justicia como equidad. Recordemos que para Rawls uno de los papeles “que puede cumplir la filosofía política, como parte de la cultura política pública de una sociedad” (Rawls, 2002: 23) es investigar “los límites de la posibilidad política practicable. La esperanza que tenemos puesta en el futuro de nuestra sociedad descansa en la creencia de que el mundo social permite por lo menos un orden político decente, tanto que resulta posible un régimen democrático, aunque no perfecto, razonablemente justo” (Rawls, 2002: 26-27).

Como dijimos, Rawls formula su teoría de la justicia en la edad dorada del capitalismo, es decir, durante el auge económico y de expansión del Estado de bienestar. Recordemos que este surge como respuesta no solo a la Gran Depresión de 1929-1937 (que marcó la crisis del llamado capitalismo de “libre juego”, y que hoy algunos, como Luigi Ferrajoli (2011) denominarían “salvaje”), sino también como una salida del desastre económico que dejó la Segunda Guerra Mundial. Se trata de una solución estatista –cuestionada desde sus inicios por Friedrich Hayek (2000)– que se presentó como la posibilidad de un nuevo capitalismo que supera la tensión entre libertad e igualdad. Con el Estado de bienestar, Estados Unidos llega a tener, como la nación más poderosa del mundo capitalista, una gran clase media que consolidó una nueva forma de vida, el llamado “modo de vida americano”. Es desde esa sociedad democrática y avanzada, pero injusta, que Rawls hace su propuesta no solo como crítica al utilitarismo sino también al propio Estado de bienestar. En especial, por lo que se refiere al principio de utilidad, destaca que permite la limitación de derechos y libertades básicos de algunos miembros de la sociedad en aras del beneficio de la mayoría, violentando con ello los principios básicos de las sociedades democráticas.¹ Por lo que respecta al Estado de bienestar, subraya que permite a una pequeña clase tener un cuasimonopolio de los medios de producción por lo que, “dada la falta de justicia de trasfondo y las desigualdades de ingreso y riqueza, puede desarrollarse una subclase desmoralizada y deprimida, muchos de cuyos miembros sean crónicamente dependientes de las ayudas asistenciales. Esta

¹ Con su teoría de la justicia como equidad, Rawls propone una concepción política de la justicia no solo frente al utilitarismo (dominante en su momento) sino también frente al perfeccionismo y el intuicionismo, pretendiendo recurrir a “una base moral más apropiada para las instituciones de una sociedad democrática moderna” (Rawls, 2002: 138).

subclase se siente excluida y no participa de la cultura política pública” (Rawls, 2002: 188).² Sin embargo, precisamente en 1971, año de publicación de *Teoría de la justicia*, el presidente Richard Nixon decreta la inconvertibilidad del dólar con lo que comienza el fin de la expansión económica de la posguerra y el inicio de una nueva época de bajo crecimiento económico, inestabilidad cambiaria e inflación, que no puede revertirse con la regulación de los Estados. En efecto, en 1973 estalla la primera crisis general del capitalismo, cuyo antecedente más inmediato se remonta hasta 1929-1933.

Teoría de la justicia marcó el desarrollo de la filosofía política contemporánea al posicionar la teoría normativa y criticar al utilitarismo en boga. Su propuesta fue asumida y criticada por muchos y alentó nuevas reflexiones en un ambiente de crisis económica y de desajustes del sistema mundial, en el que se denunciaron las injusticias económicas entre naciones pobres y ricas, y en el que se llegaron a utilizar los embargos como represalias por cuestiones políticas. El Estado de bienestar quedaba atrás y se impulsaba un Estado mínimo vinculado a una economía abierta, opción que en 1989 marca un hito con la formulación del Consenso de Washington y la caída del muro de Berlín, que puso fin al socialismo como opción al capitalismo, y con ello a la guerra fría.

Así, cuando Rawls reformula su teoría con la publicación de *Liberalismo político* en 1993 y se ocupa de la justicia a nivel internacional con *El derecho de gentes* en 1999, el mundo ya es muy distinto al de 1971, cuando publicó *Teoría de la justicia*. El corto siglo XX ya tiene años de haberse terminado. Más allá de que Francis Fukuyama (1992) evocara el *fin de la historia* tras el fracaso del proyecto social alternativo al capitalismo, lo novedoso era que la globalización estaba produciendo un cambio de época. Como ha señalado Ulrich Beck, emerge una sociedad global, un orden “que une dos cosas que parecen imposibles de unir, a saber, vivir y actuar a la vez aquí y allí” (Beck, 1998: 69). Con ello, las transformaciones sistémicas cambian los términos de la reflexión alrededor de la construcción de un orden justo, y creo que este es precisamente

² Rawls reconoce cinco clases de regímenes sociales: 1) el capitalismo de *laissez faire*; 2) el capitalismo de Estado de bienestar; 3) el socialismo de Estado con economía planificada; 4) la democracia de propietarios; y 5) el socialismo liberal democrático. Explícitamente señala que los tres primeros violan sus dos principios de justicia, por lo que solo los dos últimos tendrían instituciones diseñadas para satisfacerlos. Él opta finalmente por la democracia de propietarios, entendiéndola como “una alternativa al capitalismo” (Rawls, 2002: 185-186).

el desafío que planteó Rawls en su momento y que nos deja como legado para ahora releerlo desde el siglo XXI.

2

Como dijimos, Rawls elaboró la teoría de la justicia como equidad en la época dorada del capitalismo; los múltiples debates que propició, así como las críticas recibidas lo llevaron a reformular su presentación y algunos argumentos a lo largo de sus últimas décadas de vida. La teoría de la justicia como imparcialidad se fue perfilando como una concepción política (no una doctrina comprensiva) de la justicia, que descansa en una concepción política de la persona y en el pluralismo razonable (no un pluralismo simple) que es el que caracteriza a un régimen constitucional democrático (Rawls, 1995). Se trata de una concepción política de la justicia para una sociedad democrática avanzada, por lo que presupone ya un Estado de derecho consolidado, instituciones políticas y sociales sólidas, así como un nivel de desarrollo económico que permite cubrir las necesidades básicas de sus ciudadanos.

En su última versión, entre los conceptos fundamentales de la teoría de la justicia destaca su definición de sociedad política, que distingue de la comunidad y la asociación. La sociedad política es “un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo, de una generación a la siguiente, donde los que participan en la cooperación se conciben como ciudadanos libres e iguales y como miembros cooperativos normales de la sociedad durante toda su vida” (Rawls, 2002: 26). Aquí destaca la expresión “se conciben”, porque para Rawls los ciudadanos son “realmente” libre e iguales solo cuando hay una concepción pública de la justicia y la estructura básica de la sociedad se rige por sus principios, es decir, en la medida en que las principales instituciones políticas y sociales que hacen posible formar el sistema de cooperación satisfacen los principios de justicia política que propone. La sociedad política se caracteriza también por el pluralismo razonable, esto es, por una diversidad de visiones comprensivas que pueden ser aceptadas porque no atentan contra los principios democráticos, en cambio, la comunidad comprende un cuerpo de personas unidas por una doctrina comprensiva. Asimismo, a diferencia de la asociación cuyos miembros

se incorporan de manera voluntaria, en la sociedad política sus miembros se encuentran, nacen en ella.

Nuestra intención no es hacer una presentación general de la propuesta rawlseana, nos centraremos en los dos principios de justicia que propone, más allá de que surjan de la “posición original” en la que los ciudadanos acordarían los términos equitativos de la cooperación social, y que ha sido motivo de múltiples debates y críticas. Como estos principios están dirigidos a la estructura básica que regula el reparto de los bienes primarios entre los ciudadanos, veamos antes cómo estos son descritos. Rawls caracteriza cinco clases de bienes primarios: 1) los derechos y las libertades básicos; 2) la libertad de movimiento y la libre elección del empleo; 3) los poderes y las prerrogativas que acompañan a cargos y posiciones de autoridad y responsabilidad; 4) los ingresos y la riqueza; y 5) las bases sociales del autorrespeto (Rawls, 2002: 91-92).

Los principios de justicia que deberían satisfacer las instituciones básicas al distribuir estos bienes primarios son los siguientes:

- a) 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; y
- b) las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia) (Rawls, 2002: 73).

En una sociedad bien ordenada, es decir, que está efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia, estos principios tienen un orden lexicográfico, hay una prioridad del primero sobre el segundo y la primera parte de este sobre la segunda (el principio de diferencia). De esta manera, solo puede aplicarse la segunda parte del segundo principio si las instituciones básicas satisfacen la exigencia de la primera parte, y esta a su vez solo puede aplicarse si las instituciones básicas satisfacen las exigencias del primer principio. En este sentido, en tanto hablamos de una justicia política para sociedades democráticas, el primer principio que remite a las libertades básicas iguales para todos, no

puede ser violentado en aras del principio de la diferencia para beneficiar a los menos aventajados. Pasemos a ver algunos problemas de esta propuesta.

3

En relación con los principios de justicia que propone Rawls es pertinente destacar los siguientes aspectos:

1. En relación con el primer principio, que se refiere a las libertades básicas iguales para todos, que también ha denominado “esencias constitucionales”, aclara que no hay propiamente la primacía de una libertad en particular y en la lista incluye: la libertad de conciencia, pensamiento y asociación, las libertades políticas como son el derecho al voto y a participar en la política, la libertad e integridad física y psicológica, y los derechos y libertades amparados por el imperio de la ley. Cuando Rawls hace estas aclaraciones reconoce que las esencias constitucionales son importantes “aun cuando tenga poco que decir sobre los asuntos económicos y sociales que deben considerar los cuerpos legislativos. Para resolver estos otros asuntos es a menudo necesario salirse de esa concepción y de los valores políticos que expresan sus principios, e invocar valores y consideraciones no incluidos en ella” (Rawls, 2002: 54). A pesar de esto, sostiene que si existe un acuerdo fuerte sobre las esencias constitucionales, hay esperanza de que se mantenga la cooperación política y social. Sin embargo, en otro pasaje dedicado también a las esencias constitucionales, incluye la siguiente nota a pie de página en la que reconoce el planteamiento hecho por R. G. Peffer (1990): “Este principio puede ir precedido por un principio léxicamente anterior que exija que queden satisfechas las necesidades básicas, al menos en la medida en que su satisfacción es una condición necesaria para que los ciudadanos entiendan y sean capaces de ejercer fructíferamente los derechos y libertades básicos” (Rawls, 2002: 75).
2. En cuanto al segundo principio, que concierne a las desigualdades sociales y económicas, la primera parte las vincula a cargos y posiciones

abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades. Esta primera parte del segundo principio se introduce para subrayar que los cargos públicos y posiciones sociales no solo estén abiertos a todos en un sentido formal, sino que todos tengan una oportunidad equitativa de llegar a ocuparlos. De esta manera, señala Rawls, “suponiendo que haya una distribución de dotaciones innatas, los que tienen el mismo nivel de talento y habilidad y la misma disposición a hacer uso de esos dones deberían tener las mismas perspectivas de éxito independientemente de su clase social de origen, la clase en la que han nacido y crecido hasta la edad de la razón” (Rawls, 2002: 74).³ Esta primera parte del segundo principio de justicia no es suficiente para conformar una sociedad justa debido a que los talentos son moralmente tan arbitrarios como las propias clases sociales. De ahí la necesidad de la segunda parte, del principio de diferencia.

3. La segunda parte del segundo principio se centra en las reglas públicas que organizan la actividad productiva de la cooperación social y en los dos grupos implicados en ella: los más aventajados y los menos aventajados. Se parte de la idea básica del indispensable papel que desempeñan los mayores rendimientos de los más aventajados, como es por ejemplo el marcar posiciones de responsabilidad, animar a las personas a que quieran ocuparlas, e incluso se consideran buenos incentivos. Asumiendo entonces las necesarias desigualdades en la organización de la actividad productiva de una sociedad, se considera que una distribución desigual es justa solo si los menos aventajados están mejor que los menos aventajados en cualquier otra organización alternativa; es decir, para cualquier rendimiento que reciben los más aventajados, siempre debe haber un mayor rendimiento para los menos aventajados (independientemente de sus proporciones). En este sentido, para Rawls, el principio de diferencia es un principio de reciprocidad porque “las desigualdades existentes han de satisfacer la condición de beneficiar a los otros además de a nosotros mismos” (Rawls, 2002: 98).

³ De esta manera, para Rawls, a través de las instituciones políticas y legales se pueden prevenir las “concentraciones excesivas” de propiedad y riqueza (especialmente las que llevan a la dominación política).

Como ha destacado Michael Sandel (2020), con el segundo principio de justicia Rawls hace frente a la arbitrariedad moral no solo de las clases sociales sino también de los talentos, y opta porque los más aventajados beneficien a los que no son tan afortunados como ellos. Aunque esto pueda ampliar más las desigualdades e incluso justificarlas: los privilegios de unos pocos son los que hacen posible que otros muchos estén mejor de lo que estarían si no existieran esos privilegios; la desigualdad finalmente se puede presentar en beneficio de los menos aventajados al permitir que se encuentren en una mejor condición, aunque esta pueda llegar a ser ínfima.

4

Como vimos, la teoría de la justicia de Rawls es una teoría normativa que parte de la esperanza de una posible democracia razonablemente justa. Fue concebida durante la época dorada del capitalismo criticando especialmente el Estado de bienestar en auge. Si bien cuando reformula su teoría ya había iniciado otra época, la del Estado mínimo y la globalización, Rawls no podía haberse imaginado en ese entonces el grado de desigualdad al que llegaría Estados Unidos, en el que 1% de la población tiene lo que 99% necesita (Stiglitz, 2012), y a nivel mundial la riqueza en manos de las 62 personas más ricas se incrementó 45% en solo cinco años, algo más de medio billón de dólares (542 mil millones) hasta alcanzar 1.76 billones de dólares. Entretanto, la riqueza en manos de la mitad más pobre de la población se redujo en más de un billón de dólares en el mismo periodo, un desplome de 38% (OXFAM, 2016).

¿Qué podemos hacer con la propuesta de Rawls en el siglo XXI, estando tan lejos de las condiciones en las que la formuló? Sin duda la respuesta es recuperar sus principios de justicia, cuya aportación no es simplemente un momento más de la historia de las ideas, pero hay que releerlos desde nuestro tiempo.

1. Ya lejos del Estado de bienestar de la posguerra y contando con una primera crisis económica global del siglo XXI en 2007-2008, habría que reconsiderar esa nota a pie de página en la que reconoce el planteamiento de un principio léxicamente anterior al de su primer principio

de justicia con el cual se exija la satisfacción de las necesidades básicas en tanto condición para que los ciudadanos puedan ejercer “fructíferamente” los derechos y libertades básicos establecidos en el primer principio rawlseano. Otro autor que puede ayudarnos a actualizar ese principio puede ser Luigi Ferrajoli quien ha insistido en hablar más bien de derechos fundamentales, entendiendo por ellos no solo los derechos humanos clásicos o los llamados derechos de primera generación, sino también las formulaciones posteriores, son “todos aquellos derechos cuya garantía es necesaria para realizar la igualdad en relación con las facultades, necesidades y expectativas que se asuman como esenciales; para vincular las formas y los contenidos de la democracia a esas facultades, necesidades y expectativas; para asegurar la convivencia pacífica; y finalmente, para operar como leyes del más débil en oposición a la ley del más fuerte que regiría en su ausencia” (Ferrajoli, 2007: 284).

2. En relación con el segundo principio, y en especial con lo que refiere al principio de la diferencia, se ha leído frecuentemente como una propuesta acorde con el Estado de bienestar, que tanto criticó Rawls, y las políticas públicas focalizadas con los inconvenientes que estas conllevan, como son los altos costos y la fragmentación social. Hay que insistir que el principio de la diferencia debe aplicarse dentro del trasfondo institucional que satisface tanto el principio que garantiza las libertades básicas iguales como al principio de igual equidad de oportunidades para todos, en este sentido, está subordinado a estos; de lo contrario, como señalamos en su crítica al Estado de bienestar, se “desarrolla una subclase desmoralizada y reprimida, muchos de cuyos miembros sean crónicamente dependientes de las ayudadas asistencias”. Por ello el principio de la diferencia se refiere especialmente a los ingresos y la riqueza, no a los bienes primarios en general, y remite a los dos grupos implicados en la cooperación productiva: el grupo de los más aventajados y el de los menos aventajados. Sin embargo, frente a las grandes y crecientes desigualdades, inimaginables en tiempo de Rawls, ¿no deberían ser acotadas? De hecho, se ha formulado, por ejemplo, la propuesta de un “salario máximo” para hacer frente a la brecha salarial, propuesta que no ha sido exitosa pero que trata de responder a un problema real de nuestro tiempo y a la exigencia de una repartición más equitativa de las ganancias

producidas de la cooperación social, cuestión de la que una teoría de la justicia hoy no puede desentenderse.

3. Por otra parte, la globalización con sus transformaciones sistémicas exige hoy también un cambio en los términos para pensar la posibilidad de un orden democrático razonablemente justo. Rawls distinguió tres niveles de justicia: la local, cuyos principios de justicia se aplican a las instituciones y asociaciones;⁴ la doméstica, cuyos principios se aplican a la estructura básica de la sociedad; y la global, cuyos principios se aplican al derecho internacional. La justicia como equidad se centra en la justicia doméstica y es desde ahí que se mueve hacia fuera o hacia adentro, es decir, a la justicia global o a la local. La primera la trabajó en *El derecho de gentes* en tanto concepción política de la equidad y la justicia que se aplica a los principios y normas del derecho internacional (a la “sociedad de los pueblos”); la segunda no la abordó de manera sistemática aunque señaló al respecto que “los principios para la estructura básica constriñen (o limitan), pero no determinan unívocamente, los principios propios de la justicia local” (Rawls, 2002: 35). Para pensar la justicia hoy, recuperando tanto la dimensión democrática como sus diversos niveles, destacan trabajos como los de Nancy Fraser (2008) o el ya mencionado Luigi Ferrajoli (2007), preocupados por el lugar privilegiado que tiene la ciudadanía en las teorías de la justicia del siglo pasado porque el proceso de globalización ha puesto en crisis tanto la concepción de una ciudadanía supuestamente homogénea como también la pretendida soberanía del Estado nación vinculada a ella. Dentro de este contexto, se presenta la propuesta de un constitucionalismo global que pueda permitir a largo plazo garantizar los derechos fundamentales más allá de la diferenciación entre personas y ciudadanos de las constituciones locales.

⁴ Rawls reconoció la aportación que hizo Jon Elster (1995) por lo que se refiere a la justicia local. El trabajo de Jon Elster fue pionero y aunque su planteamiento no es normativo sin duda es relevante para comprender cómo las instituciones distribuyen bienes escasos y cargas necesarias de las que depende la calidad de vida y a veces incluso directamente la propia vida de las personas; distribución que se caracteriza por no obedecer ni al mercado ni a las decisiones de gobierno.

Las grandes y diversas desigualdades y exclusiones que sufren millones de personas en nuestro mundo globalizado es uno de los principales desafíos que enfrentamos. La globalización ha llevado a una reconsideración de la soberanía de los Estados nación en la medida en que su control territorial ha sido sobrepasado por los flujos de capitales, información y conocimientos que dejaron de estar sujetos a límites espaciales. Frente a las teorías de la justicia del siglo pasado que se centraron básicamente en el *qué* debe ser igualado entre los ciudadanos de un Estado,⁵ que en el caso de Rawls, como vimos, son los bienes primarios; hoy se reconoce la no homogeneidad de la ciudadanía ni del Estado lo que visibiliza graves desigualdades, discriminaciones y exclusiones, que finalmente remiten a diversas formas de dominación y opresión (Young, 2000). En este sentido, a diferencia de Rawls que parte de que los ciudadanos se conciben como libres e iguales, parecería que habría que comenzar más bien por los conceptos de *dominación y opresión*. ¿Qué quiere decir esto? Que hay que volver a revisar los grandes supuestos de los que partía Rawls, las sociedades democráticas avanzadas, es decir, un Estado de derecho consolidado, instituciones políticas y sociales sólidas, así como un nivel de desarrollo económico que permite cubrir la necesidades básicas de sus ciudadanos.

Incluso debemos ir más allá e incorporar una perspectiva latinoamericana dado que la integración a la moderna economía mundial ha beneficiado ante todo a una pequeña élite, transformando a la región en la zona más desigual del mundo. Las estimaciones más recientes de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) dejan ver que en 15 países de América Latina el primer quintil (de ingreso) recibe en promedio 3% de los salarios y 5% de los ingresos por cuenta propia, mientras el quintil más rico concentra 51 y 53%, respectivamente. Las jubilaciones que están ligadas a la trayectoria de los ingresos laborales de las personas, se encuentran aun más concentradas que el ingreso laboral. En promedio, el primer quintil recibe apenas 1% del monto total proveniente de esta fuente, mientras el quinto quintil concentra 68%.

⁵ Como vimos, la propuesta de Rawls también se centró en la igualdad de los ciudadanos y asumió un “nacionalismo metodológico”. No solo por lo que se refiere a la justicia doméstica sino también en la justicia global al explicar la pobreza y el hambre en el mundo a partir de factores causales domésticos –como son el dominio de las élites locales y la debilidad política de la mayoría empobrecida–, y no de las relaciones económicas internacionales (Rawls, 2001; Pogge, 2009).

Los ingresos de la propiedad son prácticamente inexistentes en los primeros dos quintiles, mientras 82% es captado por el quinto quintil (CEPAL, 2021). Por lo demás, con la crisis de COVID-19 se ha agravado la desigualdad en la región en virtud de la pérdida de empleos, la caída del ingreso de los hogares y el subsecuente aumento de la pobreza.

Por eso, en sociedades como las nuestras es un imperativo recuperar la observación de Luis Villoro (2007) sobre el punto de vista que comparten la mayoría de las reflexiones contemporáneas, y que es el de las sociedades desarrolladas que han superado los umbrales insoportables de injusticia económica y social, y los regímenes de dominación dictatorial. Más allá de los posibles matices que habría que hacer a esta afirmación, para Villoro, nosotros tenemos que reflexionar desde una situación muy diferente: en nuestras sociedades la democracia todavía no es sólida, hay una gran desigualdad y muchos son los excluidos de los beneficios sociales y políticos de la sociedad. De esta manera, habría que poner el acento en la ausencia de justicia, de igualdad y de libertad con el fin de poder enfrentarlas. Ausencias que, aun en contextos muy diferentes, son las que impulsaron el gran trabajo de Rawls; recordemos que los ciudadanos se conciben libre e iguales, pero solo lo serán realmente en una sociedad razonablemente justa por venir.

Bibliografía

- Beck, Ulrich (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Comisión Económica para América Latina (CEPAL) (2021). *Panorama social de América Latina 2020*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina.
- Elster, Jon (1995). *Justicia local. De qué modo las instituciones distribuyen bienes escasos y cargas necesarias*. Barcelona: Gedisa.
- Ferrajoli, Luigi (2007). *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Madrid: Trotta.
- (2011). *Poderes salvajes. La crisis de la democracia constitucional*. Madrid: Trotta.

- Fraser, Nancy (2008). *Escalas de la justicia*. Barcelona: Herder.
- Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. México: Planeta.
- Hayek, Friedrich A. (2000). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza.
- Hobsbawm, Eric (2000). *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- Oxford Committee for Famine Relief (OXFAM) (2016). *Una economía al servicio del 1%. Acabar con los privilegios y la concentración de poder para frenar la desigualdad extrema*. Oxford: Oxfam Internacional.
- Peffer, Rodney G. (1990). *Marxism, Morality, and Social Justice*. Princeton: Princeton University Press.
- Pogge, Thomas (2009). *Hacer justicia a la humanidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, John (1985). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1995). *Liberalismo político*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, John (2001). *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*. Barcelona: Paidós.
- (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós.
- Sandel, Michael J. (2020). *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?*. Barcelona: Debate.
- Sen, Amartya (1999). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza.
- Stiglitz, Joseph E. (2012). *El precio de la desigualdad. El 1% de la población tiene lo que el 99% necesita*. Madrid: Taurus.
- Villoro, Luis (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Young, Iris Marion (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra-Universidad de Valencia.

El debate entre John Rawls y Jürgen Habermas: justificación del punto de vista moral y comprensión de la política y la democracia

Gustavo Leyva

Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa
g.leyvm@gmail.com

Introducción

En 1995 tuvo lugar uno de los debates más relevantes en el ámbito de la filosofía política en las últimas décadas. Se trata del debate entre John Rawls y Jürgen Habermas que se desarrolló en las páginas de *The Journal of Philosophy*, en la edición de marzo del año mencionado, al cual se han dedicado ya diversos ensayos y libros.¹ En la primera de sus intervenciones en este debate, Habermas señaló

¹ Ver a este respecto, por ejemplo, Forst, 1999 y Finlayson, 2019.

que en un ambiente filosófico como el anglosajón, en el que predominaban o bien la tradición utilitarista o bien un abierto escepticismo respecto a la posibilidad de justificar un punto de vista moral con una pretensión de validez universal, a Rawls le correspondió el mérito de haber colocado en el centro el criterio kantiano de igualdad e imparcialidad para el tratamiento de los conflictos que se generan en el interior de las sociedades modernas, recurriendo así a una interpretación intersubjetivista del concepto de autonomía de Kant, de acuerdo al cual se actúa autónomamente quien lo hace obedeciendo a leyes a las que pueden dar su consentimiento todos los concernidos sobre la base del uso público de la razón y apoyados en buenas razones. Este concepto *moral* de autonomía es empleado por Rawls, según Habermas, como la clave para explicar la autonomía *política* de los ciudadanos en el marco del Estado de derecho moderno.²

Habermas reconoció en forma clara su abierta admiración por el proyecto de Rawls, subrayando a la vez la unidad de intenciones que ambos comparten, expresando su convicción de que considera correctos los resultados a los que el filósofo estadounidense ha llegado, destacando su importancia por haber rehabilitado las cuestiones morales fundamentales en el ámbito de la filosofía y caracterizando las diferencias entre ambos más bien como una “disputa de familia (*Familienstreit*)” (Habermas, 1995a: 65-66). La diferencia entre Rawls y él puede ser localizada más bien en la respuesta a la pregunta en torno a si el autor de *A Theory of Justice* habría justificado en forma adecuada y convincente el punto de vista normativo que anima a todo su proyecto y los principios según los cuales habría de estructurarse una sociedad capaz de regular, conforme a una idea de justicia, la cooperación, convivencia y conflictos entre sus ciudadanos como personas libres e iguales. En el presente texto me ocuparé de ese debate dirigiéndome, en primer lugar, a la delimitación que Habermas propone, distinguiendo así tres grandes temas que definen las diferencias entre Rawls y él (1). Posteriormente, habré de ocuparme de la detallada respuesta que Rawls ofrece a Habermas (2) y, finalmente, plantearé una suerte de balance provisional sobre el debate entre ambos pensadores, centrándome especialmente en las cuestiones referidas a la propuesta de justificación de los principios y normas y a la concepción del proceso democrático y de la política que uno y otro defienden. En él me

² Habermas remite en este punto a: Rawls: *Political Liberalism IV*. New York: Columbia University Press, 1993: 137 (*cfr.*, Habermas, 1995a: 65).

limitaré solamente a señalar algunas líneas de reflexión y vertientes de crítica en las que este debate podría ser proseguido (3).

1

Habermas ordena sus diferencias con Rawls distinguiendo tres grandes núcleos de problemas que se encuentran íntimamente relacionados entre sí, a saber:

1. El primer núcleo de problemas tiene que ver con el diseño de la posición original por parte de Rawls y con la pregunta en torno a si ese diseño sería o no adecuado para la explicación y justificación de los principios de justicia.
2. En segundo lugar, se trata de esclarecer si Rawls no habría hecho una reducción de las preguntas por la validez y justificación de los principios a una pregunta por su aceptación fáctica en el interior de una sociedad particular históricamente determinada.
3. En tercer lugar, finalmente, se plantea la pregunta sobre si la construcción y comprensión del Estado de derecho de Rawls no habría colocado los derechos fundamentales de corte liberal por encima del principio democrático de legitimación, desconectándolos de este e imposibilitando con ello la reconciliación entre la “libertad de los antiguos” y la “libertad de los modernos”, esto es, entre la tradición republicana, por un lado, y la tradición liberal, por el otro.

A continuación me detendré brevemente en cada uno de estos núcleos temáticos.

1. Por lo que se refiere al primer conjunto de problemas, Habermas se pregunta si el diseño de la “posición original” por parte de Rawls sería o no la forma más adecuada para la explicación y justificación de los principios de la justicia. En efecto, en el marco de ese diseño, los representantes de los ciudadanos, dotados de la capacidad de decidir racionalmente, se encuentran en una posición tal que sea posible garantizar

una evaluación imparcial de las preguntas relacionadas con la justicia y con los principios y normas que han de regular la sociedad en la que han de vivir.³ Esta imparcialidad y esta equidad se hacen posibles, como se sabe, a través de lo que Rawls denomina un “velo de la ignorancia” que garantiza que las partes en la posición original no sepan cuál es exactamente la posición que habrán de tener en el interior de la sociedad cuyos principios están determinando y se vean así obligadas, incluso siguiendo su propio interés, a construir un diseño tal de la sociedad que sea equitativo para todos por igual. El diseño de esta posición original está construido para acotar y limitar la libertad de elección de las partes que deciden en forma racional ajustándose así a la intención original de Rawls de presentar y desarrollar una teoría de la justicia como parte de una teoría general de la elección racional. Sin embargo, de acuerdo a Habermas, Rawls se percató rápidamente de que la razón de los ciudadanos autónomos no podía estar basada sobre la racionalidad de la elección de los actores comprendidos en el marco de la teoría de la elección racional.⁴ Es en este sentido que Habermas plantea tres problemas que se derivan del modo en que procede Rawls para fundamentar los principios de justicia, a saber: i) se trata de analizar si las partes que se encuentran en la posición original pueden acceder a los principios de justicia solamente sobre la base de su egoísmo racional ilustrado, esto es, de su propio interés orientado racionalmente; ii) se trata de esclarecer si los derechos fundamentales pueden ser asimilados a bienes primarios fundamentales; y, finalmente, iii), se trata de analizar si el llamado velo de la ignorancia puede o no garantizar, como Rawls lo pretende, la imparcialidad y equidad en la evaluación y decisión de las partes colocadas en la hipotética posición original.

- i) Por lo que se refiere al primer punto, Habermas expresa su convicción de que las partes que se encuentran en la posición original, detrás del velo de la ignorancia y caracterizadas por su egoísmo racional

³ Habermas piensa aquí especialmente en el párrafo §4 *The Original Position and Justification* del Capítulo I al igual que en los párrafos §§20-30 del Capítulo III *The Original Position of A Theory of Justice* (cfr. Rawls, 1971).

⁴ Cfr. Rawls, *Justice as Fairness*, citado en Habermas, 1995a: 66.

difícilmente podrán asumir la perspectiva de imparcialidad y equidad que exigen los principios de justicia. Para ello tendrían que estar dotados de competencias cognitivas más amplias que las que caracterizan a quienes solamente se guían por los principios de la elección racional. Rawls no puede responder adecuadamente a este problema a pesar de que modifica la presentación inicial de su diseño y, en el curso de la propia *A Theory of Justice*, introduce en el concepto de racionalidad de las partes la posesión de un “sentido de justicia” –y, con ello, de un trazo que caracterizaría más bien a las personas *morales*– sin el cual las partes que se encuentran en la posición original no podrían asumir la perspectiva de imparcialidad, equidad y reciprocidad que se requiere para fundamentar los principios de justicia (*cfr.* §25 en Rawls, 1971: 125-128). Acaso este punto no posea una especial relevancia para la argumentación posterior de Rawls más que la de mostrar las constricciones estratégico-conceptuales que se derivan de la tentativa por resolver un problema ya planteado por Hobbes con recursos que provienen de la teoría de la elección racional. No obstante, el diseño de la posición original con ayuda de recursos conceptuales y argumentativos provenientes de la teoría de la elección racional sí que posee significación en el desarrollo de la teoría de Rawls en el momento en que se introducen los bienes primarios (*primary goods*) en la posición original (*cfr.* Habermas, 1995a: 71).

- ii) A las partes que se encuentran en la posición original y se comportan conforme a principios de la teoría de la elección racional y siguiendo la perspectiva de la primera persona, el orden normativo se les expresa siempre en términos de intereses o bien de valores que pueden ser realizados por medio de la posesión y disfrute de determinados bienes. Es así que Rawls habla de los “bienes primarios” comprendidos como medios que los individuos necesitan para poder realizar sus propios planes de vida. Así, la pregunta por los principios de la justicia se plantea como una pregunta por la distribución justa de esos bienes primarios. El problema es que las partes que se encuentran en la posición original y detrás del velo de la ignorancia comprenden también los *derechos* que requieren como una categoría de *bienes*. Con ello Rawls se coloca, a decir de Habermas, en el interior de una

comprensión de la justicia vinculada a una teoría ética de los bienes que es propia más bien de una propuesta de corte aristotélico o utilitarista, pero inadecuada para una teoría que –como la de Rawls– se había propuesto partir de un concepto de autonomía de corte kantiano. La concepción de los derechos como bienes fundamentales plantea así a Rawls problemas de difícil resolución. En efecto, afirma Habermas, los derechos solo se pueden “disfrutar” *ejerciéndose* y no pueden ser asimilados ni reducidos a bienes susceptibles de ser distribuidos como si fueran cosas, sin renunciar con ello a las pretensiones normativas que los definen constitutivamente. Una distribución igual de los derechos puede tener lugar solamente sobre la base de que los sujetos jurídicos se hayan reconocido ya recíprocamente como libres e iguales. Desde luego, concede Habermas, existen derechos a una participación justa e imparcial de bienes y oportunidades, pero los derechos mismos están orientados a regular las relaciones entre los distintos actores sociales y no pueden ser poseídos como si fueran unos objetos entre otros.⁵ Es aquí donde, de acuerdo con Habermas, se vuelven a expresar en forma clara las dificultades conceptuales y argumentativas a las que se ve conducido Rawls por haber empleado el modelo de la elección racional para justificar los principios de justicia, y son ellas las que lo llevan a concebir las libertades fundamentales no como *derechos* fundamentales, sino como *bienes* fundamentales. Sin embargo, y este es el problema al que Habermas desea dirigir su atención, con ello Rawls establece de hecho una reducción del sentido deontológico de las normas que nos obligan ante los demás de modo necesario e incondicionado para asimilarlas y reducirlas a valores que se eligen siguiendo preferencias racionales individuales.⁶ Con ello Rawls diluye, de acuerdo con Habermas, una diferencia central entre las *normas*, por un lado, y los *valores*, por el otro. En efecto, señala Habermas, las normas reconocidas

⁵ En este punto Habermas remite a la crítica a Rawls planteada ya por Iris Marion Young (1990: 25). *Cfr.* Habermas, 1995a: 71.

⁶ Con este señalamiento Habermas retoma una crítica que había sido planeada anteriormente por Onora O’Neill (1989: 206 y ss.). *Cfr.* Habermas, 1995a: 72.

recíprocamente obligan sin excepción y por igual a todos sus destinatarios. Los valores, por su parte, expresan más bien preferencias entre distintos bienes que son reconocidos como dignos de ser perseguidos en el interior de grupos y colectivos determinados. De este modo, mientras que la validez de las *normas* tiene un sentido absoluto y una obligación incondicionada y universal, los *valores* surgen y poseen un sentido relativo ligados a culturas y formas de vida particulares y no pueden aspirar por ello a la pretensión de validez universal que poseen las normas y principios morales (*cfr.* Habermas 1995a: 72).⁷

- iii) La capacidad para elegir racionalmente en el interior de la posición original y la introducción del velo de la ignorancia no bastan, pues, según Habermas, para satisfacer en forma adecuada los requerimientos planteados por una justificación de los principios de justicia. Los problemas que se le plantean a Rawls podrían ser evitados, de acuerdo con Habermas, si se asumiera otra estrategia metodológica y argumentativa para exponer y justificar el punto de vista moral, liberando al concepto procedimental de la razón de presuposiciones teóricas, metodológicas y argumentativas que más bien obstaculizan su comprensión y justificación. Es preciso formular el punto de vista moral de forma procedural, en esto concuerda Habermas, pero es necesario hacerlo en forma correcta y filosóficamente convincente. Es en este sentido que, señala él, no debe olvidarse que el imperativo categórico exige que todos los posibles afectados quieran que una máxima justa sea convertida en ley universal, algo que no puede explicarse si se plantea el examen de esa máxima en forma monológica, pues de ese modo no se podrá ir más allá de perspectivas individuales aisladas desde las que será imposible acceder a un punto de vista universal. Es por ello que Rawls colocó a las partes en la posición original bajo una limitación de información, pensando que así podrían elaborar una perspectiva común que neutralizara la pluralidad y las limitaciones de las diversas visiones particulares de interpretación con la ayuda justamente de un constructo metodológico de carácter artificial. Habermas, por su parte, propone

⁷ Ver a este respecto la nota a pie 11.

recurrir más bien a una teoría en la que el procedimiento que permite acceder a una perspectiva común y recíprocamente compartida sea ofrecido más bien por la vía de una *argumentación* realizada en forma intersubjetiva y pública que conduzca a los participantes a una superación de los límites de sus distintas perspectivas de interpretación particulares. La propuesta de Habermas se basa así sobre la idea de que la aplicación de un principio de universalización comprendido adecuadamente exige una suerte de asunción ideal de roles que se lleva a cabo intersubjetivamente bajo las presuposiciones comunicativas propias de un discurso argumentativo caracterizado por un potencial de inclusión constante y al margen de la coacción entre participantes libres e iguales. En una concepción semejante todo(a) participante se ve obligado(a), por las presuposiciones inscritas ya en la estructura de la propia argumentación, a colocarse a sí mismo en la perspectiva de todo(a) otro(a) participante.⁸ Así, a partir de ese incesante entrelazamiento de perspectivas que se despliega en el interior del propio proceso de argumentación, se va elaborando una perspectiva que no es más la perspectiva individual de un participante en particular, sino una perspectiva común, constantemente ampliada y potencialmente reconocida por todo(a) participante y desde la cual cada participante puede examinar si una norma puede o no ser convertida en una norma de validez universal. Así, en lugar de recurrir al diseño de una posición original y a la idea de un velo de la ignorancia para garantizar la justificación de un punto de vista universalmente compartido, Habermas propone recurrir más bien al procedimiento ofrecido por un proceso de argumentación que se encuentra bajo las presuposiciones del “uso público de la razón”, la única vía posible para acceder a una perspectiva que pueda aspirar a poseer una validez universal en el interior de sociedades caracterizadas por el pluralismo irreductible de diversas visiones del mundo.

⁸ Véase a este respecto el excuso sobre la argumentación que aparece en la *Theorie des kommunikativen Handelns* (cfr. Habermas, 1981, I: 44-71).

2. La justificación de los principios supremos en la teoría de Rawls no se encuentra, pues, de acuerdo con Habermas, en negociaciones que tendrían lugar en la posición original, sino más bien en intuiciones y conceptos fundamentales previos que guían y se encuentran a la base de la construcción misma de la posición original. En efecto, según Habermas, Rawls coloca ya en el procedimiento de justificación los contenidos normativos –ante todo los que tienen que ver con el concepto de persona moral, el sentido de imparcialidad, equidad y la capacidad para tener una concepción del bien–. Pero ese concepto de persona moral requiere de una justificación previa que Rawls no ofrece (*cfr.* Habermas, 1995a: 78). En *Political Liberalism* Rawls trata de suministrar una justificación en el marco de una comprensión no *metafísica*, sino *política* de la justicia. Es en este marco que introduce nociones como las de *overlapping consensus* o *reflective equilibrium*. En efecto, Rawls llega a los conceptos fundamentales de persona moral, ciudadano políticamente autónomo, cooperación justa, sociedad bien ordenada, etcétera, por la vía de una construcción racional de ideas previas que se encuentran ya presentes en las tradiciones de una sociedad democrática. Así pues, por ejemplo, el equilibrio reflexivo se alcanza así en el momento en que el filósofo se ha asegurado de que los miembros de una sociedad democrática no pueden rechazar con buenas razones las intuiciones que han sido reconstruidas y esclarecidas de ese modo. Se trata de ideas e intuiciones que se encuentran, pues, ya presentes en la cultura política de una sociedad constituida democráticamente. El concepto de justicia así reconstruido tiene que ser ulteriormente examinado para poder determinar si puede encontrar o no aceptación en el interior de una sociedad democrática plural (*cfr.* Habermas, 1995a: 78 y ss.). Es en ese sentido que Rawls habla de “dos niveles” en la formación de la teoría. Así, en un primer nivel, la teoría ofrece la justificación de los principios y, en un segundo nivel, esos principios previamente fundamentados se someten a una discusión pública en el marco de la pluralidad de visiones del mundo que caracteriza a una sociedad democrática moderna. Es en este segundo nivel en el que es posible volver los pasos desde el nivel de abstracción en el que se había colocado el diseño de la posición original. De este modo, la teoría en su conjunto se expone en el

marco del uso público de la razón a la crítica por parte de los ciudadanos concretos y reales que, en discursos también reales, discuten acerca de los principios previamente justificados. Sin embargo, advierte Habermas, con este movimiento Rawls parece colocar en el centro más bien la pregunta por la *estabilidad* de la sociedad y no más por la *justificación* de los principios de justicia. Ello se expresa en forma clara, según Habermas, en la idea misma del *overlapping consensus* que se entiende más bien como una aportación de carácter *funcional* que conduce a la teoría a perder su sentido *epistémico*, pues ese consenso se entiende más bien como un signo de la *utilidad*, de la *aceptación* y del aseguramiento de la *estabilidad* de la sociedad, pero no de la *corrección* de una teoría que se debería interesar más por un consenso racional y, de ese modo, por la *validez* y la *verdad* de la propia teoría. Con ello es que se puede formular en forma más precisa y extrema la crítica de Habermas: Rawls parece haber disuelto –o dicho en forma más fuerte: eliminado– la pregunta por la justificación para plantear en su lugar la pregunta por la estabilidad, diluyendo así la diferencia entre la *aceptabilidad fundamentada* y la *aceptación fáctica* (cfr. Habermas, 1995a: 81). Es quizá en este sentido que puede entenderse la insistencia de Rawls en caracterizar a su teoría de la justicia como “política”, pues de ese modo se desea subrayar que la teoría se desliga de la pretensión *epistémica* que le exige no ser solamente *aceptable*, sino también *verdadera*. Es claro que Rawls desea atribuir un carácter vinculante a los enunciados normativos y a la teoría de la justicia basado sobre un reconocimiento intersubjetivo fundamentado, aunque, según Habermas, y es precisamente aquí donde reside el problema, sin asignarles un sentido *epistémico*. Es por ello que Rawls establece la distinción entre el predicado de lo “verdadero” y el de lo “razonable”, imbuido en ello quizá por la convicción de que la verdad es un atributo solamente de las doctrinas metafísicas y de las interpretaciones del mundo realizadas en clave religiosa.⁹ Habermas,

⁹ De acuerdo con Habermas, quizá haya sido la convicción de Rawls de que las imágenes del mundo de corte religioso y metafísico y su papel en la estabilización de la identidad son susceptibles de verdad así como la creencia de que es imposible la existencia de una moral profana, independiente de vínculos con la religión –pues toda moral presupone, para él, en último análisis, una visión del mundo de carácter metafísico o religioso– las que condujeron

por el contrario, sostiene que las preguntas relacionadas con la justicia son susceptibles de una justificación y aceptabilidad racionales porque se sitúan en una perspectiva ideal, no limitada a una forma de vida o cultura particular, en un punto de vista que expresa los intereses de todo(a)s por igual (*cfr.* Habermas, 1995a: 86).¹⁰

3. El tercero y último de los puntos concierne, como ya se ha dicho, a la distinción entre la “libertad de los antiguos y la libertad de los modernos” y a las posibilidades de su reconciliación en el horizonte de las sociedades democráticas modernas. En efecto, en el marco de la tradición liberal las “libertades de los modernos” –la libertad de creencia y de conciencia, la libertad personal y de propiedad– constituyen el núcleo de los derechos subjetivos. En oposición a ello, la tradición republicana, recuerda Habermas, ha defendido la “libertad de los antiguos” vinculada a los derechos de comunicación y participación políticas que hacen posible la

al filósofo estadounidense a vincular su comprensión de la justicia no más con lo “verdadero”, sino con lo “razonable”. Quizá ello explique también el modo en que Rawls introduce la idea del *overlapping consensus* y las funciones que le asigna en la arquitectura de su teoría. El modelo que parece impulsarlo es el de la institucionalización de la libertad de creencia y de conciencia que puso un término por la vía política a las guerras confesionales de la época moderna finalizando las disputas y guerras religiosas mediante el surgimiento y dominio del principio de tolerancia (*cfr.* Habermas, 1995a: 86).

¹⁰ Es en este sentido que Habermas establece una distinción entre las “cuestiones *morales* (*moralische Fragen*)” y las “*éticas* (*ethische Fragen*)”. Las primeras son susceptibles de una fundamentación racional que justifique su pretensión de validez universal, mientras que las segundas se plantean desde la perspectiva de la primera persona y se refieren a las preferencias y escalas valorativas y de bienes de una persona o de un grupo, comunidad o cultura particulares. De acuerdo con esto, las imágenes del mundo religiosas o metafísicas están impregnadas con preguntas fundamentales de carácter *ético*. En ellas se articulan en forma ejemplar proyectos de vida e identidades colectivos. Estas imágenes del mundo se miden con parámetros vinculados más bien a la *autenticidad* de los estilos de vida y no tanto a los relacionados con la *verdad* de los enunciados (*cfr.* Habermas, 1995a: 86). Es en este sentido que Habermas reinterpreta el papel cognitivo de las imágenes del mundo que Rawls caracteriza como “metafísicas” asignándoles un contenido esencialmente *ético*. Ellas constituyen el contexto de lo que Rawls denomina el contenido sustancial de una concepción comprensiva de lo *bueno* y de las visiones de la *vida buena* que constituyen a su vez el núcleo de la autocomprensión tanto personal como colectiva de los ciudadanos. En ellas se juegan las preguntas por la *identidad* y la *autenticidad* que son, hasta un cierto punto, susceptibles de ser esclarecidas racionalmente, aunque siempre dependientes del contexto de una historia de vida o de una cultura y por ello caracterizadas más bien por el disenso y la pluralidad, en oposición a la pretensión de *universalidad* propia de las preguntas referidas a la *moral* y a la *justicia* política (*cfr.* Habermas, 1995b: 123-124).

praxis de autodeterminación de los ciudadanos. Habermas planteó que Rousseau y Kant eran de la idea de que ambos elementos eran igualmente originarios y provenían de una y la misma raíz, a saber: la autonomía moral y política (*cf.* Habermas, 1995a: 89). De acuerdo con esto, los derechos liberales fundamentales no pueden ser colocados por encima de la praxis de autodeterminación como constricciones externas previas a esta ni tampoco pueden ser instrumentalizados por ellas. Rawls, según Habermas, parece compartir esta misma idea. Sin embargo, en virtud del doble nivel en el que está diseñada su teoría, él concede una preeminencia a los derechos liberales fundamentales desplazando a un segundo plano el proceso democrático de participación de los ciudadanos desconectando así a aquellos de este. En efecto, según Habermas, Rawls parte correctamente de la idea de la autonomía política introduciéndola ya en su diseño de la posición original mediante las condiciones de marco que garantizan la imparcialidad y equidad del juicio. Sin embargo, esta idea no aparece en forma plena en el plano del proceso democrático de formación política de la voluntad entre ciudadanos libres e iguales. De este modo, afirma Habermas, mientras más se derriba el velo de la ignorancia y más asumen una figura efectivamente real, los ciudadanos de Rawls se encuentran más profundamente insertos en la jerarquía de un orden previo ya institucionalizado que se ha constituido al margen de su acción y participación democráticas. De este modo, desde la perspectiva de la *Teoría de la justicia*, no puede y no requiere ser repetido el acto de fundación del Estado de derecho democrático bajo las condiciones institucionales de una sociedad justa que ha sido ya previamente instituida, y los ciudadanos no pueden por ello tener la experiencia de este proceso como un proceso abierto e inacabado en el que ellos han participado desde su inicio. Pero, de este modo, todos los discursos de legitimación considerados como esenciales se consideran como ya realizados previamente en el plano de la teoría y, al mismo tiempo, los resultados de las elucidaciones teóricas planteadas desde la teoría por el filósofo se encuentran ya sedimentados y expresados en la Constitución. De este modo, señala Habermas, los ciudadanos no podrán comprender a su Constitución como un *proyecto suyo* y el uso público de su razón no podrá asumir el sentido del ejercicio de una autonomía política en

sentido estricto sino que solamente servirá para el mantenimiento de la estabilidad política de un orden ya constituido y legitimado al margen de la participación democrática de los ciudadanos, y ello pese a que Rawls haya insistido en el marco de sus *Tanner Lectures* en la necesidad de integrar en la estructura fundamental de la sociedad un procedimiento político efectivo que exprese en esa misma estructura la representación imparcial de las partes que ha sido alcanzada ya desde la posición original (*cf.* Rawls, 1981: apartado VII, y Habermas, 1995a: 90).

El problema anteriormente mencionado reaparece en la marcada separación que Rawls traza entre la identidad *pública, política*, por un lado, y la identidad *no-pública, privada*, de los ciudadanos, por el otro. Este límite se establece mediante los derechos liberales fundamentales que regulan y caracterizan por principio la autolegislación democrática y, con ella, la esfera de lo político ante y frente a toda formación política de la voluntad. Es por ello que Habermas se pregunta qué entiende Rawls exactamente bajo el término “político”. Este término aparece empleado por Rawls, apunta Habermas, en primer lugar, en una oposición a otro, el de “metafísico”, y se caracteriza por una neutralidad con respecto a las visiones del mundo. En segundo lugar, Rawls usa la expresión “político” para delimitar los asuntos que son de interés público y asigna a la filosofía política la tarea de justificar el marco institucional y la estructura fundamental de una sociedad. Finalmente, en tercer lugar, Rawls concibe lo “político” como una suerte de fondo tanto de las convicciones que los ciudadanos comparten en común –es así que puede hablarse de “valores políticos”– como de los puntos de vista de la delimitación regional de un ámbito específico de objetos. Lo problemático para Habermas es que en esta concepción la persona moral se escinde para aparecer, por un lado, como dotada de la identidad pública, política, del ciudadano y, por el otro, como caracterizada por la identidad no pública de la persona privada que posee su propia concepción del bien. Sobre la base de esta doble identidad se erigen, señala Habermas, dos esferas, a saber: la de los derechos liberales de libertad, por un lado, y la de los derechos de comunicación y participación políticas, por el otro, y se asigna una preeminencia a la protección de la esfera privada por medio de derechos fundamentales de libertad mientras que las libertades políticas de participación y comunicación se reducen a un papel meramente instrumental para la conservación de aquellas otras libertades

que se colocan en un esfera prepolítica ya definida de antemano al margen de la participación de los ciudadanos y se sustraen de ese modo a la autolegislación democrática.¹¹ Como ya se ha dicho, con ello se establece una separación entre la autonomía privada, por un lado, y la autonomía pública, por el otro, que se opone a una idea central de la tradición republicana según la cual la soberanía popular y los derechos humanos provienen de la misma raíz, contradiciendo así, además, a la experiencia histórica que ha enseñado una y otra vez que la línea de frontera entre la esfera privada y la esfera pública no está dada de una vez y para siempre, sino que varía históricamente, como ha sido mostrado, por ejemplo, por las luchas y críticas planteadas desde los movimientos feministas a las distinciones fijas y estáticas entre lo público y lo privado (*cfr.* Habermas, 1995a: 91).

Habermas, por su parte, hablará más bien de la existencia de una “relación dialéctica” entre la autonomía pública y la autonomía privada conforme a la cual, por un lado, el estatus de un ciudadano democrático puede ser institucionalizado solamente con ayuda del derecho y en el marco del derecho. Así, en la medida en que este derecho se dirige a personas que no pueden asumir el estatus de personas jurídicas sin derechos subjetivos, se hace claro que la autonomía privada y la autonomía pública de los ciudadanos se presuponen recíprocamente y ambas se encuentran entrelazadas indisolublemente en el concepto del derecho. No existe, pues, ningún derecho sin libertades subjetivas de acción que garanticen la autonomía privada de las personas jurídicas individuales. Y, de la misma manera, por otro lado, no puede existir un derecho legítimo que no haya sido establecido democráticamente en forma común por los ciudadanos autorizados a participar en ese proceso como personas libres e iguales. Rawls parece así inscribirse en una tradición del liberalismo político y una comprensión del Estado de derecho liberal en la que el individuo y la conducción individual de la vida deben ser protegidos en contra de intrusiones por parte del poder del Estado. Los derechos se conciben así como barreras de protección para la autonomía privada de modo que todo individuo puede llevar una vida autónoma y orientada por su concepción del bien. Desde una perspectiva como esta la autonomía pública de los ciudadanos que participan en la praxis de autolegislación de la comunidad política se comprende ante todo en función de la autodeterminación

¹¹ Es en este sentido que Habermas se remite a la Lecture VIII *The Basic Liberties and their Priority* de Political Liberalism de Rawls (*cfr.* Rawls, 1993: 289-371).

personal de las personas privadas y con el único sentido de hacer posible, como un mero *medio*, a esta última. A diferencia de ello, Habermas defiende una interpretación que él mismo denomina “republicanismo kantiano” de acuerdo a la cual ningún ciudadano puede ser libre a costa de la libertad de otros. Según esto, las personas devienen individuos por la vía de la socialización y es por ello que la libertad de cada individuo se relaciona con las de otros no solamente de modo negativo a través de límites recíprocos (*cf.* Habermas, 1995b: 125-126). Los límites a la libertad individual se alcanzan y son resultado más bien de una autolegislación ejercida en común por todo(a)s de modo que las y los ciudadanos sin excepción se comprendan como autores en común de las leyes de las que son destinatarios en una sociedad de libres e iguales. De este modo, el uso público de la razón se institucionaliza jurídicamente en el corazón del proceso democrático y puede así servir de llave para la garantía de libertades iguales para todas las personas. Así, señala Habermas, “tan pronto como los principios morales asumen una configuración en el medio del derecho positivo y coactivo, la libertad de la persona moral se escinde en la autonomía pública del legislador y en la autonomía privada del destinatario del derecho y ciertamente de un modo en que ambas se presuponen recíprocamente” (Habermas, 1995b: 127).

2

En su *Reply to Habermas*, Rawls, por su parte, comenzó reconociendo la *powerful philosophical doctrine* del pensador alemán señalando la existencia de dos diferencias principales entre las propuestas de ambos. Me refiero a continuación a cada una de ellas.

1. La primera de ellas –para Rawls, la fundamental– es que, de acuerdo con el filósofo de Harvard, la posición de Habermas es *comprehensive* mientras que la concepción del liberalismo del propio Rawls es de carácter estrictamente “político” (*cf.* Rawls, 1995: 373). Ello se expresa tanto en los dispositivos que uno y otro emplean para justificar los principios de justicia –en un caso se recurre a la situación ideal del discurso (Habermas) y, en el otro, a la posición original (Rawls)– como en las

presuposiciones que una y otra propuesta asumen —a saber: en el caso de Habermas, según Rawls, se asumen una serie de presuposiciones, conceptos, principios e ideas de carácter “metafísico” provenientes en último análisis de las doctrinas comprensivas, mientras que en el de Rawls se asume una concepción exclusivamente “política” del derecho y la justicia liberada de concepciones religiosas y metafísicas (*cfr.* Rawls, 1995: 375).

La concepción “política” de la justicia y del liberalismo propuesta por Rawls se caracteriza, según él mismo, por tres rasgos fundamentales, a saber:

- a) En primer lugar, por su ámbito de aplicación, pues ella se refiere y aplica a la estructura básica de la sociedad formada por las principales instituciones políticas, económicas y sociales y por el modo en que ellas se integran en un sistema unificado de cooperación social (*cfr.* Rawls, 1995: 376, y el §2 de Rawls, 1971: 6-7).
- b) En segundo lugar, por una concepción no *metafísica*, sino *política* de la justicia y el liberalismo formulada de modo independiente de cualquier doctrina comprensiva de carácter religioso, filosófico o moral (*cfr.* Rawls, 1995: 376).
- c) Finalmente, en tercer lugar, por la localización de sus ideas fundamentales dentro de “la categoría de lo político (*the category of political*)” y enmarcadas por lo tanto en la cultura política pública de una sociedad democrática y en sus tradiciones de interpretación de su constitución y sus leyes básicas al igual que de sus documentos históricos y políticos (*cfr.* Rawls, 1995: 376).

Desde la perspectiva de Rawls, la posición de Habermas es una doctrina comprensiva que abarca un amplio espectro de temas y preguntas que van más allá de los límites de la filosofía política, integrando en ella una teoría general del significado, de la referencia y de las pretensiones de validez tanto de la razón teórica como de las diversas figuras de la razón práctica. Es así que, remitiéndose específicamente a algunos pasajes del prefacio y del capítulo 5 de *Faktizität und Geltung*, Rawls reitera que los esfuerzos de Habermas buscan ofrecer una concepción procedural de la razón y de la democracia en el marco de una teoría del discurso y la argumentación que reelabora filosóficamente

el universal concreto de la *Sittlichkeit* hegeliana dentro de una estructura comunicativa purificada de todo elemento sustancial y animada por la intención expresa de ofrecer una filosofía moral que busca esclarecer el punto de vista moral, el procedimiento de la legitimación democrática y las condiciones del discurso racional (cfr. Habermas, 1992, y Rawls, 1995: 377-380). Ello muestra claramente, de acuerdo con Rawls, que la teoría de Habermas puede ser considerada como heredera de las concepciones “metafísicas”, sea en la figura de una comprensión platónica de la razón que se propone aprehender las esencias que ofrecerían la base para la fundamentación de la razón pública, o bien bajo la forma de una lógica entendida en el sentido hegeliano orientada a ofrecer un análisis de las condiciones del discurso racional cargado de presuposiciones provenientes de doctrinas religiosas y metafísicas (cfr. Rawls, 1995: 378-379 y 382). Rawls, por el contrario, señala que, en el marco del liberalismo *político* que él defiende, se ha operado un reemplazo de la concepción *filosófica* por una concepción *política* de los ciudadanos libres e iguales. La tarea del que el propio Rawls denomina *constructivismo político* (*political constructivism*) es así la de establecer un vínculo del contenido de los principios políticos de justicia con la concepción de ciudadanos como seres “razonables y racionales (*reasonable and rational*)” (cfr. Rawls, 1995: 380).

La pregunta que se plantea Rawls es entonces la pregunta por el punto de vista desde el cual tiene lugar el debate entre los dos dispositivos de justificación – esto es, la situación ideal del discurso (Habermas) y la posición original (Rawls)–. La respuesta para Rawls es sencilla: todas las discusiones se realizan desde el punto de vista de los ciudadanos insertos en la cultura de la sociedad civil, es decir en lo que Habermas denomina la esfera pública. En este punto Rawls remite tanto a *Strukturwandel der Öffentlichkeit* como al capítulo 8 de *Faktizität und Geltung*, subrayando que la razón pública del liberalismo político no es exactamente lo mismo que la esfera pública de Habermas. En efecto, para Rawls la razón pública se despliega en el razonamiento de los legisladores, del ejecutivo y del poder judicial –especialmente de los ministros que integran la suprema corte– incluyendo, además, el razonamiento de los candidatos en elecciones políticas, el de los líderes de los partidos políticos, al igual que el razonamiento de los ciudadanos cuando votan cuestiones fundamentales relacionadas con la constitución o bien asuntos de justicia básica (cfr. Rawls, 1995: 382). De este modo, de acuerdo con Rawls, discutimos como ciudadanos en torno a cómo debe ser formulada la justicia como

equidad (*fairness*) y si uno u otros aspectos específicos de ella son o no aceptables, pero lo hacemos como ciudadanos que forman parte de una tradición cultural, investidos de concepciones metafísicas, religiosas y morales muy diversas. Así, el “criterio general de lo razonable (*overall criterion of the reasonable*)” es el equilibrio reflexivo general y amplio que se alcanza cuando el ciudadano ha tomado en consideración cuidadosamente concepciones alternativas de justicia y los argumentos esgrimidos en favor de ellas y una sociedad bien ordenada sería entonces aquella en la que todo ciudadano ha alcanzado este equilibrio reflexivo amplio. En efecto, en ese momento el equilibrio reflexivo es ya no solamente amplio (*wide*), sino también general (*general*) y en esa sociedad bien ordenada hay no solamente un punto de vista público desde el cual todos los ciudadanos pueden evaluar sus pretensiones de justicia política, sino que ese punto de vista está mutuamente reconocido y afirmado por ellos en un equilibrio reflexivo completo. Este equilibrio reflexivo es completamente intersubjetivo, lo que significa que cada ciudadano ha tomado en cuenta el razonamiento y los argumentos de todo otro ciudadano (*cf.*: Rawls, 1995: 384-385, nota a pie). Rawls señala en este sentido que el test de validez moral propuesto por Habermas es el del consenso racional en el interior de una situación ideal de discurso en la que todas las condiciones requeridas hayan sido satisfechas y parece así muy próximo a la idea del equilibrio reflexivo que él propone, pues, en uno y otro caso, se delinea un punto de consenso entre los ciudadanos como un punto en el infinito que quizá nunca podrá ser alcanzado aunque podamos aproximarnos a él en el sentido de que nuestras discusiones, ideales, principios y juicios nos parezcan cada vez más razonables y los consideremos mejor fundados de lo que eran anteriormente (*cf.*: Rawls, 1995: 384-385).

2. La segunda de las cuestiones a debate con Habermas es la planteada por el consenso entrecruzado (*overlapping consensus*) y por la justificación de la concepción de justicia. Dos preguntas son las que le interesan especialmente a Rawls: la primera de ellas es si el *overlapping consensus* añade algo a la justificación de una concepción política de justicia que se ha asumido ya como razonable, esto es, si el consenso entrecruzado fortalece y profundiza la justificación de una concepción liberada de presuposiciones metafísicas y religiosas de carácter comprensivo o si no es más bien una condición necesaria de la *estabilidad* social. La segunda cuestión se refiere al modo en que la concepción rawlsiana del

liberalismo político hace uso de la expresión “razonable (*reasonable*)” y si con ella se busca expresar la validez de los juicios políticos y morales o si ella se reduce más bien tan solo a una actitud de tolerancia ilustrada. Ambas cuestiones, señala Rawls, se encuentran íntimamente relacionadas y la respuesta a ellas puede ser dada por ello, piensa él, mediante la distinción entre tres diferentes clases de justificación y dos clases de consenso que caracterizan a la concepción del liberalismo político y cómo ello se conecta tanto con la idea de una estabilidad basada en buenas razones así como con la idea de legitimidad.

Rawls distingue así tres clases de justificación, a saber: i) la justificación *pro tanto* de la concepción política; ii) la justificación completa de una concepción semejante por una persona individual en la sociedad; y, finalmente, iii) la justificación política de la concepción política por la sociedad política en su conjunto (*cf.* Rawls, 1971, §§ 4 y 87 y 1995: 386-387).

- i) La justificación *pro tanto* (*pro tanto justification*) toma en consideración solamente valores políticos y el modo en que ellos pueden ser ordenados y balanceados de manera que, por medio de la razón pública, puedan ofrecer una respuesta razonable en el marco de la razón pública a todas –o prácticamente a todas– las cuestiones concernientes a los principios esenciales de la constitución y a la justicia básica.
- ii) La justificación plena (*fully justification*) es la que realiza cada ciudadano individual como miembro de una sociedad civil que afirma tanto una concepción política como una doctrina comprensiva (o que bien puede carecer de esta si fuera, por ejemplo, un ateo, un agnóstico o un escéptico). En este caso, el ciudadano en cuestión acepta una concepción política y procede a justificarla insertándola de alguna manera dentro de su propia doctrina comprensiva razonable. Algunos podrían considerar la concepción política como plenamente justificada, aunque no fuera aceptada por otras personas. Se deja así a cada ciudadano –sea en forma individual o en asociación con otros– determinar cómo las pretensiones de justicia política deben ser ordenadas o ponderadas en su relación con valores no políticos. La propia concepción política no ofrece una guía en estas

cuestiones ya que ella no determina cómo deben ser considerados los valores no políticos. Esta guía es suministrada más bien por las doctrinas comprensivas de los ciudadanos.

- iii) Finalmente, la justificación pública (*public justification*) realizada por la sociedad política y que es la que constituye la idea básica del liberalismo político y se encuentra vinculada con otras tres ideas; la del consenso entrecruzado, la de la estabilidad sobre la base de las “razones correctas (*right reasons*)” y la de “legitimidad (*legitimacy*)”. De acuerdo con esto, la justificación pública tiene lugar cuando todos los miembros razonables de la sociedad política llevan a cabo una justificación de la concepción política compartida insertándola en sus distintas visiones comprensivas razonables. Según Rawls, en este caso las y los ciudadanos razonables toman en cuenta a toda otra persona que tiene también doctrinas comprensivas razonables que suministran un apoyo a aquella concepción política y es este recíproco tomar en cuenta lo que configura la cualidad moral de la cultura pública de la sociedad política. Este caso básico de justificación pública, afirma Rawls, es uno en el que la concepción política compartida se convierte en fundamento común para todos los ciudadanos razonables, que de ese modo se integran en un “equilibrio reflexivo general y amplio (*general and wide reflective equilibrium*)”. Solamente cuando existe un consenso entrecruzado razonable es que la concepción política de justicia de la sociedad política puede ser públicamente –aunque nunca finalmente– justificada (*cf.* Rawls, 1995: 386-388). De este modo, no puede haber una justificación pública para la sociedad política sin un consenso entrecruzado razonable y, a la vez, una justificación semejante se encuentra íntimamente enlazada con las ideas de “estabilidad por razones correctas (*stability for the right reasons*)” al igual que con la de la “legitimidad (*legitimacy*)”.

Es en este punto que Rawls plantea la distinción entre dos formas de entender lo que es el consenso. Una primera forma de entender el consenso es la que aparece en la política cotidiana y se vincula a la tarea y actividad de los políticos orientada a la búsqueda y establecimiento de acuerdos entre diversos

intereses y propuestas para, de ese modo, articular alianzas y formular políticas públicas que puedan tener el apoyo de una mayoría. Sin embargo, la idea del consenso en el liberalismo político defendida por Rawls se expresa más bien, como ya se ha dicho, en lo que él denomina un “consenso entrecruzado razonable” vinculado a la elaboración de una concepción política de justicia que no dependa de las doctrinas comprensivas. La idea en este sentido es que, cuando los ciudadanos afirman doctrinas comprensivas distintas pero razonables para establecer si es posible un consenso entrecruzado sobre la concepción política de la justicia, es posible encontrar una vía para confirmar si hay razones suficientes para proponer a la justicia como imparcialidad y equidad, que puedan ser sinceramente defendidas frente a otros ciudadanos sin criticar o rechazar sus visiones y compromisos religiosos y filosóficos más profundos. De acuerdo con esto, podemos afirmar razonablemente una concepción política de la justicia como ciudadanos sobre la base de razones compartidas con la suposición de que los otros ciudadanos también podrán afirmar y reconocer esa misma base. Así, a pesar del innegable pluralismo de las visiones del mundo que caracteriza a las sociedades modernas, es posible satisfacer las condiciones requeridas para alcanzar la legitimidad democrática. La convicción de Rawls en este sentido es que, en una sociedad política con un consenso razonable como el que se ha delineado anteriormente, los ciudadanos habrán alcanzado la base más sólida y razonable para la unidad social asequible en una sociedad moderna caracterizada por el pluralismo. Así entendida, la unidad que ofrece este consenso superpuesto razonable produce una estabilidad que no es una estabilidad cualquiera, sino una “estabilidad sobre la base de las razones correctas (*stability for the right reasons*)” que Rawls explica de la siguiente manera:

- a) La estructura básica de la sociedad se encuentra efectivamente regulada por la concepción política de justicia más razonable.
- b) Esta concepción política de la justicia está apoyada sobre un consenso entrecruzado razonable en el que se han atendido todas las doctrinas comprensivas razonables en la sociedad.
- c) Cuando están en juego asuntos constitucionales esenciales o de justicia básica, las discusiones políticas públicas pueden ser decididas razonablemente sobre la base de las razones suministradas por la concepción política de justicia más razonable (*cfr.* Rawls, 1995: 390-391).

El segundo problema que se plantea Rawls es el relacionado con el modo en que se establece un vínculo entre la idea del consenso entrecruzado razonable y la idea de legitimidad. En efecto, acorde con él, los ciudadanos razonables comprenden esta idea para aplicarla a la estructura general de la autoridad y de las instituciones políticas vigentes. De acuerdo con esto, el ejercicio del poder político será legítimo solamente cuando sea ejercido en concordancia con una Constitución cuyos componentes esenciales sean apoyados y defendidos por los ciudadanos razonables considerados como libres e iguales (*cf.* Rawls, 1995: 395).¹²

3. Rawls rechaza la crítica de Habermas según la cual los derechos liberales de los modernos poseerían una prioridad por encima del proceso democrático. Es en este sentido que él remite a la *four-stage sequence* que ya había expuesto en el parágrafo §31 de *A Theory of Justice* a modo de un procedimiento mediante el cual la concepción de la justicia debía irse determinando progresivamente para poder ser aplicada a las circunstancias particulares de una sociedad dada (*cf.* Rawls, 1971: 171-176). Así, el *primer* estadio remite a la posición original propiamente dicha donde las partes deben escoger los principios de justicia bajo condiciones de libertad e igualdad y colocados detrás del velo de la ignorancia que les impide conocer su lugar en la sociedad, sus talentos naturales, su concepción del bien, así como las configuraciones específicas de la sociedad cuya estructura básica habrán de determinar. El *segundo* estadio es el de la convención constitucional a la luz de los principios de justicia alcanzados en el primer estadio. En este estadio las partes establecen un acuerdo sobre el andamiaje constitucional para la estructura básica de la sociedad donde el contenido de este dispositivo constitucional debe ser acorde con los principios básicos de libertad e igualdad. En este estadio, sin embargo, aunque las partes permanecen todavía en un velo de la ignorancia acerca de sí mismos,

¹² El ejemplo que Rawls ofrece en este sentido es el de los cuáqueros, caracterizados por una tradición pacifista y por el rechazo a participar en cualquier guerra, incluso cuando esta pudiera ser decidida democráticamente por la sociedad de la que forman parte. Sin embargo, al mismo tiempo, ellos mismos continúan afirmando las instituciones democráticas y los valores básicos de esa sociedad a la que pertenecen (*cf.* Rawls, 1995: 395).

requieren poseer un cierto conocimiento de su propia sociedad, de su historia, desarrollo económico y cultural, de los recursos naturales de los que disponen y, en general, estar dotadas de una cultura política para así poder establecer cómo, a través de qué instancias específicas, deben ser protegidas las libertades básicas (por ejemplo, si ello sería mejor en un régimen presidencialista o en otro parlamentario, en un gobierno federalista o en otro más bien centralista). En un *tercer* estadio las partes aparecen como legisladoras que promulgan leyes acordes con la constitución (ver lo señalado sobre el segundo estadio) y en conformidad con los principios de justicia (ver lo apuntado sobre el primer estadio). De este modo, en este estadio las partes se mueven al nivel legislativo en el que adquieren un conocimiento pleno de la estructura socioeconómica de su sociedad y pueden así deliberar de mejor manera y con mayor precisión acerca del sistema económico, de las instituciones de bienestar (educación, salud), de las medidas fiscales, de la regulación laboral, etcétera, para así determinar cuál sería la mejor configuración de esas instituciones para asegurar la igualdad de oportunidades y atender al segundo de los principios básicos, el de la diferencia. Finalmente, en el *cuarto* y último estadio, las partes están dotadas de un conocimiento pleno de individuos específicos para así poder aplicar a casos individuales particulares las leyes y políticas que han sido previamente acordadas, asumiendo de este modo el papel de jueces que interpretan la constitución y que deben caracterizarse por tomar decisiones imparciales (*cfr.* Rawls, 1995: 397-398).

Esta secuencia de cuatro estadios no describe un proceso político real ni tampoco uno de carácter puramente teórico, sino que, al decir de Rawls, es parte de la justicia como *fairness* y constituye una pieza del andamiaje de pensamientos que los ciudadanos al interior de la sociedad civil, que aceptan esa concepción de la justicia como *fairness*, emplean al aplicar sus conceptos y principios. En esa secuencia se expresan las normas y requerimientos de información relevante que han de guiar a los ciudadanos en sus juicios políticos atendiendo del tema y contexto que en cada caso sean significativos. En el interior de esta secuencia es claro para Rawls que la autonomía política no puede ser pensada en términos metafísicos como él piensa que lo hace Habermas. En efecto, la

autonomía política debe ser comprendida y especificada en términos de diversas instituciones prácticas y virtudes políticas de los ciudadanos que orientan su pensamiento y su acción lo mismo que sus discusiones, deliberaciones y decisiones. Y es esto solamente, al margen de toda presuposición metafísica adicional, lo único que requiere una concepción del liberalismo *político* (cfr. Rawls, 1995: 400).

En los cuatro estadios de la secuencia anteriormente expuesta los ciudadanos participan continuamente, cada vez dotados de la información relevante, en situaciones más concretas y atendiendo a casos particulares, en las cuestiones relacionadas con los principios políticos y con la política social. De este modo es posible responder a la crítica de Habermas según la cual, en la concepción de Rawls, los ciudadanos de una sociedad justa no podrían estar reiniciando y revitalizando una y otra vez el proceso democrático radical de la posición original en el interior de su vida cívica. Por el contrario, responde ahora Rawls, las discusiones y los debates de los ciudadanos son en cada uno de los estadios de esta secuencia más y más necesarios. Para explicar con un poco de más detalle lo anterior, Rawls remite a la distinción hecha por Locke entre la política constitucional, por un lado, y política normal, por el otro, un tema tratado en el párrafo §6 *The Supreme Court as Exemplar of Public Reason* de *Lecture VI The Idea of Public Reason* de *Political Liberalism*.¹³ De acuerdo con esto, es preciso diferenciar entre el *poder constituyente del pueblo* para formar, ratificar y enmendar una constitución, por un lado, y el *poder ordinario de los legisladores y del ejecutivo* en la política cotidiana normal, por el otro, en el que por así decirlo se presupone siempre ya una constitución vigente previamente formulada que sirve de base y marco de referencia para legislar, regular conflictos y tomar decisiones, una distinción que remite a su vez a la existente entre la *ley suprema del pueblo* y la *ley ordinaria de los cuerpos legislativos*. Rawls remite en ese sentido a algunos periodos de la historia constitucional de Estados Unidos de Norteamérica como el de la Fundación en 1789-1791, el de la Reconstrucción y, finalmente, el del *New Deal*, señalando que en todos ellos los debates políticos fundamentales se encontraban ampliamente extendidos. En estos periodos

¹³ Rawls se refiere en este contexto al Locke del *Second Treatise* (secciones 134 y 141, en el capítulo XI titulado *Of the Extent of Legislative Power*). En este punto Rawls remite a ideas desarrolladas por Bruce Ackerman (en Ackerman, 1991).

puede verse cuándo y cómo los ciudadanos motivaban o ratificaban cambios constitucionales (*cf.* Rawls, 1995: 405-406). Es por ello que Rawls rechaza la crítica de Habermas según la cual él, esto es Rawls, estaría considerando a las libertades de los modernos como una suerte de ley natural, como ideas sustantivas y provenientes de una esfera prepolítica que impondrían restricciones externas sobre la voluntad pública del pueblo (*cf.* Rawls, 1995: 406). La justicia es una concepción política y no expresión de una ley natural, afirmará enfáticamente el filósofo estadounidense. La concepción del proceso democrático defendida por Habermas es para Rawls similar a la que en algún momento sostuvo Thomas Jefferson en una carta a Samuel Kercheval en 1816, en la que el primero discute sus ideas en torno a la reforma de la Constitución de Virginia y propone un esquema municipal (*ward scheme*) para dividir las ciudades y condados en municipios lo suficientemente pequeños para que todos los ciudadanos pudieran formar, expresar y defender su voz y opinión sobre asuntos que conciernen inmediatamente a los municipios y así, desde ese nivel, ir ascendiendo a niveles cada vez más amplios hasta llegar al de la Federación. Esas unidades más pequeñas formadas por los municipios ofrecerían así el espacio público ideal requerido para que los ciudadanos libres e iguales que constituyen el pueblo pudieran expresarse y participar en el proceso democrático. Esta exigencia aparece también en la idea de Jefferson, planteada también en la carta ya citada, en torno a la necesidad de realizar una convención constitucional cada diecinueve o veinte años para que, de ese modo, cada generación pudiera elegir su propia constitución, reiniciando así constantemente el proceso democrático (*cf.* Rawls, 1995: 408).¹⁴ En este punto Rawls parece mantener una posición acaso más pragmática al señalar que el diseño más apropiado de una constitución no es algo que pueda ser establecido por consideraciones estrictamente filosófico-políticas, sino que depende sobre todo de la comprensión del ámbito y de los límites de las instituciones políticas y sociales así como de la manera en que estas

¹⁴ En una de las raras veces en que cita a Hannah Arendt, Rawls señala que esta misma preocupación había sido planteada por esta pensadora en *On Revolution* bajo la forma de la perplejidad en apariencia irresoluble delineada por la tensión entre la necesidad de mantener permanentemente vivo el espíritu revolucionario como una llama inextinguible, por un lado, y, al mismo tiempo, la urgencia por imprimir a este una configuración institucional que diera estabilidad y permanencia a las conquistas alcanzadas en virtud del propio proceso revolucionario (*cf.* Rawls, 1995: 408, nota a pie).

puedan desempeñar mejor y más eficazmente su trabajo, algo que no puede ser desligado de la historia del orden institucional de una sociedad y de cómo este ha sido diseñado y se ha desarrollado a lo largo del tiempo. La relación interna entre la autonomía privada, por un lado, y la autonomía pública, por el otro, puede ser comprendida de este modo bajo otro prisma. La autonomía privada expresada en “las libertades de los modernos” se fundamenta en los derechos humanos. La autonomía pública (política) de los ciudadanos, por su parte, se deriva del principio de la soberanía popular y se expresa en la ley democrática. En opinión de Rawls, Habermas sostiene incorrectamente que el liberalismo impone constricciones exteriores sobre la ley y el proceso democráticos estableciendo así una tensión irreconciliable entre las libertades de la autonomía privada y las de la autonomía pública, planteando de este modo la necesidad de comprender a ambas como cooriginarias y dotadas de igual relevancia, por lo que ninguna puede ser considerada como previa, prioritaria o superior frente a la otra (*cfr.* Rawls, 1995: 409-410). El dilema planteado por Habermas no es, pues, de acuerdo con Rawls, un verdadero dilema. En efecto, comprendido correctamente en el marco de una concepción exclusivamente política, también el liberalismo político defendido por Rawls considera la autonomía privada y la autonomía pública como cooriginarias y dotadas de igual peso y significación. Ambas se encuentran ya ancladas en el primero de los principios de justicia y son igualmente originarias porque ambas están enraizadas en dos facultades morales (*moral powers*) que para Rawls son centrales para una concepción política de la persona, a saber: la capacidad para un sentido de justicia (*capacity for a sense of justice*), por un lado, y la capacidad para una concepción del bien (*capacity for a conception of the good*), por el otro (*cfr.* Rawls, 1995: 412-413). La diferencia con Habermas, según Rawls, radica más bien en que, para el pensador alemán, la conexión entre ambas formas de autonomía se establece por la vía de una teoría del discurso que reconstruye la legitimidad de la ley democrática y la enlaza en forma directa con el proceso de deliberación y formación de la opinión y voluntad popular. Rawls, por su parte, establece esta conexión con ayuda de un dispositivo, de un constructo ideal, en virtud del cual la fuente del sistema de derechos básicos de las libertades se remite a la idea de la sociedad como un sistema *fair* de cooperación social y de representantes racionales de los ciudadanos que seleccionan y eligen los principios y el marco en el interior del cual se han de regular los beneficios y las cargas de la cooperación social, y donde

las partes se encuentran dotadas de las dos facultades morales (*moral powers*) ya mencionadas, a saber: la capacidad para un sentido de justicia y la capacidad para una concepción del bien. La primera está vinculada con lo razonable (*reasonable*), esto es, con la capacidad para actuar sobre la base de un principio de imparcialidad y equidad asumiendo que los demás también actuarán de la misma manera, mientras que la segunda está enlazada con lo racional (*rational*), es decir, con la capacidad de tener una concepción racional y coherente del bien que pueda ser perseguida dentro de los límites impuestos por los principios de libertad e igualdad. Es en este marco que se conectan las libertades básicas en un sistema adecuado que considera las dos clases de libertades y que Rawls presenta en seis pasos (*cfr.* Rawls, 1995: 417 y ss.), a saber:

- 1) La especificación para todos los ciudadanos de las condiciones sociales para el desarrollo adecuado y el ejercicio pleno e informado de las dos facultades morales ya mencionadas, algo que Rawls desarrolla en el apartado § 8 *A Fully Adequate Scheme of Basic Liberties* de *Lecture VIII The Basic Liberties and Their Priority* de *Political Liberalism* (*cfr.* Rawls, 1993: 332).
- 2) La identificación de los derechos y libertades requeridos para proteger y permitir el ejercicio de esas dos facultades morales en dos casos fundamentales. El primer caso concierne a la aplicación de los principios de justicia a la estructura básica de la sociedad y a sus políticas sociales, donde la libertad política y la libertad de expresión y pensamiento políticos son esenciales. El segundo caso tiene que ver con la aplicación de la razón deliberativa para guiar la conducta de los ciudadanos a lo largo de su vida entera –y aquí juegan un papel fundamental la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, al igual que la libertad de asociación (*cfr.* Rawls, 1993: 332).
- 3) En tercer lugar, en la medida en que ambas libertades están vinculadas al conflicto, es preciso establecer un control y confirmación en torno a si el ámbito central de cada libertad puede darse simultáneamente en una estructura básica que sea viable. Se trata aquí, pues, de mostrar y especificar el ámbito central de esas libertades y cómo ellas pueden ser reconciliadas en instituciones viables que satisfagan los principios de justicia (*cfr.* Rawls, 1993: 297).

- 4) El uso de dos vías, una de carácter *histórico* y la otra de carácter *teórico*, para elaborar la lista de las libertades básicas. Así, en el aspecto histórico, la mirada se dirige a las Constituciones de las sociedades democráticas para elaborar una lista de las libertades protegidas, examinando su papel en democracias históricamente existentes. Al mismo tiempo, en el aspecto teórico, se consideran cuáles libertades son las cruciales para el desarrollo y ejercicio adecuados de las dos facultades morales ya mencionadas a lo largo de una vida entera (*cf.* Rawls, 1993: 292 y s.).
- 5) La introducción de bienes primarios que incluyen, según Rawls, las libertades básicas y la igualdad de oportunidades para así especificar los detalles de los principios de justicia y convertirlos en viables (*workable*) bajo condiciones sociales normales. Se trata aquí de considerar que los derechos y libertades básicos, así como las oportunidades, tienen que ser iguales para todos, garantizando que los ciudadanos puedan disponer de los medios y recursos adecuados para poder hacer uso efectivo de ellos –y es justamente aquí que se localiza el papel de los bienes primarios–. Hecho esto, agrega Rawls, los principios nos pueden orientar para establecer un sistema justo de instituciones políticas y sociales que proteja el ámbito central de todas las libertades, tanto las antiguas como las modernas, partiendo de las sociedades en las que nos encontramos hoy en día (*cf.* Rawls, 1995: 418-419).
- 6) Finalmente, se trata de mostrar que estos principios serían adoptados en la posición original por los representantes de los ciudadanos considerados como libres e iguales y dotados de las dos facultades morales anteriormente mencionadas.

Así, de acuerdo con Rawls, esta forma de considerar las libertades al interior de la construcción ofrecida por la *justice as fairness*, entendida como una concepción *política* de la justicia, no establece un dilema irresoluble entre las libertades de los antiguos y las de los modernos. No existe, pues, afirma Rawls, y en este punto subraya su acuerdo con la concepción de Habermas, una tensión irresoluble entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. Por un lado, afirma Rawls, ninguna ley puede ser impuesta exteriormente sobre la soberanía del pueblo democrático y por encima de ella y, al mismo tiempo, por otro lado, el pueblo soberano no puede promulgar ninguna ley que violente

aquellos derechos. Los casos concretos que en cada momento se presentan en las sociedades muestran ciertamente conflictos entre ambas libertades y ningún diseño constitucional, ningún arreglo institucional puede evitar esto (*cf.* Rawls, 1995: 419). Infelizmente ello no significa, concluirá Rawls, que se pueda disponer de una institución específica o de un modo de contención determinado que garantice de una vez y para siempre que las leyes promulgadas sean siempre leyes justas y que los derechos humanos sean siempre respetados, por lo que siempre habrá la posibilidad de que un individuo pueda oponerse a una ley o a una institución alegando justificadamente que son incorrectas e injustas (*cf.* Rawls, 1995: 416). Habermas seguramente estará de acuerdo con esto, señala Rawls convencido. Ambos son, pues, a pesar de todos los problemas, partidarios de que ambas libertades recíprocamente remitidas la una a la otra, son cooriginarias. La única diferencia es, de acuerdo con Rawls, que la concepción de Habermas es “comprehensiva” mientras que la del propio Rawls es exclusivamente “política” (*cf.* Rawls, 1995: 419).

3

La respuesta de Habermas a la réplica de Rawls nos permitirá ofrecer un balance sobre el debate entre ambos pensadores. Para ello dirigiré mi atención especialmente, como ya lo había señalado al inicio de este escrito, a la propuesta de justificación de los principios de la justicia y del punto de vista moral en general, y a la concepción del proceso democrático y de la política que uno y otro defienden en el marco de este debate. Me limitaré en ese sentido a tres núcleos temáticos relacionados con esos problemas.

El primer conjunto de problemas tiene que ver con la elucidación y justificación de la justicia y, en general, del punto de vista moral, al igual que con el papel que corresponde a la filosofía en esa tarea. En efecto, como ya lo hemos visto, Habermas insiste en que la idea de la justicia como imparcialidad y equidad (*justice as fairness*) que guía a Rawls quiere ser comprendida como una concepción liberada de presuposiciones provenientes de las doctrinas metafísicas para colocarse exclusivamente en el interior del ámbito de lo político “dejando a la filosofía como ella es (*leaving philosophy as it is*)”. Como Habermas lo ha señalado,

a Rawls le asiste la razón al insistir en que, en virtud del pluralismo cultural y religioso que les es propio, las sociedades modernas deben remitirse a un consenso lo más amplio posible en las cuestiones fundamentales de la justicia que sea neutral con respecto a las distintas visiones del mundo. Es en ese sentido que el filósofo estadounidense insiste en que ese consenso debe ser comprendido en el interior de una concepción “política” y no “metafísica”. Sin embargo, ello no puede querer decir en absoluto que una teoría semejante sea inmune a la discusión y crítica filosóficas, por ejemplo, a la interrogación en torno a su estatus epistémico. Así, en una concepción y justificación de la justicia y, en general, del punto de vista moral, no pueden evitarse preguntas que son de carácter eminentemente *filosófico* en torno, por ejemplo, al significado y a la diferencia entre las expresiones “razonable” (Rawls) y “verdadero” (Habermas). Creo por ello que a Habermas le asiste la razón al sostener que no es posible esperar un “consenso entrecruzado” de ciudadanos razonables si ellos no están en posición de adoptar un “punto de vista moral” que sea independiente de las distintas imágenes del mundo que cada uno de ellos pueda poseer como individuo o como miembro de un colectivo (*cf.*: Habermas, 1995b: 96-97). Este “punto de vista moral” se ha especificado, como bien recuerda el mismo Habermas, con ayuda de distintos principios o procedimientos, sea el imperativo categórico del propio Kant, el intercambio ideal de roles de George Herbert Mead (*cf.*: Mead, 1934), una regla de argumentación como en el caso de Thomas Scanlon¹⁵ o bien mediante la construcción de una posición original que imponga restricciones y limitaciones adecuadas a la elección racional de las partes, como en el caso de Rawls.¹⁶ Habermas, por su parte,

¹⁵ Habermas se refiere aquí a ideas que serán desarrolladas y posteriormente expuestas por Scanlon (en Scanlon, 1998).

¹⁶ Pienso aquí especialmente en la interpretación que ofrece Rawls del imperativo categórico kantiano en el §40 de *Una teoría de la justicia* y en la manera en que lo reformula con ayuda de las nociones de “posición original” y “velo de la ignorancia” en el marco de una “teoría empírica” suministrada por la teoría de la elección racional para, de ese modo, ofrecer una base más sólida al punto de vista moral “nouménico” kantiano, aunque, y esto es decisivo, sin el recurso a una metafísica (ver especialmente Rawls, 1971: 225-226). Es interesante, además, ver el modo en que Rawls introduce aquí un argumento basado en una suerte de “identidad práctica” de los sujetos morales, pues, según, él, “el deseo de actuar justamente se deriva en parte del deseo de expresar lo más plenamente posible lo que somos o podemos ser, a saber: seres libres e igualmente racionales con una libertad para elegir. Es por esta razón, creo, que Kant habla de que el fracaso al actuar conforme a la ley moral da lugar a la vergüenza y no a sentimientos de culpa” (Rawls, 1971: 225). Sin embargo, queda en el lector la impresión de

ha recurrido a una teoría del discurso en el interior del cual se filtran los intereses privados en el curso de una forma de argumentación que es distinta tanto del razonamiento en torno a una elección racional como de la argumentación propia del discurso teórico-científico.¹⁷ Con ello se plantean aquellas preguntas filosóficas que son justamente las que Rawls querría simplemente eliminar como “metafísicas”, a saber: las preguntas en torno a una teoría de la argumentación orientada pragmáticamente por los conceptos de verdad y fundamentación de corte semántico o pragmático, por la discusión sobre la relación entre significado y validez, a la construcción y papel de la argumentación, por la definición de la racionalidad, etcétera, que no pueden ser eliminadas sin más en aras de una pretendida abstinencia “metafísica” reacia a plantearse preguntas filosóficas que son en último término ineludibles cuando se busca ofrecer una justificación adecuada de la justicia y del punto de vista moral en general (*cf.*: Habermas, 1995b: 102-103). Es en este sentido que Habermas se pregunta si los ciudadanos podrían considerar algo como “razonable” sin asumir, además del punto de vista del participante y del observador, un tercer punto de vista. Así, el “consenso entrecruzado razonable” que Rawls defiende no puede ser explicado sin remitir implícitamente a una “tercera” perspectiva que no sea solamente la de un “yo” o un “tú” aislados, sino la de un “nosotros”, desde la cual los ciudadanos deliberan públicamente (*cf.*: Habermas, 1995b: 109), esto es, de un “nosotros” que integre, además, tanto la perspectiva de un “nosotros” pasado como de un “nosotros” futuro y que vaya en ese sentido más allá de los límites del “nosotros” de las sociedades del presente y de su circunscripción dentro de los límites de una comunidad o de un Estado nación particulares. Es por ello que Rawls no puede resolver la tensión entre la validez de la concepción política que remite en último análisis a recursos y fuentes suministrados por las distintas imágenes del mundo caracterizadas como razonables mientras que, al mismo tiempo,

que Rawls no desarrolla en forma más sistemática este prometedor argumento en su primera magna obra.

¹⁷ La primera versión de esta idea que no es sino una reformulación del imperativo categórico kantiano con ayuda de una teoría del discurso que permita reinterpretar el núcleo normativo de la idea kantiana escapando a la vez a la metafísica expresada en la distinción entre dos reinos (el “fenoménico” y el “nouménico”) es ofrecida por Habermas en su famoso artículo *Diskursethik – Notizen zur einem Begründungsprogramm* (1983) donde se refiere a la propuesta de Rawls (*cf.*: Habermas, 1983: 76) y al modo en que la reformulación que el propio Habermas hace del imperativo categórico de Kant no requiere de una metafísica como la que caracteriza al sistema kantiano (*cf.*: Habermas, 1983: 77-78 y 87 y ss.).

esas mismas imágenes del mundo razonables tienen que medir su propia razonabilidad a partir de parámetros que no son ofrecidos por ellas mismas, sino que provienen de la razón práctica. Este parámetro tiene que estar basado sobre una instancia de imparcialidad y equidad que está operando ya con anterioridad a la realización de cualquier consenso político fundamental (*cf.* Habermas, 1995b: 118-120). Rawls ha tratado de responder a este problema ofreciendo un tratamiento más detallado de la justificación del consenso entrecruzado distinguiendo las “tres clases” de justificación anteriormente mencionadas. Sin embargo, al analizarlas más detenidamente, se advierte que en el diseño de esas tres clases de justificación falta una perspectiva de enjuiciamiento imparcial y de un uso de la razón que sea en sentido estricto *intersubjetivo y público* y que no solamente haga posible el consenso entrecruzado como su *resultado final*, sino que se practique e incorpore *ya desde el inicio* de todo el procedimiento (*cf.* Habermas, 1995b: 113-114). Sin embargo, cabría preguntar en este punto tanto a Rawls como al propio Habermas en qué medida propuestas como las suyas, orientadas a ofrecer una propuesta de fundamentación de la razón práctica –tanto en su vertiente moral como en la jurídico-política– de corte *procedural*, no expresan en último análisis presupuestos sustantivos, no formales, vinculados a los principios de libertad, equidad, igualdad y autonomía que son anteriores al propio procedimiento –en el caso de Rawls, a la situación original y al velo de la ignorancia; en el de Habermas, al modelo ideal de la argumentación– y lo orientan desde el inicio por lo que el procedimiento no puede fundamentarlos, pues los presupone ya siempre por principio.

El segundo núcleo de problemas nos conduce al modo en que se comprenden la libertad y, en general, la democracia y la política en la tentativa por enlazar la libertad antigua de corte republicano con la libertad moderna propia de la tradición del liberalismo. En efecto, de acuerdo con Rawls, los ciudadanos razonables justifican y comprenden la concepción de justicia y la aplican a la estructura general de la autoridad y de las instituciones políticas vigentes en su sociedad. Así, el ejercicio del poder político y las propias instituciones podrán ser consideradas como legítimas solamente cuando se basen y actúen en concordancia con una Constitución cuyos componentes esenciales sean apoyados y defendidos por esos mismos ciudadanos razonables considerados como libres e iguales (*cf.* Rawls, 1995: 395). Rawls insiste en que esta forma de considerar a las libertades en el interior de la construcción ofrecida por la *justice as fairness* entendida como una concepción *política* de la justicia no establece un dilema irresoluble entre las libertades de los

antiguos y las de los modernos. No existe, pues, afirma él, y en este punto subraya su acuerdo con la concepción de Habermas, una tensión irresoluble entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. De este modo, por un lado, ninguna ley puede ser expuesta impuesta exteriormente sobre la soberanía del pueblo democrático y por encima de ella y, al mismo tiempo, por otro lado, el pueblo soberano no puede promulgar ninguna ley que violente aquellos derechos. Infelizmente ello no significa, advierte Rawls, que se pueda disponer de una institución específica o de un modo de contención determinado que garantice de una vez y para siempre que las leyes promulgadas sean siempre leyes justas y que los derechos humanos sean siempre respetados, por lo que siempre habrá la posibilidad de que un individuo pueda oponerse a una ley o a una institución, alegando justificadamente que son incorrectas e injustas (*cf.* Rawls, 1995: 416). Habermas, por su parte, habla, como ya se ha visto, de una “relación dialéctica” entre la autonomía pública y la autonomía privada subrayando que ambas se presuponen recíprocamente. De acuerdo con esto, no existe ningún Derecho sin libertades subjetivas de acción que garanticen la autonomía privada de las personas jurídicas individuales y, de ese modo, el orden básico de libertades que siempre ha defendido la tradición liberal. De igual manera, por otro lado, no puede haber un Derecho legítimo que no haya sido establecido democráticamente en forma común por los ciudadanos autorizados a participar en ese proceso como personas libres e iguales. Como ya lo vimos, Habermas se inscribe en una interpretación del que él mismo llama “republicanismo kantiano” en el marco del cual la libertad de cada individuo se relaciona en forma indisoluble con la de los otros (*cf.* Habermas, 1995b: 95-127). Sin embargo, creo que ahora se trataría de prolongar la reflexión tanto de Rawls como de Habermas para ofrecer de ese modo una mirada más amplia que busque comprender las diversas dimensiones de la libertad en las sociedades modernas y la manera en que ellas se enlazan en la comprensión de la democracia y de la política en general distinguiendo así, en primer lugar, el modelo de libertad *negativa* vinculado a la tradición liberal en una línea que parte de Hobbes y Locke y se prolonga hasta John Stuart Mill y, ya en el siglo XX, a Friedrich von Hayek o Robert Nozick; en segundo lugar, el modelo de libertad *reflexiva* que se presenta ya en Rousseau para posteriormente bifurcarse, por un lado, en la línea de Kant y su concepción de la libertad como autonomía y autolegislación que conduce hasta Karl-Otto Apel y a los propios Rawls y Habermas y, por el otro, en la vertiente de pensadores como Herder y Nietzsche y su idea de la libertad como autorrealización y autenticidad expresiva que reaparece ya en el

siglo XX en algunos filósofos como Michel Foucault o Charles Taylor. Finalmente, en tercer lugar, podría hablarse de una idea de libertad *social* que puede ser localizada en la filosofía de Hegel al igual que en varios pasajes de la obra de Marx (*cf.* Honneth, 2011: 33-126). La tarea ahora sería entonces la de reflexionar cómo se despliegan y entrelazan, en una relación llena de tensiones, estas tres dimensiones de la libertad en el interior de las sociedades modernas. Ello conduciría, a su vez, a la necesidad de ampliar el ámbito de aplicación de la concepción de la libertad que de ese modo ya no estaría circunscrito a las principales instituciones políticas, económicas y sociales y al modo en que ellas se integran en un sistema unificado de cooperación social (*cf.* Rawls, 1995: 376; y §2 de Rawls, 1971: 6-7), sino a todas las instituciones y, aún más, al conjunto de las relaciones sociales y de las formas de vida que caracterizan a las sociedades modernas (*cf.* Jaeggi, 2013).

Lo anterior nos lleva, finalmente, al tercer y último núcleo de problemas al que quiero referirme en este balance y con el que desearía cerrar este trabajo. Se trata al modo en que se concibe a la democracia y a la política en general. En efecto, Rawls se plantea la pregunta por el punto de vista desde el cual tiene lugar el debate entre los dos dispositivos de justificación –esto es, la situación ideal del discurso (Habermas) y la posición original (Rawls)–. La respuesta de Rawls es, como ya se ha visto, señalar que todas las reflexiones, deliberaciones y debates que caracterizan a la vida democrática de una sociedad se realizan desde el punto de vista de los ciudadanos insertos en la cultura de la sociedad civil, es decir, en lo que Habermas denomina el espacio público. En este punto Rawls remite, como ya se dijo, tanto a *Strukturwandel der Öffentlichkeit* como a *Faktizität und Geltung*, aunque subrayando que la razón pública del liberalismo político no es exactamente lo mismo que la esfera pública de Habermas. En efecto, para el filósofo estadounidense la razón pública se despliega en el razonamiento de los legisladores, del ejecutivo y del poder judicial –especialmente de los ministros que integran la Suprema Corte– incluyendo, además, el razonamiento de los candidatos en elecciones políticas, el de los líderes de los partidos políticos al igual que el de los ciudadanos cuando votan cuestiones fundamentales relacionadas con la constitución o bien asuntos de justicia básica (*cf.* Rawls, 1995: 382). El “criterio general de lo razonable (*overall criterion of the reasonable*)” radica así en el equilibrio reflexivo “amplio y general (*wide and general*)” que se alcanza cuando el ciudadano ha tomado en consideración cuidadosamente las concepciones alternativas de justicia y los argumentos esgrimidos en favor de ellas, de manera que una sociedad bien ordenada será por

ello aquella en la que todo ciudadano ha alcanzado este equilibrio reflexivo amplio y general. Este equilibrio reflexivo es completamente intersubjetivo, lo que significa que cada ciudadano ha tomado en cuenta el razonamiento y los argumentos de todo otro ciudadano. Rawls señala en este sentido que el *test* de validez moral propuesto por Habermas es el del consenso racional en el interior de una situación ideal de discurso en la que todas las condiciones requeridas hayan sido satisfechas por lo que parece muy próximo a la idea del equilibrio reflexivo que él propone, pues, en uno y otro caso, se delinea un punto de consenso entre los ciudadanos como un punto en el infinito que quizá nunca podrá ser alcanzado, aunque sea posible aproximarse a él en el sentido de que nuestras discusiones, ideales, principios y juicios nos parezcan cada vez más razonables y los consideremos mejor fundados de lo que eran anteriormente (*cf.* Rawls, 1995: 384-385). Habermas, por su parte, señala que Rawls parece reservar a la filosofía la posibilidad de desarrollar una idea de una sociedad justa susceptible de consenso y a los ciudadanos el papel de usar esa idea elaborada en último término por los filósofos como una suerte de plataforma desde la cual sea posible juzgar y evaluar las instituciones y políticas realmente existentes. En oposición a ello, Habermas propone que la filosofía asuma una tarea más modesta limitándose a la clarificación del punto de vista moral, a la elucidación del proceso democrático y al análisis de las condiciones del discurso y las negociaciones racionales, procediendo así no en forma *constructiva*, sino *reconstructiva* y dejando a las deliberaciones y argumentaciones de los ciudadanos las respuestas sustanciales que en cada caso sean requeridas y a los filósofos la posibilidad de intervenir en los debates públicos relevantes, aunque no como expertos, sino como ciudadanos (*cf.* Habermas, 1995a: 94). Ello supone una conexión más amplia del proceso democrático y, en general, de la política con una densa red, abierta e inclusiva, de espacios públicos subculturales que se traslapan entre sí y cuyos límites espaciales, temporales, sociales y de contenido son fluidos, formando “un ‘salvaje’ complejo (*einen ‘wilden’ Komplex*)” (Habermas) caracterizado por una “estructura anárquica (*anarchische Struktur*)” (Habermas) que no se puede organizar formalmente y que está expuesta, por un lado, a diversas formas de represión y exclusión por parte de procesos de comunicación sistemáticamente distorsionada, de violencia estructural y de un poder social distribuido en forma desigual, pero que, al mismo tiempo, por otro lado, ofrece la posibilidad de procesos de comunicación y formación de ideas, opiniones e interacción ilimitadas entre los ciudadanos en el interior de los cuales nuevos temas y problemas se perciben de manera más sensible,

se plantean discursos de autocomprensión en forma más amplia y expresiva, se articulan en forma más libre identidades colectivas y procesos de interpretación de necesidades en el horizonte de luchas entre diversas narrativas (*cf.*: Habermas, 1992: 373 y ss., 382) que interrogan, de diversas maneras y en distintos planos, a la violencia y a las relaciones de poder que anidan en las relaciones sociales y formas de vida para someterlas a una mirada crítica que busque ampliar y radicalizar el proyecto democrático que define a la modernidad, conduciendo así, al mismo tiempo, a la propia filosofía a enlazarse en forma insoluble con el análisis de la sociedad para determinar el modo en que en esta última se encuentra ya presente y están actuando los principios de justicia, libertad e igualdad que están realizados y al mismo tiempo aplazados, diferidos y constantemente reactualizados en diversas demandas, luchas y movimientos sociales (*cf.*: Honneth, 2011: 14 y ss.). Ello ha de conducir, desde luego, a descifrar la manera en que esos principios aparecen articulados concretamente en las deliberaciones y argumentaciones, en las acciones y en las movilizaciones de los ciudadanos, en sus luchas políticas y sociales en diversos planos y con distintos ritmos –sea que estén vinculadas a agendas sociales de clase, de género o etnoraciales, dimensiones que aún no se encuentran adecuadamente diferenciadas ni suficientemente especificadas ni por Rawls ni tampoco por Habermas– que son en último análisis las que constituyen la vida democrática de una sociedad y obligan a esta a profundizar, a fortalecer y a arraigar entre la ciudadanía las instituciones y la forma de vida y cultura democráticas (*cf.*: Habermas, 1995a: 94).

Bibliografía

Literatura primaria

Habermas, Jürgen (1962). *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied am Rhein: Luchterhand. Se cita según la nueva edición de 1991: Frankfurt am Main: Suhrkamp.

----- (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Band*

- 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1983). Diskursethik– Notizen zur einem Begründungsprogramm. En: Jürgen Habermas. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, 53-125. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1992). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1995a). Reconciliation Through the Public Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism. En: *Journal of Philosophy*, XCII(3), 109-131. Se cita según la versión alemana: *Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch*. En: Jürgen Habermas: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, 65-94.
- (1995b). “Vernünftig” versus “Wahr” oder die Moral der Weltbilder. En: Jürgen Habermas: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. *Loc cit.*, 95-127.
- Rawls, John (1958): Justice as Fairness. *Philosophical Review*, 67(2), 164-194.
- (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press. Se cita según la edición revisada de 1999.
- (1980). Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980. Rational and Full Autonomy, Representation of Freedom and Equality, and Construction and Objectivity. *Journal of Philosophy*, 77(9), 515-577.
- (1981). The Basic Liberties and Their Priority. The Tanner Lectures. Delivered at The University of Michigan. April 10, 198. En: Sterling M. McMurrin (ed.). *The Tanner Lectures on Human Values, III* (1982), 1-87. Salt Lake City: University of Utah Press; Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press. Se cita según la edición de 2005.
- (1995). Reply to Habermas. *Journal of Philosophy*, XCII(3), 132-180. Se cita según la versión en inglés en: John Rawls: *Political Liberalism. Lecture IX*. New York: Columbia University Press, 2005, 372-434.

Literatura secundaria

- Ackerman, Bruce (1991). *We the People, Vol I: Foundations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Baynes, K. (1992). *The Normative Grounds of Social Criticism. Kant, Rawls, and Habermas*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Brunkhorst, Hauke/Kreide, Regina/Lafont, Christina (Hrsg.) (2009). *Habermas-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler.
- Daniels, Norman (ed.) (1975). *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*. New York: Basic Books. Reissued with new Preface, 1989.
- Finlayson, James Gordon (ed.) (2019). *The Habermas-Rawls Debate*. New York: Columbia University Press.
- Forrester, Katrina (2019). *In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Forst, Rainer (1999). Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls' Politischer Liberalismus und Habermas' Diskurstheorie in der Diskussion. En: H. Brunkhorst y P. Niesen (eds.). *Das Recht der Republik. Festschrift für Ingeborg Maus*, 105-168. Frankfurt/Main: Suhrkamp. Reimpreso en: Rainer Forst: *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, 127-187.
- Freeman, Samuel (ed.) (2003). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- (2007). *Rawls*. London: Routledge.
- Honneth, Axel (2011). *Das Recht der Freiheit - Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel (2013). *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.
- Kukathas, Chandran (ed.) (2003). *John Rawls: Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, 4 vols., London: Routledge.
- Locke, John (1988 [1690]). *Two Treatises of Government*, editado por Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mandle, Jon y Reidy, David A. (eds.) (2013). *A Companion to Rawls*. Chichester: John Wiley & Sons.
- (2014). *The Cambridge Rawls Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mead, George Herbert (1967 [1934]). *Mind, Self, and Society*, editado por C. W. Morris. Chicago: University of Chicago Press.
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- O'Neill, Onora (1989). *Constructions of Reason*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

- Pogge, Thomas (1989). *Realizing Rawls*. Ithaca, NJ: Cornell University Press.
- Reath, A., Herman, B. y Korsgaard, C. (eds.) (1997). *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scanlon, Thomas M. (1998). *What we owe to each other*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Strawson, Peter (1974). Social Morality and Individual Ideal. En: Peter F. Strawson: *Freedom and Resentment and Other Essays*, 26-44. London-New York: Routledge.
- Young, Iris Marion (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Young, Shaun P. (ed.) (2016). *Reflections on Rawls: An Assessment of His Legacy*. London: Routledge.

II

Ética, política y derecho

El *ethos* igualitario rawlsiano

Luis Muñoz Oliveira

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM
munozoliveira@gmail.com

Introducción

Si no me equivoco, es a partir de ciertas críticas que hace G. A. Cohen a *Teoría de la justicia* de John Rawls que toma fuerza la idea de añadirle a “Justicia como equidad” un *ethos*¹ que haga posible la sociedad justa que propone el propio Rawls. Lo anterior supone que la propuesta rawlsiana, tal como estaba en *Teoría de la justicia*, no bastaba para que los individuos desarrollaran un *ethos* que los condujera a actuar en su vida no pública, de forma que la justicia fuera posible más allá de la estructura base de la sociedad. Más adelante revisamos una propuesta de Moisés Vaca que sugiere que la razonabilidad y la falta del deber natural de respeto mutuo (que sí estaba planteado en *Teoría de la justicia*)

¹ La noción de *ethos* no es especializada, hablamos de un conjunto de actitudes e ideas morales que influyen/motivan las decisiones de las personas pertenecientes a un grupo/sociedad.

no alcanza para que los ciudadanos de una sociedad bien ordenada a partir de los principios de justicia desarrollen un *ethos* igualitario. Estas críticas² servirán como disparadores para destacar la importancia de la igualdad moral en la teoría de Rawls y cómo, pese a los cambios entre *Teoría de la justicia* y los libros posteriores, dicha idea continúa siendo piedra de toque de “Justicia como equidad”.

En *Teoría de la justicia*, Rawls utiliza la palabra *ethos* dos veces, una de tales ocasiones parece relevante para lo que discutiremos en este capítulo. Escribe Rawls:

La máxima medieval de que lo que a todos toca a todos concierne ha de ser considerada seriamente como un fin público. La libertad política así entendida no ha de ser proyectada para satisfacer el deseo individual de autodominio, ni mucho menos para satisfacer la búsqueda de poder. Tomar parte en la vida política no hace al individuo dueño de sí mismo, sino que le da la misma oportunidad que a los demás para establecer cómo han de ser estructuradas las condiciones sociales básicas. Tampoco responde a la ambición de mandar a otros, ya que se exige a todos que moderen sus demandas mediante lo que todos consideran justo. La voluntad general de consultar y tener en cuenta los intereses y creencias de los demás echa las bases para una amistad cívica y perfila el *ethos* de la cultura política (Rawls, 2006: 220-221).

Como vemos, Rawls sí considera la idea de un *ethos* de la cultura política, que tiene como pilar central la disposición de los individuos de consultar y tener en cuenta los intereses y creencias de los demás. Así pues, las críticas al respecto no pueden sostener que la formulación de Rawls carece de un *ethos* básico, sino, más bien, que aquel que acompaña el sentido de justicia no alcanza para que la sociedad sea justa como pretende Rawls. Por ello proponen complementar la concepción rawlsiana con un *ethos* más robusto, por así decir.

² Es cierto que estas críticas se refieren a etapas distintas del pensamiento de Rawls. Cabe señalar dos cosas: 1) que aquí intento darles respuesta con los argumentos disponibles en cada etapa; 2) que si acudo a una crítica anterior a *El liberalismo político* y una posterior se debe a la necesidad de mostrar la persistencia, en toda la obra de Rawls, de una idea de igualdad moral que es representada por el primer principio de justicia. Agradezco los comentarios de una de las personas dictaminadoras de este texto que señalaron de manera enfática que hiciera esta distinción.

1. Las críticas de Cohen y Vaca

En esta sección revisaremos dos críticas, la primera (Cohen) pone en duda la posibilidad de que se lleve a cabo lo estipulado por el principio de la diferencia rawlsiano sin un *ethos* igualitario que limite los actos de libertad productiva con miras a beneficiar a los que están peor. La segunda crítica (Vaca) pone en tela de juicio la posibilidad de que la razonabilidad baste para que los ciudadanos se conduzcan, en lo privado, de forma que no socaven la posibilidad de los demás de tener respeto propio. Podríamos pensar que la primera crítica se circunscribe a los postulados de la *Teoría de la justicia* (pese a que los dos principios de justicia permanecen intocados a lo largo de la obra de Rawls). La segunda crítica se dirige sobre todo a la nueva formulación que ofrece Rawls de su teoría, tanto en *El Liberalismo político* como en la *Reformulación*, donde Rawls entiende que no es posible sostener el deber natural de respeto mutuo, sin violar lo que él mismo llama “neutralidad de propósitos”. Estas críticas serán la base que nos permitirá revisar, más adelante, un elemento central de este capítulo: por qué sostengo que resulta innecesario proponer un *ethos* complementario para “Justicia como equidad”, incluso cuando Rawls deja de postular el “deber natural de respeto mutuo”.

1.1. La crítica de G. A. Cohen; ni verosimilitud psicológica ni respeto mutuo

En *The division of moral labour*, Samuel Scheffler (2005) señala que el énfasis de Rawls en que la estructura básica sea el primer sujeto de la justicia ha sido muy criticado, entre otros, destacadamente por G.A. Cohen. Una de sus críticas, nos recuerda Scheffler, es que Rawls, al restringir la aplicación de los principios de justicia a la estructura básica de la sociedad, parece tolerar todos los actos de libertad productiva que lleven a cabo los individuos, siempre que estos no violen las reglas que ordenan la estructura básica. Este tipo de comportamiento, que solo mira los intereses propios, conduciría, piensa Cohen, a comprometer la posibilidad de la sociedad justa como la plantea Rawls.

Según Cohen (1991) el principio de la diferencia rawlsiano establece que las desigualdades son justas sí y solo sí son necesarias para mejorar la posición de los que se hallan peor. Luego, debería descartar cualquier desigualdad que

no redundara en el beneficio de quienes están peor. En este sentido, antes de tomar decisiones productivas personales, los ciudadanos deberían preocuparse de cómo estas afectarían las condiciones económicas de los demás. Para que esto sea posible, piensa Cohen, los ciudadanos de la sociedad justa rawlsiana deberían hallar motivación en un *ethos* igualitario que los llevara a evitar decisiones laborales y salariales cuyas consecuencias no beneficiarían a los que se hallan peor. Sin embargo, afirma Cohen, el sentido de justicia que desarrollan los ciudadanos en la sociedad justa de Rawls no alcanza ni siquiera para que se realicen ciertas características fundamentales de dicha sociedad: verosimilitud psicológica (íntimamente ligada con la estabilidad, que tanto preocupa a Rawls) y respeto mutuo.³

Michael Titelbaum (2008)⁴ describe de la siguiente manera la crítica de Cohen con respecto a la verosimilitud psicológica: para Cohen, en una sociedad como la rawlsiana (según él la entiende), parecería que los individuos son capaces de apoyar los dos principios de justicia en sus vidas públicas (como jueces, diputados, ciudadanos que se dan razones sobre lo público) a la vez que no tienen reservas en ejercer la llamada libertad productiva. Y lo hacen al extremo de actuar como maximizadores autointeresados sin detenerse a revisar la manera en que sus actos afectarían a quienes están peor, como exige (de acuerdo con Cohen) el principio de la diferencia. Sin embargo, no es fácil ver cómo las actitudes que llevan a los individuos a apoyar los principios de justicia que estructuran la base de la sociedad sean compatibles con cualquier comportamiento en sus vidas no públicas. Entonces, sigue el argumento, para que nos resulte psicológicamente verosímil la conducta pública de los ciudadanos, a partir del sentido de justicia, debemos pensar que dicho comportamiento es resultado de un conjunto de actitudes que, a su vez, generarían un *ethos* encargado de regir el comportamiento no público. Lo anterior limitaría las conductas aceptables en dicha esfera. Imaginémos a un tipo absolutamente apegado a la conducta que dicta el sentido de justicia en lo público, pero que en la esfera no pública enarbola que todos los demás son, por decir algo, menos que él: quien lo hiciera así sostendría

³ Cohen también habla de la imposibilidad de que nazca la fraternidad entre ciudadanos. Me parece que dicho señalamiento puede contestarse con argumentos similares a los que desarrollo en favor de la posibilidad del respeto mutuo, así que, por concisión, omití dicho tema.

⁴ En parte seguimos su revisión del argumento de Cohen.

los principios de justicia como un mero *modus vivendi*. Y claro, esta no es la forma en la que Rawls imagina el apoyo de las personas a la estructura básica que organiza la cooperación. Si el apoyo fuera un mero *modus vivendi* la estabilidad estaría en jaque. Así pues, establece la crítica, los ciudadanos de la sociedad justa solo podrían apoyar dicha sociedad de forma consistente a lo largo del tiempo si desarrollaran cierto *ethos* igualitario.

La otra característica fundamental de la sociedad justa rawlsiana que a Cohen le parece irrealizable sin un *ethos* igualitario es la posibilidad de que los ciudadanos se respeten mutuamente. Rawls sostiene que una concepción de la justicia deseable debe expresar públicamente el respeto de unos por otros, lo que, a la postre, asegura el sentido del propio valor de cada uno. Según escribe Titelbaum (2008: 299), Rawls afirma que sería racional para las partes, en la posición original, buscar asegurar el respeto mutuo de todos los ciudadanos. Además, el hecho de que los principios de justicia generasen respeto mutuo, haría que los ciudadanos les dieran su apoyo como fundamento de la estructura básica, lo que, a su vez, generaría estabilidad. Titelbaum cita a Rawls para mostrar su punto:

[...] los dos principios son equivalentes al considerar la distribución de capacidades naturales, en algunos aspectos, como una ventaja colectiva, haciendo que los más afortunados sólo se beneficien ayudando a los menos favorecidos [...] al disponer las desigualdades para beneficio recíproco y al abstenerse de la explotación de las contingencias de la naturaleza y de las circunstancias sociales dentro de un marco de libertades iguales, las personas expresan su mutuo respeto en la constitución misma de la sociedad. De este modo aseguran el respeto a sí mismas tal y como es racional hacerlo (Rawls, 2006: 172).

Titelbaum nos dice que para Cohen, justo lo dicho en la cita anterior, muestra que sin un *ethos* igualitario el principio de la diferencia no lograría generar autorrespeto: imaginemos que uno de los miembros peor situados de la sociedad ve a otro ciudadano exigiendo incentivos económicos para llevar a cabo trabajo que beneficiará a otros, cuando, por decir algo, un individuo talentoso podría convertirse en médico y luchar contra la enfermedad por un salario mucho más bajo del que los incentivos rawlsianos le permiten exigir. Para Cohen, dicha persona explota su talento y ventajas sociales contingentes para beneficio propio, a diferencia de lo que dice Rawls en la cita anterior, lo que sería una

falta de respeto para las demás personas. Así, pues, piensa Cohen, el respeto mutuo solo sería posible en una sociedad donde las personas, gracias a un *ethos* igualitario, evitaran la libertad productiva. Ya volveré a esto más adelante para intentar mostrar cómo la teoría rawlsiana sorteada adecuadamente estas críticas. Antes quiero referirme a un asunto que involucra ya no a un *ethos* complementario a la teoría rawlsiana sino a la posibilidad de que el respeto mutuo florezca.

1.2. La crítica de Vaca; el deber de respeto mutuo

Moisés Vaca (2021) afirma que no hay nada más importante para la teoría de Rawls que la distribución de las bases sociales del respeto propio. Lo anterior, gracias al papel que juega dicho respeto en la estabilidad de la sociedad justa, y dentro de la consideración individual de la propia vida. Rawls lo pone así en *Teoría de la justicia*:

[...] el respeto propio es un bien primario. Sin él, nada puede parecer digno de realizarse o, si algunas cosas tienen valor para nosotros, carecemos de la voluntad de esforzarnos por conseguirlas. Todo deseo y toda actividad se tornan vacíos y vanos, y nos hundimos en la apatía y en el cinismo. Por consiguiente, los individuos en la situación original desearían evitar, casi a cualquier precio, las condiciones sociales que socavan el respeto propio. El hecho de que la justicia como imparcialidad preste más apoyo a la autoestimación que a otros principios es una buena razón para que la adopten (Rawls, 2006: 399).

Vaca nos aclara que en su obra posterior, Rawls reconoce que el respeto propio no puede ser un bien primario a distribuir.⁵ Así, más vale establecer como bien primario las bases sociales del respeto propio, esas sí que pueden distribuirse sin afectar la libertad de nadie, al contrario. Pero fuera de ese ajuste, la cita anterior deja claro el papel que juega en la propia vida la autoestima: uno tan importante que “los individuos en la situación original desearían evitar,

⁵ No puede serlo por cuestiones que hoy nos resultan evidentes: dadas las condiciones para X, nada garantiza que un sujeto quiera realizar X ni le corresponde al Estado obligar al sujeto a realizar X.

casi a cualquier precio, las condiciones sociales que socavan el respeto propio” (Rawls, 2006: 399).

Más adelante, Vaca se detiene a definir la idea rawlsiana de respeto mutuo según se define en *Teoría de la justicia*. Para ello, acude al deber natural del respeto mutuo que defiende Rawls: “Este es el deber de mostrar a una persona el respeto que se le debe en cuanto ser moral, esto es, como un ser con un sentido de la justicia y una concepción del bien” (Rawls, 2006: 309). Piensa Vaca que podemos descomponer el deber del respeto mutuo en dos actitudes centrales las cuales se fundamentan en “el valor de la igualdad”. La primera actitud podría englobarse bajo la idea de razonabilidad, desde su sentido técnico y la segunda actitud es el respeto a la igualdad moral del otro en el ámbito no público.

Un ciudadano razonable, nos recuerda Vaca, tiene las virtudes de la tolerancia y la imparcialidad, cumple con el deber de civilidad, está dispuesto a argumentar de manera sincera en los espacios políticos y a aceptar que su doctrina comprensiva no debe imponerse a otros por medio del Estado y, finalmente, que deben entender la sociedad como un sistema de cooperación equitativa entre personas que, además, han de verse a sí mismas y a las demás como libres e iguales.

Pero, piensa Vaca que la idea de respeto mutuo que necesita una sociedad justa *a la* Rawls no se agota en la razonabilidad,

La noción de respeto mutuo adecuada para una democracia liberal no puede agotarse en la razonabilidad. Esto queda claro cuando pensamos en las interacciones ciudadanas fuera de los contextos institucionales o políticos: las calles, los barrios, el transporte público, los estadios deportivos, los parques, etc. Este otro contexto de interacción personal, en el cual los ciudadanos y sus oficiales no están actuando en la esfera política de la sociedad, es el lugar donde pueden desarrollar su doctrina comprensiva y su modo de vida de manera libre (Vaca, 2021: 15).

Vaca nos explica lo anterior mediante un ejemplo: supongamos que todos los días una persona transexual viaja en transporte público y cada vez que toma asiento, aquel que ocupa el contiguo se levanta porque no quiere ir a su lado. Imagine-mos que esas muestras de desprecio se repiten cuando esta persona camina por la calle. Son actitudes que, dice Vaca, sin violar derechos, generan: o bien falta de respeto propio o, al menos, una carga extra para mantenerlo. Sin ninguna duda, además, este tipo de trato irrespetuoso, “atenta contra el valor de la igualdad: afecta

por igual el estatus de igualdad como tal de esa persona, y también puede tener un efecto adverso en sus oportunidades en la sociedad, con lo que también se afectaría la igualdad equitativa de oportunidades” (Vaca, 2021: 16). Así pues, parece que la razonabilidad de los ciudadanos no alcanza para que se comporten de manera respetuosa (respeten la igualdad moral del otro) en la vida que llevan a cabo fuera del ámbito público. Y es por ello que Vaca defiende un *ethos* igualitario que guíe las interacciones de las personas en los dominios no públicos. Y nos dice que, si bien toda la discusión sobre un *ethos* que motive a los ciudadanos comenzó con la crítica que hizo Cohen a los incentivos rawlsianos, debate que continuó con Titelbaum y otros, él se aleja de ese debate y lo lleva más allá del debate sobre el principio a la diferencia y los incentivos. En realidad, piensa Vaca, el papel de dicho *ethos* es precisamente el de “lograr que los ciudadanos se respeten mutuamente en el dominio de interacción personal” (Vaca, 2021: 25) a través de un deber así formulado: “En el dominio político, compórtate razonablemente. En el dominio personal, compórtate como si ningún ciudadano fuera moralmente inferior a ti o tu subordinado y tolera por ello su distinto modo de vida” (Vaca, 2021: 26). Suma Vaca que dicho deber es parte de un *ethos* igualitario cuyo fomento, sumado a la distribución igual de derechos, libertades (primer principio de justicia) y oportunidades (parte del segundo principio de justicia) son las bases del respeto propio, tan importante para Rawls, y para las personas, como antes veíamos. El *ethos* complementario que sugiere Vaca parece que intenta subsanar la ausencia del “deber natural de respeto mutuo” que Rawls deja de postular, como veremos.

2. El *ethos* rawlsiano

Ya dijimos que Rawls no habla explícitamente de la existencia de un *ethos* que motive a los ciudadanos a actuar de tal manera que se mantenga estable la sociedad justa. Sin embargo, intentaré defender que tal *ethos* está presente en su teoría (o eso asume Rawls) y resulta fundamental para la estabilidad. Para comenzar nuestro análisis, revisemos el siguiente párrafo de *El liberalismo político*:

Dados ciertos supuestos que determinan una psicología humana razonable y las condiciones normales de la vida humana, quienes crecen bajo instituciones

básicas justas desarrollan un sentido de justicia y una fidelidad razonada a esas instituciones, suficientes ambos para hacerlas estables. Dicho de otro modo: el sentido de justicia de los ciudadanos, dados sus rasgos de carácter y el sesgo de sus intereses –formados en una vida albergada por una estructura básica justa–, es lo suficientemente fuerte como para resistir las tendencias normales a la injusticia. Los ciudadanos actúan voluntariamente de modo que se procuran justicia unos a otros en el transcurso del tiempo. La estabilidad está garantizada por una motivación adecuada suficiente, una motivación adquirida en el contexto de instituciones justas (Rawls, 2004: 174).

A lo largo de lo que resta de este capítulo veremos el papel del sentido de justicia, la igualdad moral, la razonabilidad, el equilibrio reflexivo, el consenso entrecruzado y su relación con el respeto mutuo y la posibilidad de la justicia.

2.1. La base de la igualdad

Revisemos primero, porque es base del argumento rawlsiano, el principio de igualdad moral que, como sabemos, se deriva de dos capacidades naturales de las personas, entre las cuales se encuentra la de desarrollar un sentido de justicia. En la base de la teoría rawlsiana se encuentra la idea básica de igualdad⁶ que Rawls define hacia el final de *Teoría de la justicia*. Ahí, en un subapartado sobre “la base de la igualdad”, revisa cuáles son las características de los seres humanos que hacen que deban ser tratados de acuerdo con los principios de justicia, asunto que no parece corresponder a los animales no humanos. Ahí sostiene que, para entender el asunto, debemos comenzar por distinguir los distintos niveles en los que aplicamos el concepto de “igualdad”: primero lo usamos con respecto a la administración de instituciones como sistemas de reglas públicos. En este sentido, implica la aplicación imparcial y la interpretación consistente de las reglas de acuerdo con preceptos del tipo: “trata casos similares de manera similar”. En este nivel, la igualdad es un elemento poco controvertido.

En segundo lugar, lo aplicamos a la estructura sustantiva de las instituciones, asunto bastante más complicado que el anterior. En este caso, los principios de justicia son los que especifican el significado de “igualdad”.

⁶ Cabe hacer notar que si bien Rawls reformula su teoría, la igualdad moral que queda expresada en los principios de justicia, no se modifica.

Tales principios requieren que los derechos básicos iguales se asignen a todas las personas. Lo anterior merece una explicación y da paso al tercer nivel en el que aplicamos el concepto de “igualdad”, que es cuando intentamos explicar qué tipo de seres merecen las garantías de la justicia.

Así pues, en el tercer nivel, “igualdad” se aplica a las personas morales, que son las que tienen derecho a igual justicia. Según Rawls, las personas morales tienen dos características: a) son capaces de tener una concepción del propio bien (y se asume que tienen una); son capaces de tener un sentido de justicia, es decir, un deseo efectivo de actuar a partir de los principios de la justicia.⁷ Entonces, dice Rawls, le debemos un trato de igual justicia a quienes tienen la capacidad de actuar a partir del acuerdo público tomado en la situación inicial. Cabe resaltar que la personalidad moral se define como potencialidad que se realiza si todo continúa como corresponde. Tal potencialidad es la que pone en juego las demandas de la justicia.

Señala Rawls que la capacidad de personalidad moral como condición suficiente para ser merecedor de justicia igual no es restrictiva. Es decir, si algún humano fuera incapaz de cumplir el requisito, ya sea por las condiciones de su nacimiento o por accidente, esto debe ser considerado como un defecto o una privación. No hay raza o grupo de humanos que carezca del atributo señalado. Si bien habrá personas con más o menos capacidad para tener un sentido de justicia, este hecho, indica Rawls, no es razón para que quienes tienen menos capacidad obtengan menos protección de la justicia. Una vez que cierto mínimo es alcanzado, las personas tienen derecho a la misma libertad que las demás. Las ventajas que reciben las personas habrán de establecerse conforme al principio de diferencia. Lo cierto es que una vez que una persona satisface el mínimo necesario para tener personalidad moral, debe poseer todas las garantías de la justicia. Las demandas de todos han de dirimirse mediante los principios de justicia. Aquellos que pueden dar justicia la merecen. Además, al darla a quien puede hacer lo propio, realizamos el principio de reciprocidad.

A partir de todo lo anterior, Rawls sostiene que es posible reconciliar completamente dos concepciones de igualdad: por un lado la igualdad relacionada con la distribución de ciertos bienes, algunos que sin duda darán estatus o

⁷ Estas capacidades generan el interés de orden superior de que se proteja su posibilidad de ejercerse.

prestigio a quienes los obtengan, y la igualdad relacionada con el respeto que le debemos a las personas sin importar su posición social. La igualdad del primer tipo se define por el segundo principio de justicia que, como sabemos, regula la estructura de las organizaciones y el ingreso, de manera que la cooperación sea eficiente y justa. Sin embargo, y esto es central, el segundo tipo de igualdad, dice Rawls, queda representada por el primer principio de justicia, y por aquellos deberes naturales como el de respeto mutuo, que se le debe a los humanos como personas morales. La prioridad del primer principio sobre el segundo nos permite evitar equilibrar estas concepciones de igualdad de manera *ad hoc*. La aplicación consistente del principio de igualdad de oportunidades requiere que veamos a las personas independientemente de las influencias de su posición social.

¿Qué quiere decir que la igualdad relacionada con el respeto que le debemos a las personas se define o queda representada por el primer principio de justicia? Dworkin (1977) lo explica de la siguiente manera: si bien podemos sostener que los individuos tienen el derecho al respeto y consideración igual en el diseño de la administración y las instituciones políticas que los gobiernan, Rawls no usa la posición original para argumentar a favor de este derecho; no de la misma manera que argumenta a favor de las libertades básicas que protege el primer principio, por ejemplo. Y si bien escribe, como acabamos de ver, que la igualdad de respeto se define mediante el primer principio de justicia, lo cierto, afirma Dworkin, es que Rawls no pretende sostener que en la posición original las partes acuerdan ser respetadas de manera igual, con tal de poder gozar de derechos más básicos. Y es que el derecho al respeto igual no es producto del contrato sino, más bien, una condición para ser admitido en la posición original. Es un derecho que le debemos a los seres humanos como personas morales (cualquier persona capaz de dar justicia). Así pues, afirma Dworkin, “Justicia como equidad” descansa sobre la asunción del derecho natural de todas las personas morales de igual consideración y respeto. “Natural”, por supuesto, entendido como anterior al acuerdo.

En el capítulo VI de *Teoría de la justicia*, Rawls habla de los principios de deber y de obligación que se aplican a los individuos. Entre ellos el deber de mutuo respeto:

La razón por la que ha de reconocerse este deber es que si bien las partes en la posición original no tienen interés en los intereses de los demás, saben que en

la sociedad necesitan asegurarse la estimación de sus miembros. Su autorrespeto y la confianza en el valor de su propio sistema de fines no pueden soportar la indiferencia, ni mucho menos el desprecio de los demás. Todos se benefician al vivir en una sociedad donde se estima el deber de mutuo respeto. El costo para el propio interés es menor, en comparación con la defensa del sentido de la propia valía (Rawls, 2006: 309-310).

Podría parecer que Rawls sostiene que tal deber de respeto mutuo se acuerda en la posición original, pero los deberes naturales son distintos a las obligaciones. Faviola Rivera Castro (2015: 548-550) nos explica que son “naturales” en el sentido de que se le deben a las personas “antes” del acuerdo en el que se basan las instituciones. Además, su contenido no se define por las reglas de las instituciones ni de las prácticas sociales. Las obligaciones, en cambio, se basan en los principios de justicia. Se podría pensar, continúa Rivera, que la base contractualista de estos principios de deber natural son incompatibles con la idea de que se aplican a los individuos sin que, digamos, den su consentimiento (como supone una teoría del contrato). Si bien los principios son producto de un acuerdo hipotético en la posición original, esto es independiente de las condiciones que los hacen obligatorios: el contenido de los propios principios. Por lo que hemos dicho hasta ahora, el contenido del deber de respeto mutuo se sustenta en el principio de igualdad básica: nos debemos respeto mutuo porque reconocemos que los demás son iguales a nosotros como personas morales.

Según describe Rawls, quien actúa a partir de este deber de mostrar a una persona el respeto que se le debe en cuanto ser moral (que tiene un sentido de la justicia y una concepción del bien), intenta contemplar la situación de los demás desde su concepción del bien; explica la razón de su acciones cuando afectan los intereses de los demás (aquí está la razonabilidad). El respeto también se demuestra aceptando hacer pequeños favores y actos de cortesía como “expresión apropiada de nuestra conciencia de los sentimientos y aspiraciones de los demás” (Rawls, 2006: 310).

La igualdad moral no se acuerda, se reconoce y, según el Rawls de *Teoría de la justicia*, genera el deber natural de respeto mutuo. El problema es que este deber bien podría parecer una idea de vida buena y, en ese sentido, depender de una doctrina comprensiva. Melissa Yates (2012) dice que Rawls tiene buenas razones para evitar el uso del concepto comprensivo: “respeto a las personas” en *El liberalismo político*. Esto porque no es una noción política de respeto que pudiera ser aceptada por todas las personas razonables. Es posible, dice, que ese tipo de

respeto deba ser parte del bagaje cultural al momento de discutir asuntos polémicos no públicos. Sin embargo, en el dominio de lo político, usarlo para defender tal tipo de respeto mutuo sería equivalente a tomar partido por una doctrina comprensiva sobre deberes naturales. Lo anterior violaría la que Rawls llama “neutralidad de propósitos” que defiende el liberalismo político. El propio Rawls nos recuerda, una y otra vez, que “Justicia como equidad” no es una doctrina moral que se aplica a todos los sujetos y que cubre todos los valores. Su único objeto es la estructura básica de la sociedad. Los ciudadanos pueden, perfectamente, apoyar los principios de la justicia que ordenan la sociedad y tener valores derivados de sus doctrinas comprensivas que no sean los de la concepción política de la justicia. En ese sentido, Rawls señala claramente que la concepción política puede entenderse como parte de una doctrina comprensiva, pero no necesariamente como consecuencia o derivación de los valores no políticos profesados por ella.

Decía que según *Teoría de la justicia*, la igualdad moral queda expresada en el primer principio de justicia y en el “deber natural de respeto mutuo”. ¿Será que ante el abandono del postulado de dicho deber natural la teoría rawlsiana queda necesitada de un *ethos* igualitario como propone Moisés Vaca? Sostengo que no. En los siguientes apartados pondremos atención a algunas ideas centrales de la teoría rawlsiana: el sentido de justicia, la razonabilidad, el consenso entrecruzado y el equilibrio reflexivo. Habré de sumarlas a una idea establecida en esta sección y que es tan importante en *Teoría de la justicia* como en *El liberalismo político* o en *La Reformulación*: los principios de justicia representan una idea de igualdad: la igualdad relacionada con la distribución de ciertos bienes queda representada por el segundo principio, mientras que la igualdad relacionada con el respeto que le debemos a las personas, sin importar su posición social, queda representada por el primer principio de justicia. Así, aceptar los principios de justicia es aceptar la representación de la igualdad moral y esto, insisto, tiene claras consecuencias sobre el respeto mutuo.

2.2. El sentido de justicia y el equilibrio reflexivo

Vimos que las personas tienen dos capacidades morales: desarrollar un sentido de justicia y una concepción del bien. En *Reformulación* (2002), dice Rawls sobre la primera:

Para explicar la idea del equilibrio reflexivo partimos del pensamiento (incluido en la idea de las personas libres e iguales) de que los ciudadanos tienen una capacidad de ejercer la razón (tanto teórica como práctica) así como un sentido de la justicia. En las circunstancias normales de la vida humana, estas facultades se desarrollan gradualmente y, a partir de la edad de la razón, se ejercen en muchos tipos de juicios sobre la justicia de todo tipo de objetos, desde la estructura básica de la sociedad hasta las acciones particulares y el carácter de la gente en la vida cotidiana. El sentido de la justicia (que es una forma de la sensibilidad moral) supone el uso de una facultad intelectual, ya que ejercerlo al emitir un juicio reclama la presencia de las facultades de la razón, la imaginación y el juicio (Rawls, 2002: 55).

Notemos que si bien el objeto de “Justicia como equidad” es la estructura básica de la sociedad, el uso del sentido de justicia no se limita a ella. En el *Liberalismo político*, Rawls nos recuerda que una sociedad bien ordenada contará con una amplia diversidad de doctrinas comprensivas razonables. Por ello, y a diferencia de lo que sostuvo en *Teoría de la justicia*, afirma que no hay un argumento general, aplicable a todas las doctrinas comprensivas, que muestre cómo el sentido de la justicia se relacionará con los valores no políticos. Así pues, nos dice Jon Mandle (2015), cada quien, desde su doctrina, afirmará el sentido de la justicia en sus propios términos. Cuando hay un consenso entrecruzado sobre los principios de la justicia, el sentido de la justicia compartido alrededor del mismo, por lo general, tendrá más peso que los intereses y los valores que compitan con él. Sin embargo, dice Mandle, cuando emergen casos difíciles, dependerán del individuo decidir cómo ordenar el deber natural de justicia y las distintas obligaciones adquiridas en una sociedad bien ordenada, con los compromisos morales derivados de su doctrina comprensiva.

Vale la pena señalar, como hace Mandle, que no solo los individuos en una sociedad bien ordenada tienen un sentido de la justicia, es una capacidad que suele desarrollarse a lo largo de la vida⁸ y no solamente en una sociedad bien ordenada. Dice Rawls: “podemos en principio pensar en la teoría moral (y subrayo la naturaleza provisional de este punto de vista) como el intento de describir nuestra capacidad moral; o, en el caso presente, podemos creer que una teoría de la justicia describe nuestro sentido de la justicia” (Rawls, 2006: 55). Así, para construir nuestra teoría, dice Mandle siguiendo a Rawls,

⁸ Rawls detalla en el capítulo VIII de *Teoría de la justicia* el desarrollo del sentido de la justicia.

nos basamos en juicios ponderados y preceptos del sentido común. Ahora claro, estos juicios y preceptos pueden estar equivocados y entrar en conflicto con los principios de la justicia. Al explicar la idea de juicio ponderado en equilibrio reflexivo, John Rawls nos dice que al hacerlo sigue el punto de vista que expresó en “Outline of a Procedure for Ethics” (Rawls, 1951).

Una vez que hemos hecho juicios sobre la justicia política, escogemos aquellos que consideramos razonados. Un juicio razonado es aquel que se lleva a cabo bajo condiciones favorables para utilizar nuestras facultades morales: condiciones donde tenemos la capacidad, la oportunidad y el deseo de hacer juicios fundamentados. Algunos de estos juicios nos parece que están bien ponderados y nos hacen sentir que difícilmente los abandonaremos.

Nuestros juicios razonados generalmente difieren de los de otras personas, y también puede suceder que nuestros propios juicios se hallen en conflicto entre ellos mismos. Así, las implicaciones sobre juicios que hacemos acerca de un asunto pueden ser inconsistentes o incongruentes con aquellos que hacemos sobre otro caso. ¿Cómo hacemos para que nuestros juicios sobre justicia política sean más consistentes entre sí y con los de los demás, sin que imponamos sobre nosotros una autoridad política externa?

Dice Rawls que debemos aproximarnos al asunto de la siguiente manera: notamos que hacemos juicios razonados a todos los niveles de generalidad: desde juicios particulares sobre las acciones de individuos, pasando por juicios sobre la justicia o injusticia de ciertas instituciones y políticas sociales hasta llegar a convicciones altamente generales. Entre estas convicciones se hallan las restricciones que imponemos a las razones que favorecerán principios de justicia para la estructura básica. Si bien es de esperar que nuestros juicios tengan cierto nivel de razonabilidad intrínseca para nosotros, también es previsible que, dado que muchas veces entran en conflicto con otros juicios, ya nuestros o de otros, tarde o temprano debamos revisarlos, suspenderlos, retirarlos, si nuestra meta es el acuerdo razonable sobre asuntos de justicia. Así, si el sujeto S valora V, que es inconsistente con los principios de la justicia y el principio de igualdad moral que los sostiene, cuando quiere alcanzar un acuerdo sobre la justicia, dejará en suspenso V. Más adelante, al constatar la justicia del orden social que se deriva de la concepción política de la justicia, los principios de la propia concepción tenderán a derrotar, en la evaluación del propio S, el valor V suspendido. Ya veremos esto.

Maria Xosé Agra escribe lo siguiente que abona a la explicación del proceso que antes refiero:

Rawls se propone determinar unos principios que se ajusten o correspondan con las convicciones y juicios ponderados en equilibrio reflexivo. Este procedimiento, indica, no es “conservador”, no limita la investigación a lo que la gente mantiene. De lo que se trata es de ver cómo la gente ajustaría sus convicciones en un esquema coherente. El objetivo es sistematizar tales convicciones reformulándolas o revisándolas. Dichas convicciones o juicios ponderados tienen distintos grados y niveles de generalidad, desde los relativos a acciones e instituciones particulares hasta principios y condiciones formales y abstractas sobre las concepciones morales. Así pues, aunque se tomen como punto de partida ciertos juicios, estos son provisionales y no hay, por tanto, puntos fijos que sean inmunes a la revisión. Sea dicho juicio del nivel que sea (Agra, 1984: 108).

Es necesario en este momento analizar el consenso entrecruzado, para ver cómo los elementos hasta ahora descritos juegan un papel importante para la estabilidad.

2.3. *El consenso entrecruzado*⁹

Como hemos dicho, Rawls quiere encontrar una concepción política que organice la estructura básica de la sociedad de manera justa, y quiere que sea estable y posible. El consenso entrecruzado tiene un papel destacado en ello: “tal consenso consiste en que todas las doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables probablemente persistirán a lo largo de generaciones y atraerán un cuerpo respetable de adhesiones a un régimen constitucional más o menos justo, un régimen cuyo criterio de justicia es la concepción política misma” (Rawls, 2004: 45).

Cuando los ciudadanos con distintas doctrinas comprensivas razonables aceptan que la concepción política que organiza la estructura básica es justa (la más justa a la mano), decimos que alcanzan un consenso entrecruzado entre ellos. Su aceptación no es un mero *modus vivendi*, esto es, un acuerdo que se mantiene mientras sea evidente que ninguna parte obtiene alguna ventaja al

⁹ Una versión similar de este subapartado fue parte de *La razonabilidad, virtud de la democracia* (Muñoz, 2011).

romperlo, pero que se desintegra cuando una de las partes lo rompe en beneficio propio. En este sentido decimos que el consenso entrecruzado no depende del balance de fuerzas del momento. A diferencia de un *modus vivendi*, quienes apoyan una concepción de la justicia en consenso entrecruzado no le retirarían su apoyo al ver, por ejemplo, que su peso político relativo aumenta.

No de otro modo, un consenso entrecruzado no es únicamente un acuerdo, por ejemplo, para aceptar ciertas autoridades o disposiciones institucionales según la conveniencia de intereses egoístas, ya individuales o de grupo. Todo aquel que afirma la concepción política de la justicia parte desde el punto de vista de su doctrina comprensiva y desde ahí encuentra razones para apoyar la noción de justicia que es foco del consenso entrecruzado. Así, afirma la concepción porque, desde su postura, esta es razonable o verdadera gracias a que, como dijimos antes, después de sopesar la concepción de la justicia y los valores y principios que supone, logra un equilibrio reflexivo con la propia doctrina comprensiva. En ese sentido, dice Rawls,

[...] la concepción política puede entenderse como parte de una doctrina comprensiva, pero no es una consecuencia de los valores no políticos de esa doctrina. No obstante, sus valores políticos son normalmente preponderantes frente a cualesquiera otros valores en conflicto, al menos en las condiciones razonablemente favorables que posibilitan una democracia constitucional [...] una concepción de la política no es a lo sumo sino un marco orientativo de la deliberación y de la reflexión, un marco que ha de ayudarnos a conseguir un acuerdo político en torno de –por lo menos– las esencias constitucionales y las cuestiones básicas de justicia. Si parece que contribuye a aclarar nuestro punto de vista y a dar coherencia a nuestras convicciones reflexivas; si contribuye a reducir el hiato que separa las convicciones de conciencia de quienes aceptan las ideas básicas de un régimen constitucional, entonces es que ha servido a su propósito político práctico (Rawls, 2004: 118).

Además, hay un punto del que Rawls no rehuye, si bien el liberalismo político es neutral de propósitos, como él mismo lo pone, esto no le impide afirmar que hay formas de carácter superiores a otras (ser tolerante, razonable) y, por ello, puede estimular ciertas virtudes morales. Aceptar tales valores, dice, no nos lleva a defender un Estado perfeccionista basado en una doctrina comprensiva: “las ideas del bien pueden ser libremente introducidas a medida que se necesiten como complementos de la concepción política de la justicia, pero

solo a condición de que sean ideas políticas” (Rawls, 2004: 228). El propio Rawls piensa que las virtudes de la cooperación social que permiten que sea posible un régimen constitucional son de primera magnitud, preponderantes cuando entran en conflicto con otros valores. Y es que si tales virtudes están ampliamente difundidas y ayudan a la estabilidad de la concepción de la justicia, entonces podemos pensarlas como un bien público, como capital político: “El término capital resulta adecuado en este contexto porque esas virtudes se construyen lentamente, con el transcurrir del tiempo, y no solo dependen de las instituciones políticas y sociales existentes (ellas lentamente construidas), sino también de la experiencia global de los ciudadanos y de su conocimiento del pasado” (Rawls, 2004: nota 189).

2.4. Razonabilidad

Rawls concede en su debate con Habermas que “la idea de razonable necesita un examen más detallado que el ofrecido en *El liberalismo político*” (Rawls, 1998: 100). Pero también cree “que las principales líneas de distinción entre lo razonable, de un lado, y la verdad y lo racional, de otro, son suficientemente claras para mostrar la plausibilidad de la idea de unidad social asegurada por un consenso entrecruzado razonable” (Rawls, 1998: 100). Lo cierto es que en *El liberalismo político* desarrolla con bastante detalle sus distintos sentidos. Para empezar, siguiendo a Sibley (1953), nos dice que, a diferencia del racional, el uso razonable de la razón es público: “Sabiendo que la gente es racional, no sabemos los fines que persiguen, solo que los perseguirán inteligentemente. Sabiendo que la gente es razonable cuando los demás están implicados, sabemos que están dispuestos a gobernar su conducta de acuerdo con un principio según el cual ellos y los demás pueden razonar en común” (Rawls, 2004: 79). Lo anterior es muy importante, porque deja de manifiesto, para empezar, que hay un uso de la razón en general, no la razón pública en específico, que es razonable. En la cita siguiente esto queda aún más claro:

[...] para actuar razonable y responsablemente, las corporaciones, como los individuos, necesitan un modo de razonamiento cuando dirimen lo que hay que hacer. Este modo de razonamiento es público respecto de sus miembros [...] Todos los modos de razonar —ya individuales, ya asociativos, ya políticos— deben reconocer ciertos elementos comunes: el concepto de juicio, principios

de inferencia y reglas de evidencia, y muchos otros; de lo contrario, no serían modos de razonar, sino, si acaso, retórica (Rawls, 2004: 255).

Así, pues, razonable es una forma de usar la razón que no atañe únicamente a la razón pública.

Ser razonable es una virtud que implica, por un lado, proponer y respetar los términos equitativos de la cooperación y, por el otro, estar dispuesto a reconocer las cargas del juicio, aceptando sus consecuencias. Estos aspectos de la virtud de ser razonable, nos dice Rawls en *El liberalismo político*, están fuertemente vinculados con el principio de T. M. Scanlon sobre motivación moral. El principio de Scanlon responde a la cuestión de por qué debemos actuar moralmente. Dice que tenemos un deseo básico de poder justificar nuestras acciones ante los demás, con razones que no puedan rechazar razonablemente. Las dos disposiciones de la virtud de ser razonable nos permiten imputarle a los ciudadanos plenos una “psicología moral razonable” (Rawls, 2004: 117), que tiene los siguientes rasgos:

- 1) además de una capacidad para una concepción del bien, los ciudadanos (rationales y razonables) tienen una capacidad para adquirir concepciones de la justicia y de la equidad y un deseo de actuar de acuerdo con esas concepciones;
- 2) cuando creen que las instituciones y las prácticas sociales son justas, o equitativas (de acuerdo con aquellas concepciones) están dispuestos a contribuir a ellas siempre que puedan confiar razonablemente en que los demás harán lo propio;
- 3) si otras personas con evidente intención, aspiran a ofrecer su contribución a instituciones y prácticas sociales justas, los ciudadanos tenderán a confiar en ellas;
- 4) esa confianza se hará más robusta y completa a medida que el éxito de las instituciones y prácticas sociales cooperativas perdure en el tiempo; y
- 5) lo mismo vale cuando las instituciones básicas armadas para garantizar nuestros intereses fundamentales (los derechos y libertades básicos) son reconocidas de buena gana de un modo más firme (Rawls, 2004: 117-118).

3. El argumento

A continuación sintetizo el argumento que hemos ido construyendo y añadido algunos elementos muy conocidos de la teoría rawlsiana, que no nos detuvimos a explicar aquí.

1. Los seres humanos tenemos la capacidad de adquirir un sentido del bien (mediante el uso racional de la razón) y la capacidad de adquirir un sentido de justicia (mediante el uso razonable de la razón). Gracias a estas características debemos ser tratados de cierta manera determinada por los principios de la justicia.¹⁰ Dado que tales capacidades son centrales para llevar a cabo una vida humana, nos interesa especialmente protegerlas, de ahí que generen un interés de orden superior.
2. Los principios de justicia son el resultado del procedimiento llamado posición original, donde las partes, meramente racionales, gracias a estar tras un velo de ignorancia y posicionadas simétricamente, los escogen como los que mejor protegen sus intereses de orden superior.
3. La concepción política de la justicia es independiente de los valores de cualquier doctrina comprensiva. Así, los ciudadanos pueden abrazarla desde su propia doctrina comprensiva razonable.¹¹ “Abrazarla” es sopesar los valores y principios políticos de la concepción política y contrastarlos con los propios, en busca de un equilibrio reflexivo.
4. Por la psicología moral razonable, la confianza en las instituciones de la estructura básica y sus prácticas se irá haciendo más robusta en los ciudadanos. Además, es de esperar que desarrollarán un sentido de justicia, entendido como: “la capacidad para entender, para aplicar y para actuar de acuerdo con la concepción pública de la justicia [...] Un sentido de justicia expresa también una disposición, si no el deseo, a actuar en relación con los demás de un modo tal que pueda ser aceptado también por ellos” (Rawls, 2004: 49). Así pues, una disposición a actuar de forma que podamos explicarle a los demás por qué actuamos como lo hicimos. Recordemos que para Rawls “las personas son razonables en un aspecto básico cuando, estando, digamos, entre iguales, se muestran dispuestas a proponer principios y criterios en calidad de términos equitativos de cooperación, y a aceptarlos de buena gana siempre que se les asegure

¹⁰ Esta afirmación podría requerir desarrollo: ¿por qué las capacidades 1 y 2 generan el deber de ser tratados de cierta manera? Pero aquí no podemos detenernos en el asunto.

¹¹ Tampoco podemos detenernos a revisar el asunto de los irrazonables.

que los demás harán lo mismo” (Rawls, 2004: 80). Por tanto, el sentido de justicia es una expresión de la razonabilidad de las personas.

5. Dado que es posible, como vimos, introducir ideas del bien, siempre que sean políticas y no dependientes de doctrinas comprensivas, y dado que el sentido de justicia y la virtud de ser razonable son parte central del ideal de ciudadano que ayuda a que la sociedad sea estable, entonces la sociedad ordenada a partir de la concepción política de la justicia puede favorecer dicho ideal. En este sentido, Rawls dice lo siguiente:

Puesto que los ideales vinculados a las virtudes políticas van ligados a los principios de justicia política y a las formas de juicio y de conducta esenciales para mantener una cooperación social duradera, esos ideales y virtudes son compatibles con el liberalismo político; perfilan el ideal de un buen ciudadano de un estado democrático [...] Si un régimen constitucional toma ciertas medidas tendentes a robustecer las virtudes [políticas] con campañas contrarias a varios tipos de discriminación religiosa y racial (aunque respetuosas con la libertad de conciencia y expresión), no por ello se convierte en un estado perfeccionista [...] lo que hace es, en cambio, tomar medidas razonables para robustecer las formas de pensar y los sentimientos en que se apoya la cooperación social equitativa entre ciudadanos libres e iguales (Rawls, 2004: 229).

6. Entonces, por todo lo anterior, en una sociedad bien ordenada por la concepción política de la justicia tendremos a muchos ciudadanos que mantendrán un consenso entrecruzado alrededor de los principios de justicia que expresan el principio de igualdad moral. A lo largo del tiempo, muchos de ellos desarrollarán la virtud de ser razonables y el sentido de justicia correspondiente. Además, dicha sociedad tomará medidas para robustecer el ideal de ciudadano y los valores políticos que implica. Si tales medidas son adecuadas se propagará más aún la razonabilidad y el sentido de justicia. Retomemos lo que ya decíamos que escribió Rawls:

Las virtudes de la cooperación social que hacen posible la existencia de un régimen constitucional son, pues, virtudes de primera magnitud. Pienso, por ejemplo, en las virtudes de la tolerancia y la disposición a acercarse a la posición de los demás, en la virtud de la razonabilidad y en el sentido de equidad. Cuando esas virtudes gozan de una amplia difusión en la sociedad y dan sostén a su concepción de la justicia constituyen un bien público de primera

magnitud, una parte del capital político de la sociedad. Así, los valores que entran en conflicto con la concepción política de la justicia y con las virtudes en que esta se apoya no son normalmente preponderantes, pues andan en conflicto con las condiciones mismas de posibilidad de una cooperación social equitativa fundada en el mutuo respeto (Rawls, 2004: 191).

4. Libertad productiva, principio de la diferencia y verosimilitud psicológica

Según la teoría de Rawls, las personas tienen un punto de vista global desde el que entienden el mundo y hacen planes a futuro, que reúne tanto una doctrina comprensiva como una concepción política de la justicia. Escribe Rawls:

Normalmente, los ciudadanos tienen objetivos y compromisos de tipo político y de tipo no político. Los ciudadanos afirman los valores de la justicia política y desean verlos incorporados en las instituciones políticas y en las políticas sociales. También trabajan en favor de los demás valores en la vida no pública y en favor de los objetivos de los demás valores de las asociaciones a las que pertenecen. Los ciudadanos tienen que ajustar y reconciliar esos dos aspectos de su identidad moral (Rawls, 2004: 61).

Es gracias a esta “división” que se cuestiona la posibilidad de que los ciudadanos apelen solo a los valores políticos, sin apelar a los valores de su doctrina comprensiva, a la hora de discutir asuntos de justicia básica, a esto Rawls lo llama “paradoja de la razón pública”. La solución al entuerto, al menos en lo público, pasa por el consenso entrecruzado, dice Rawls:

[...] cuando la concepción política se funda en un consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables, la paradoja de la razón pública desaparece. La unión del deber de civilidad con los valores políticos elevados arroja el ideal de los ciudadanos que se gobiernan a sí propios a través de formas tales que cada quien pueda razonablemente esperar que resulten aceptables para los demás; y a su vez, ese ideal resulta robustecido por las doctrinas comprensivas que las personas razonables sostienen. Los ciudadanos sostienen el ideal de la razón pública, no como producto de un compromiso político, como si de un *modus vivendi* se tratara, sino a resultas de sus propias doctrinas razonables (Rawls, 2004: 253).

Es decir, cuando ciudadanos razonables, que defienden doctrinas comprensivas razonables, alcanzan un equilibrio reflexivo entre la concepción política de justicia y su propia doctrina, pueden, por ejemplo, “suspender” los valores que se contradicen con la concepción política. Otro asunto es lo que hacen en su vida no pública, ya iremos a ello.

4.1. Respuesta a Cohen

Pero revisemos la crítica de Cohen y descompongámosla en tres partes: 1) la libertad productiva contradice al principio de la diferencia y 2) atenta contra el respeto mutuo. Para evitar la libertad productiva requerimos de un *ethos* igualitario. Por otro lado, 3) Cohen no encuentra verosímil la división psicológica de valorar unas cosas en lo público y otras en lo privado.

Veamos primero 1. El *ethos* igualitario que propone Cohen es problemático de suyo, dice Titelbaum, por ejemplo, que no permite nunca que los ciudadanos ejerzan libertad productiva. Y no todo acto de *libertad productiva* es, *per se*, maximizador de ingreso desde una perspectiva egoísta. Muchas veces las personas escogen legítimamente cierto tipo de empleos porque se acomodan mejor con sus planes de vida: quizá la oficina está cerca de unos padres que envejecen, a quienes planeamos ver dos veces a la semana. Es evidente que el ingreso no es el único factor que las personas toman en cuenta a la hora de escoger un trabajo, y sería contrario al primer principio de justicia suponer que alguien está moralmente obligado a tomar el empleo que más conviene a quienes están peor, pese a que signifique un atentado contra sus planes de vida. Además, dice Titelbaum, el principio de la diferencia no prohíbe la existencia de desigualdades que no redunden en beneficio de los que están peor.

2. Así pues, podemos preguntarnos, ¿la libertad productiva muestra a los más desaventajados la falta de respeto que expresa quien la lleva a cabo? No forzosamente, no todo ejercicio de libertad productiva, como señaló Titelbaum, demuestra desprecio, muchas veces lo que muestran es la resolución de las personas de llevar a cabo sus planes de vida razonables. Por supuesto, habrá veces que la libertad productiva no será justificable y por ello represente una falta de respeto, pero esos casos no forzosamente muestran la imposibilidad de dicho respeto. Además, habría que tomar en cuenta que la crítica de Cohen va dirigida

a *Teoría de la justicia*, donde Rawls, como hemos señalado, aún sostiene el “deber natural de respeto mutuo” lo que en buena medida implicaría un *ethos* igualitario a la Cohen.

3. En *Teoría de la justicia* Rawls sostiene que los principios de la justicia para instituciones no deben confundirse con los principios que se aplican a los individuos y sus acciones en casos particulares. Estos dos tipos de principios se aplican, podríamos decir, a sujetos distintos y, por ello, deben discutirse por separado. Sin embargo, esto no implica una división tajante e irresoluble. En *The division of moral labour*, Scheffler (2005) dice que rutinariamente y de manera irreflexiva nuestras reacciones frente a, digamos, conductas incorrectas, cruzan de un lado al otro la frontera conceptual que divide lo individual de lo institucional sin que sintamos que esta continuidad en la respuesta es resultado de una integración psicológica heroica. Así pues, no tenemos razón para suponer que nuestros juicios morales sobre agentes individuales y sobre agentes institucionales están asociados con formas fundamentalmente distintas de ver el mundo ni que los valores que aplicamos a individuos se derivan de la parte personal de nosotros mismos, mientras que los valores que aplicamos a instituciones se derivan de nuestra parte impersonal. De hecho, el equilibrio reflexivo es un proceso por medio del cual los individuos intentan hacer coherente su visión del mundo con su apoyo al consenso entrecruzado en torno a la concepción política de la justicia y es de esperarse (gracias a la psicología razonable, a la constatación de la justicia, al ideal de ciudadano y a las medidas para robustecer ciertas ideas y valores, entre ellas el respeto mutuo) que las instituciones básicas alienten y desalienten determinados estilos de vida (Rawls, 2004: 230). No hay, pues, una dificultad psicológica. A lo que se enfrentan los ciudadanos es a intentar hacer coherentes sus ideas del bien con la concepción de la justicia.

4.2. Moisés Vaca y el respeto mutuo

Decíamos que Moisés Vaca postula un deber de respeto mutuo que la sociedad debe alentar para que los ciudadanos se respeten unos a otros en su vida no pública: “en el dominio político, compórtate razonablemente. En el dominio personal, compórtate como si ningún ciudadano fuera moralmente inferior a ti o tu subordinado y tolera por ello su distinto modo de vida” (Vaca, 2021: 26). Vaca,

también dijimos, piensa que la razonabilidad, como la describe en su texto (*grosso modo* los dos aspectos de la virtud), solo alcanza para la razón pública. Y parece que postula una división de lo razonable como si tuviera mucho sentido actuar conforme a virtud en lo público y conforme a vicio en la vida no pública. Si tomáramos en serio la idea de que la razonabilidad es una virtud, no tendríamos por qué postular esta partición. Pensemos en un juez que es muy honesto al ejercer su oficio pero completamente deshonesto en su vida no pública, ¿podríamos decir que es virtuoso? Claro que no. Lo que sí afirmaríamos es que su compromiso con la honestidad es un *modus vivendi*: es honesto porque debe serlo cual juez, pero apenas puede no serlo, abandona la honestidad. Eso no se parece en nada a la relación que establece un ciudadano que acepta la concepción de la justicia en consenso entrecruzado. Por tanto, aclaremos lo siguiente: quienes aceptan el consenso entrecruzado alrededor de la concepción de la justicia que da orden a la estructura básica de la sociedad son razonables, no solo porque así conviene a sus intereses, sino porque: 1) tienen la motivación psicológica de explicar a los demás sus actos; 2) “están dispuestos a gobernar su conducta de acuerdo con un principio según el cual ellos y los demás pueden razonar en común” (Rawls, 2004: 79). Y aquí vale la pena repetir lo que dijimos hace unas páginas: aceptar los principios de justicia es aceptar la representación de la igualdad moral. Así, dentro de su doctrina comprensiva cada ciudadano trata de acomodar, en equilibrio reflexivo, el principio de igualdad moral, que, como el resto de principios y valores de la concepción de la justicia, suele tener más peso que los valores que los contradicen. Además, quien acepta las consecuencias de la igualdad moral, no puede sino aceptar el deber de respetar a los demás como iguales. El propio Moisés Vaca escribe: “Resulta difícil evitar la sospecha, además, de que si los ciudadanos no se respetan en el dominio personal, entonces el acuerdo detrás de los principios de justicia que gobiernan sus interacciones institucionales es un mero *modus vivendi*” (Vaca, 2021: n17). Podemos decir que la teoría rawlsiana lleva implícito un *ethos* igualitario, el sentido de justicia correspondiente es la disposición de acatarlo.

Si lo anterior es así, y volviendo al ejemplo de Vaca, aquel que se levanta de su asiento porque desprecia al transexual que se sentó a su lado, tendrá que cuestionar su conducta al momento en el que le preguntemos por qué se levantó del asiento. Es muy probable que note cómo los motivos que lo llevan a actuar de tal manera atentan contra la igualdad moral. Sobre todo porque la igualdad moral, si la tomamos en

serio, implica el deber de respetar a los demás como iguales. Conductas irrespetuosas como la planteada, al implicar valores contradictorios con los de la concepción de la justicia, tenderán a desaparecer a lo largo del tiempo, como defendimos. Dice Rawls, “la gente razonable tiene en cuenta las consecuencias de su acción sobre el bienestar de los demás. La disposición a ser razonable no se deriva ni de ser racional ni se opone a ello, pero es incompatible con el egoísmo, pues va ligada a la disposición a actuar moralmente” (Rawls, 2004: 79).

Conclusión

Como hemos visto, la teoría rawlsiana lleva implícito un *ethos* igualitario que se desprende del principio de igualdad moral que, al ser tomado en serio, implica, no solo ser razonable, sino conducirse con respeto a los demás. Y esto no solo en la vida pública sino en la vida en general. Las virtudes no son divisibles. Además, no se es virtuoso de día y vicioso de noche. El razonable como el justo, si bien pueden serlo más que menos (flaqueamos y erramos) no son virtuosos por conveniencia, sino porque se habitan a poner en práctica conductas que valoran. En fin, por lo dicho, no parece necesario complementar la teoría rawlsiana con ningún *ethos* igualitario, ni siquiera pensando que Rawls deja de postular el “derecho natural de respeto mutuo”. Como vimos, quien acoge los principios de justicia, también hace suyo el principio de igualdad moral que estos representan.

Bibliografía

- Agra, María Xosé (1984). Consideraciones sobre la metodología de J. Rawls. *Ágora: Papeles de Filosofía*, 4, 99-112.
- Cohen, Gerald A. (1991). Incentives, Inequality, and Community. *The Tanner Lectures on Human Values*. Delivered at Stanford University, May 21, 23.
- Daniels, Norman (1989). *Reading Rawls*. Stanford CA: Stanford University Press.

- Dworkin, Ronald (1977). *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Halldenius, Lena (2018). Discrimination and irrelevance. En: K. Lippert-Rasmussen (ed.). *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, 108-118. New York: Routledge.
- Mandle, Jon (2015). Sense of Justice. En: J. Mandle y D. A. Reidy (comps.). *The Cambridge Rawls Lexicon*, 768-772. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Muñoz Oliveira, Luis (2011). *La razonabilidad, virtud de la democracia*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- (2015). Los significados de “razonabilidad” y una ruta razonable para alejarnos de la injusticia. *Argumentos*, 28(79), 59-76.
- Parijs, Philippe van (2002). Difference Principles. En: S. Freeman (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*, 200-240. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Rawls, John (1951). Outline of a Decision Procedure for Ethics. *The Philosophical Review*. 60(2), 177-197.
- (2002). *La justicia como equidad, una reformulación*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- (2004). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- (2006). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, John y Jürgen Habermas (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Rivera-Castro, Faviola (2015). Natural duties. En: J. Mandle y D. A. Reidy (comps.). *The Cambridge Rawls Lexicon*, 548-550. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Scanlon, Thomas M. (2006). Contractualismo y utilitarismo. *Estudios Públicos*, 101, 283-314.
- Scheffler, Samuel (2006). Is the Basic Structure Basic? En: C. Sypnowich (comp.). *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*, 102-129. New York. Oxford University Press.
- Scheffler, Samuel y Munos-Dardé, Véronique (2005). The Division of Moral Labour. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 79, 229-253+255-284.
- Sibley, W. M. (1953). The rational versus the reasonable, *The Philosophical Review*, 62(4), 554-560.
- Titelbaum, Michael G. (2008). What Would a Rawlsian Ethos Look like? *Philosophy and Public Affairs*, 36(3), 289- 322.

- Vaca, Moisés (2021). El respeto y sus bases sociales. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 10(1), 1-36.
- Waldron, Jeremy (2017). *One another's Equals: The Basis of Human Equality*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Williams, Andrew (1998). Incentives, Inequalities, and Publicity. *Philosophy and Public Affairs*, 27(3), 225-247.
- Yates, Melissa (2012). Political Liberalism and Respect for Persons as Reasoners. *Review Journal of Political Philosophy*, 9 (1), 107-130.

Reflexiones sobre los sentimientos y las emociones en el pensamiento de John Rawls

*Dora Elvira García-G.*¹

Universidad Nacional Autónoma de México
doraelvira@filos.unam.mx

Algunas consideraciones iniciales

La teoría psicológica es relevante para la consideración de la estabilidad de una concepción de la justicia.

(Rawls, 1999: 403n).

¹ Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha sido profesora de universidades mexicanas y extranjeras. Fue Decana de Investigación de la Escuela Nacional de Humanidades y Educación del Tecnológico de Monterrey desde 2014 hasta enero de 2021 y directora del Departamento de Humanidades del 2006 al 2010. Fundadora y directora por 15 años de la revista *En-claves del pensamiento* (2007-2021) en el índice de revistas de CONACyT, nivel internacional, y en SCOPUS. Es coordinadora de la cátedra UNESCO: “Ética, Cultura de Paz y Derechos Humanos” desde 2008. Fundadora y coordinadora de la Colección de Publicaciones de la Escuela de Humanidades del Tecnológico de Monterrey desde 2015. Sus líneas de trabajo han sido sobre filosofía política, filosofía de la cultura y filosofía de la paz. Ha publicado más de una centena de artículos y capítulos en revistas y libros nacionales e internacionales. Algunos de sus libros de autoría son: *Variaciones en torno al liberalismo*, Ed. Galileo/Universidad Autónoma de Sinaloa, 2000; *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de John Rawls*. Ed. Plaza y Valdés, 2002; *Del poder político al amor al mundo. Hannah Arendt*, Ed. Porrúa/Tecnológico de Monterrey, México, 2005; *Reflexiones ético-políticas del sentido común*, Ed. Plaza y Valdés/UNESCO, México, 2014; *La paz como ideal moral. Una reconfiguración de la filosofía de la paz para la acción*, Ed. Dykinson, Madrid, 2019. Tiene una veintena de libros editados y coordinados. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONACyT, Nivel 3.

Cuando apareció *Teoría de la justicia* en 1971, su autor esperaba que fuera una teoría para las personas que habitamos este mundo y que habría de relacionarse con lo que tales personas queremos, hacemos o podemos hacer, en el ánimo de construir una sociedad bien ordenada. Pretendía la institucionalización de los derechos de ciudadanía en una estructura básica de la sociedad para superar las desigualdades políticas y sociales.

Uno de los problemas con los que se enfrentó Rawls en su teoría de la justicia como imparcialidad fue su intento de armonizar los principios normativos con las disposiciones psicológicas y con las elecciones y valores motivacionales de los ciudadanos. Este tema ha dado lugar a disquisiciones sesudas que involucran ámbitos de compleja articulación y con fuertes tensiones y ambigüedades que han estimulado gran cantidad de críticas. Estas críticas inciden en cuestionamientos que versan sobre la existencia de una discontinuidad entre los motivos de los individuos para actuar y sus convicciones políticas, entre sus razones privadas y sus razones públicas, y entre intenciones e intereses para lograr los proyectos del bien y el sentido de la justicia (Dworkin, 1993: 164 y ss.).

Estas problemáticas parecen dar cuenta de una de las cuestiones más potentes que han sido pensadas contemporáneamente y que aprecian los sentimientos, las emociones y los afectos como parte de la política. Filósofos de la política lo han asentado así y lo han considerado como un elemento que no puede dejarse de lado al pensar la política. Por su parte, Rawls, en el decurso de su teoría y a través de sus obras, presenta reflexiones sobre los sentimientos, emociones y afectos, y en general de los temas de la psicología moral que le interesa considerar para su constructo teórico.

Es relevante señalar que después de haber finalizado la revisión a su *Teoría de la justicia* en 1999, Rawls intentó desarrollar sus ideas sobre psicología moral,² sin embargo, este proyecto no lo llevó a cabo dado que estaba en momentos en los que surgieron infinidad de debates en torno a su magna obra y que absorbieron su atención. Por ello ya no escribió consideraciones más amplias sobre este tema. A pesar de esta carencia podemos apreciar en su obra sus preocupaciones por los sentimientos y las emociones, lo que nos permite visualizar estas vetas —en general poco exploradas y con un sitio pobremente apreciado— en las preocupaciones de los estudiosos de Rawls.

² Así lo señaló Ben Rogers en el obituario de John Rawls (Rogers, 2002).

La atención que apunta en relación con los sentimientos en las teorías políticas, en cierta forma rompe con los acercamientos liberales hacia la política, en tanto estos están inspirados por las propuestas –principalmente racionalistas– de la Ilustración. Estas aproximaciones durante mucho tiempo marginalizaron los sentimientos y las emociones, desechando las pasiones por tener un potencial peligroso o de poca monta, y con ello, negando su presencia. Para la visión liberal convencional, las emociones no tienen lugar en la esfera pública, por lo que las instituciones quitan a los ciudadanos cualquier aditamento afectivo. Esos se dejan de lado solo como preferencias privadas de los individuos en cuanto ciudadanos. Sin embargo, en este espacio queremos insistir en que a Rawls le importa el rol de los sentimientos y las emociones en las vidas políticas de los ciudadanos y esos afectos tienen un lugar importante en su entendimiento del régimen liberal.

Rawls pretende clasificar la conexión entre sentimientos, actitudes y emociones morales (Rawls, 1971: 479) aunque tales distinciones parecen poco claras. De esta forma, utiliza:

[...] el término más antiguo de “sentimiento” para familias permanentes y ordenadas de disposiciones rectoras, como el sentido de la justicia y el amor a la humanidad (§ 30), y para adhesiones duraderas a individuos o asociaciones particulares que ocupan un lugar importante en la vida de una persona. Así, hay sentimientos morales y naturales. Utilizo más ampliamente el término de “actitud”. Al igual que los sentimientos, las actitudes son familias ordenadas de disposiciones, tanto morales como naturales, pero en su caso, las tendencias no tienen que ser necesariamente normativas ni duraderas. Por último, utilizaré las denominaciones “*moral feeling*”³ y “emoción moral” para los *feelings* y las emociones que experimentamos en ocasiones determinadas (Rawls, 1971: 479).

Los sentimientos se manifiestan en los *feelings* y estos dan lugar a emociones. “Una persona sin un sentido de la justicia puede estar enfurecida por alguien que no se conduzca rectamente. Pero la irritación y la molestia son distintas de la indignación y del enojo; no son como estas, emociones morales” (Rawls, 1971: 479). Y lo que distingue unos *moral feelings* de otros son los principios y las faltas que sus explicaciones invocan. Una misma acción puede generar diversos *moral*

³ En la edición en español, el concepto *moral feeling* es traducido como “impresiones morales”, sin embargo parece que esta traducción confunde y no da claridad (Rawls, 1979: 530). Al inicio de este inciso 73 Rawls utiliza el concepto *sentiments: Features of moral sentiments* (Rawls, 1971: 479).

feelings. Rawls subraya dos cuestiones centrales: las actitudes morales no deben identificarse con sensaciones ni con manifestaciones conductistas y además las actitudes implican la aceptación de virtudes morales específicas.

Los principios que definen esas virtudes son usados para explicar esos *feelings* correspondientes. Emociones como culpa y vergüenza, remordimiento y pesar, indignación y enojo, aluden a principios que pertenecen a diferentes partes de la moralidad o son invocados por puntos de vista contrarios. Los *moral feelings* son una característica normal de la vida humana y no podríamos prescindir de ellos sin eliminar al mismo tiempo ciertas actitudes naturales. De ese modo, continúa Rawls, entre personas que nunca actuaran de acuerdo con su deber de justicia, a menos que lo hicieran por su interés y porque por utilidad les conviniera, entonces, no habría lazos de amistad ni de confianza mutua (Rawls, 1971: 538-539). Si no se aceptan los principios de justicia, como es el caso de los egoístas, ellos no podrían sentir enojo ni indignación, como tampoco amistad, afecto ni confianza mutua. Una persona con sentido de la justicia es la que puede expresar esas emociones morales (Rawls, 1971: 488).

Es importante reconocer la conformación de los sentimientos en tanto hace referencia a una justicia o a una injusticia reconocidas. Habrá ocasiones en que necesitemos apreciar las pasiones de indignación y amor que pueden ser elementos esenciales en una crítica radical de instituciones injustas (Nussbaum, 2003: 490). Y esta es asimismo la preocupación de Rawls. Por ello la consideración de los sentimientos. Nuestros principios de justicia elegidos tienen una autoridad normativa por su compatibilidad tanto con el ejercicio de la razón, por un lado, como con la compleja psicología emocional característica de los seres humanos. Dichos principios de justicia están justificados en parte por su compatibilidad con el tipo de sentimientos y emociones que tienen los ciudadanos, de modo que existe la posibilidad de la justicia en nuestros yos empíricos, contingentes y afectivos.

En general –en el tenor liberal– mucho se ha escrito y debatido a partir de los múltiples conceptos que acuña el filósofo estadounidense, sin embargo, poco se ha apuntado en relación con un abordaje de los sentimientos y emociones en su obra. De ahí que despleguemos en este espacio algunas reflexiones sobre la relevancia de estos en la teoría de la justicia como imparcialidad, defendiendo su importancia en su filosofía política.

Si bien mucho se le ha criticado a Rawls por “resumir los problemas de la teoría liberal contemporánea como resultado del énfasis sobre el racionalismo y

la razonabilidad, en su consideración de la justicia liberal” (Banerjee y Bercuson, 2015: 209), sin embargo, en contra de esa prevalente lectura, se sostiene que este filósofo está preocupado con el papel que llevan a cabo los sentimientos y las emociones articulándose con una consideración del sujeto liberal. Ellos son fundamentales para desarrollar los principios de justicia de la teoría rawlsiana y en ellos se justifica y se explica la motivación de las personas a actuar, siguiendo dichos principios.

Por su parte, los principios de psicología moral han de poder explicar no solo el sentido de la justicia de una sociedad bien ordenada, sino asimismo comprender la psicología moral de otro tipo de sociedades. Por ello Rawls afirma que “la justicia como imparcialidad genera su propio apoyo, y demuestra que probablemente tiene una estabilidad mayor que las alternativas tradicionales, pues se halla más acorde con los principios de la psicología moral” (Rawls, 1971: 456). La psicología moral de la *Teoría de la justicia* asume que los motivos⁴ morales son reales y no están sustentados en autointereses y “defiende que por virtud de nuestra naturaleza estamos inclinados para apreciar y desarrollar lazos sinceros hacia personas e instituciones que afirman nuestro bien” (Freeman, 2003: 24). En este sentido es que los principios de la psicología moral –que son principios de reciprocidad– desarrollan esta idea de apreciar y desarrollar vínculos sinceros. Las leyes psicológicas señaladas por Rawls, que se llevan a cabo en el transcurso del desarrollo moral, generan actitudes de amor, confianza y de sentimientos de amistad y confianza mutua.⁵ Entonces, el reconocimiento de lo que nosotros y aquellos que nos preocupan por ser los

4 Desde estas críticas a la teoría de la justicia como imparcialidad se apunta que los principios de la psicología moral no logran explicar la motivación de actuar según los principios de justicia (Pritchard, 1977.) Para la consideración de Rawls, esta motivación es el deseo de actuar con principios que los individuos racionales estarían de acuerdo desde una posición justa de igualdad (Freeman, 2003: 282).

5 Rawls señala las tres leyes psicológicas en el apartado 75, cuando habla de la estabilidad de la justicia como imparcialidad, a la luz del desarrollo moral. La primera ley se expresa con el amor de los padres al niño y le manifiestan su cariño, y el niño reconoce ese cariño y llega a amarlos. La segunda, que es la capacidad de simpatía de una persona, es comprobada mediante adquisición de afectos, dados por la primera ley. Y si el ordenamiento social es justo, desarrolla lazos de sentimientos amistosos y de confianza con otros con quienes está asociado, quienes cumplen deberes y obligaciones y viven de acuerdo a ideales. Son adhesiones más sólidas. La tercera ley señala que cuando esa capacidad de simpatía de una persona ha sido comprobada mediante la formación de afectos (primera y segunda ley) y dado que las instituciones son justas y reconocidas por todos como justas, entonces esa persona adquiere el correspondiente sentido de justicia cuando reconoce que ella y a quienes estima, son beneficiarios de esas disposiciones (Rawls, 1971: 490-491).

beneficiarios de una institución justa establecida y duradera, tienden a engendrar en nosotros un correspondiente sentido de justicia. La justicia como imparcialidad está construida sobre un ideal de reciprocidad en donde las instituciones básicas son designadas para promover recíprocamente el bien desde una base de igualdad. Esto bajo el supuesto de que los ciudadanos tienen ya un sentido de justicia efectivo y quieren hacer lo que es justo y lo que es correcto, y este sentido de justicia es compatible y promueve el bien humano (Freeman, 2003: 24).

Entonces, el presente escrito tiene como objetivo visibilizar la relación del sentido de la justicia con los sentimientos morales en la teoría de la justicia de John Rawls, y para ello se argumenta en las tres partes que conforman el texto. La primera parte aborda el sentido de la justicia y el equilibrio reflexivo como categorías centrales que articulan los sentimientos y la justicia. La segunda, versa sobre las disposiciones motivacionales y la estabilidad de la sociedad, para, en la tercera parte, exponer los principios de la psicología moral en tanto elementos fundamentales en la propuesta rawlsiana. Se cierra este texto con algunas conclusiones, señalando que los sentimientos y emociones insertos en las propuestas rawlsianas juegan un papel fundamental en la teoría de la justicia como imparcialidad al apoyar la pretensión de proveer de estabilidad a una sociedad democrática en un marco de imparcialidad.

1. El sentido de la justicia y el equilibrio reflexivo: categorías centrales que articulan los sentimientos y la justicia

Las dudas que surgen en relación con la presencia de las emociones, los sentimientos y la psicología moral en los diversos textos rawlsianos son muchas, en tanto enclavan enormes complejidades. Aquí revisamos la manera como se modulan estas categorías en el constructo teórico de la justicia como imparcialidad.

Como Rawls afirma, esta propuesta teórica es “una teoría de los sentimientos morales”⁶ (Rawls, 1971: 51) y en este tenor, los principios de justicia comprenden

⁶ Rawls (1979: 70) señala que su teoría de la justicia “es una teoría de los sentimientos morales (recordando un título del siglo XVIII) que establece los principios que gobiernan nuestros poderes morales o, más específicamente, nuestro sentido de justicia”.

el sentido de justicia que se consume mediante el *equilibrio reflexivo*; de ahí que se muestre la importancia de la descripción psicológica del desarrollo del sentido de la justicia, ofrecido en la *Teoría de la Justicia*. Se examina en qué consiste su estructura, y con esto podrá estimarse la relevancia de los elementos afectivos en la construcción de la justicia como imparcialidad. De ahí que sea imprescindible apreciar el sentido de justicia en una sociedad bien ordenada.

Rawls (1971: 51) busca dar cuenta de las facultades morales aplicadas a lo que es la justicia, en tanto habilidad para juzgar las cosas como justas e injustas, y para apoyar tales juicios en razones. Tal sentido de justicia (que es un sentimiento moral) se contiene en los principios de la justicia y constituye el elemento fundamental de la teoría rawlsiana. El autor define este sentido de justicia como un deseo normalmente efectivo de aplicar y de vivir con los principios de justicia y sus requerimientos institucionales (Rawls, 1971: 505). Así, con la consideración de este sentido de justicia se estima el interés que tiene Rawls en la descripción del desarrollo de la psicología moral, como veremos más adelante.

Si bien, las críticas al pensamiento rawlsiano fueron duras y abundantes y desde diversos flancos —comunitarista, libertario, marxista, feminista y racionalista, principalmente—, sin embargo, es la veta racionalista la que ha sufrido la crítica más recurrente y más dura, y la que condensa elementos de algunas de las otras críticas. La crítica racionalista sanciona que la teoría de la justicia como imparcialidad erige y justifica los principios de justicia apelando únicamente a elementos cognitivos. Se sigue que los afectos y los sentimientos quedan entonces acotados en la concepción rawlsiana. Si esto es así, entonces la propuesta de la justicia como imparcialidad no da cuenta de dichos sentimientos y por ende, no tiene conexión con las personas de carne y hueso como pretendía Rawls. Aquí defiende que los sentimientos, emociones y afectos sí están involucrados en la propuesta de justicia rawlsiana mediante el sentido de la justicia en tanto sentimiento moral y el recurso del equilibrio reflexivo, en conjunción con el abordaje de la psicología social y su desarrollo. Si se aceptan de manera absoluta las críticas racionalistas se devasta la teoría rawlsiana, en tanto los principios de justicia acaban siendo meras especulaciones abstractas y exánimes que muy poco podrían aportar a los debates en torno a la justicia social.

La propuesta de la justicia como imparcialidad busca alcanzar los más apropiados principios de la justicia distributiva para una sociedad democrática, concepción en la que se identifican varios bienes sociales primarios que deben

ser distribuidos equitativamente. Los dos principios de justicia defendidos por Rawls en la concepción de la justicia como imparcialidad son los que rigen la estructura básica de la sociedad⁷ y ahí se insertan –como veremos más adelante– los sentimientos morales. Estas perspectivas que pretende Rawls en un intento de abstracción y generalización y en un escenario ideal, se han señalado recurrentemente con el sesgo racionalista apuntado antes, dado que una idealización tal no permite comprender el problema en las sociedades reales. Esa sociedad bien ordenada se rige por los principios de la justicia y se justifica desde la apuesta por la posición original, la idea de la razón pública y el equilibrio reflexivo que permiten en conjunto la posibilidad de plasmarse en sociedades vívidas y no solo pensadas.

Para respaldar su concepción, el filósofo expone el argumento de la congruencia del bien y la justicia en la tercera parte de su *Teoría de la justicia* (Rawls, 1971: 395). Argumenta que los ciudadanos de una sociedad bien ordenada que se rigen por los principios de la justicia como imparcialidad, incorporarían una concepción de la justicia como la que propone en los primeros capítulos y a lo largo de esta obra. Es a partir de estos principios que se hacen acuerdos entre los ciudadanos en tanto seres racionales libres e iguales y tales acuerdos se apoyan en el sentimiento de justicia que aspira a querer hacer lo que es correcto y justo por su propio bien. “Rawls asume que puede esperarse de la gente actuar consistentemente en y desde motivos morales de la justicia solo si la justicia es compatible con su bien” (Freeman, 2003: 283). Sin embargo, Rawls matiza este enfoque en *Liberalismo político* y en *Justicia como imparcialidad: una reformulación* y con ello le es posible argumentar en el marco de toda su concepción. En *Liberalismo político* introduce el pluralismo (Rawls, 1993: XVI), cuestión que da pie a que los individuos tengan concepciones del bien, diferentes y hasta incompatibles, lo que da cuenta de las instituciones libres (Rawls, 1979: 589 y 1993: 154). Rawls piensa que “para los propósitos de una concepción política de justicia, le doy primero a lo razonable un sentido más restringido y a la asociación con la disposición de proponer y honrar términos justos de cooperación, y segundo, con la disposición de reconocer las cargas del juicio y aceptar sus consecuencias” (Rawls, 1993: 49n;

⁷ Además, utiliza escenarios tal como el supuesto de la sociedad bien ordenada, lo que permite que todos los ciudadanos acepten los mismos principios de justicia; sostiene también, que las instituciones básicas de la sociedad han de llevar a cabo esos principios (Rawls, 1971: 18).

Rawls, 1999: 304). Esos dos elementos, cooperación y juicio, nos permiten hablar de lo razonable; es decir, desde la disposición de plantear y encomiar términos de cooperación de una manera que se satisfaga el criterio de reciprocidad y, también reconocer las cargas del juicio, así como aceptar sus consecuencias. Esto significa que los ciudadanos razonables, aunque difieren de manera irreconciliable en doctrinas morales comprensivas, sin embargo, concuerdan en los principios políticos de justicia más razonables. Los principios encarnan la idea de reciprocidad o mutuo beneficio, en tanto la reciprocidad es un mecanismo psicológico implicado en el desarrollo de la motivación moral. Los motivos que guían a la gente a internalizar y sostener sus principios son psicológicamente continuos, lo que significa que “en una sociedad cuya estructura básica es regulada por los dos principios, la lealtad a estos principios desarrollaría naturalmente, bajo condiciones favorables, los materiales psicológicos preexistentes” (Scheffler, 2003: 435).

Una concepción de la justicia política caracteriza los términos justos de cooperación, y la idea de cooperación social se guía por las reglas públicamente reconocidas y por los procesos en los que cooperan y regulan su conducta. La idea de la cooperación social requiere una idea de la ventaja racional o del bien de cada participante. Estas propuestas se vinculan con la idea de reciprocidad que se entiende como la relación entre ciudadanos, es expresada por principios de justicia que regulan un mundo social y en donde cada uno se beneficia. La reciprocidad es la relación entre ciudadanos en una sociedad bien ordenada, y es referida por su concepción pública y política de la justicia. Se trata de la reciprocidad entre ciudadanos libres e iguales en una sociedad bien ordenada (Rawls, 1993: 17). Estas ideas de reciprocidad y cooperación se asientan en la idea de persona no como una concepción normativa sino más bien como una concepción moral que parte de la idea de las personas de nuestro día a día, y en tanto asunción del concepto de las personas a modo de unidades básicas del pensamiento están la deliberación y la responsabilidad, adaptadas a una concepción política de justicia y no a una doctrina comprensiva. Es a la vez una noción política de la persona dadas las metas de una justicia como imparcialidad y como una concepción posible para las bases de una ciudadanía democrática posible (Rawls, 1993: 18n).

De tal suerte, la justificación de la razón pública añade lo racional y lo razonable (Rawls, 1993: XVIII, 49 y ss., 54, 81). Lo racional alude a las concepciones particulares de bien o de doctrinas comprensivas; lo razonable alude a la concepción política y se vincula con las doctrinas comprensivas

cuando son compatibles con la concepción política de la justicia. Estas ideas de lo racional y lo razonable están vinculadas con los poderes morales de los individuos que son el sentido de la justicia y la capacidad para una concepción del bien. Las personas razonables desean cooperar con otras personas razonables que sostienen diversas doctrinas razonables de acuerdo con los términos en los que todos ellos pueden razonablemente aceptar (Freeman, 2003: 32). Freeman apunta que Rawls menciona dos características de las personas razonables: primera, quieren ser vistos por otros como miembros completamente cooperadores en la sociedad, y segunda, ellos tienen una “psicología moral razonable” que implica que las personas razonables son capaces de actuar por el bien de una concepción de justicia (Freeman, 2003: 58; Rawls, 1993: 81-82).

Justamente, la dialéctica razón-emoción es capturada por la noción rawlsiana del equilibrio reflexivo, que implica la construcción y el ajuste de los principios de justicia. Esto, de acuerdo con una perspectiva desde los sentimientos, el producto de ajuste mutuo y ampliación de la razón y los afectos. Es la manera como se argumenta colectivamente sobre cuál debería ser la comunidad política justa (Rawls, 1999: 47-49). El equilibrio reflexivo (Rawls, 2001: 29 y ss.) inicia con la idea de que los ciudadanos tienen capacidades de razón y sentido de la justicia (y si se carece de este último, no se tienen actitudes morales y naturales tales como el amor, la confianza, la amistad, el afecto y la devoción por las instituciones y tradiciones) (Rawls, 1971: 539). No podemos prescindir de los sentimientos morales sin menoscabar las actitudes naturales (Rawls, 1971: 485 y ss.); los sentimientos morales son congruentes con esas actitudes y esto, en el sentido de que el amor a la humanidad y el deseo de contribuir al bien común incluyen los principios del derecho y la justicia (Rawls, 1971: 489). Los sentimientos morales son parte de la vida humana y no es posible exceptuarlos en tanto funden su explicación en los sanos juicios del derecho y la justicia (Rawls, 1971: 489).

Cuando Rawls habla del sentido de humillación y vergüenza alude a la cuestión de tener fines, que apelan a lo bueno y dan cuenta de ser parte de la humanidad; tener un sentimiento de culpa es tener sentido de la justicia que apela a lo justo. Por ello es que el filósofo de Harvard afirma que “la racionalidad de la condición ética subyacente, es una condición necesaria; y así, la adecuación de los sentimientos morales a nuestra naturaleza viene determinada por los principios sobre los que se alcanzaría un consenso en la situación original” (Rawls, 1971: 489-490).

El resultado de este proceso debe ser aceptable para nuestras interrogantes racionales y emocionales, y no cualquier razón puede funcionar como justificatoria de un principio, ley o política dados, de modo que las razones deben respetar la libertad y la imparcialidad de todos los ciudadanos. Lo mismo sucede para las emociones ya que solo las emociones que son políticamente constructivas –como las que tienen simpatía natural y empatía con nuestros pares ciudadanos– son la base legítima de la obligación política. En ese sentido, el sentimiento natural de empatía motiva nuestro apego para legitimar principios de justicia. A la sazón, los principios de la psicología moral tienen un lugar específico en la concepción de justicia (Rawls, 1971: 32).

Podemos afirmar que el compromiso ciudadano en relación con los principios de justicia y el sentido de justicia se concibe en parte como el brote reflexivo de las emociones humanas básicas (Frazer, 2007: 768), además de la concepción del bien que es un lazo afectivo y un deseo de realización (Krause, 2005: 366). El sentido de la justicia es un vínculo afectivo con la idea de ser una persona justa y para el bien de la justicia. Así entonces, los sentimientos y las emociones están presentes desde la argumentación de los principios de justicia y son fundamentales. El sentido de la justicia, como hemos dicho, es pensado como sentimiento moral y es objeto principal de la propuesta de Rawls, de ahí que le interese la descripción del desarrollo de la psicología moral que contiene elementos tanto cognitivos como no cognitivos. El sentido de la justicia –a decir de Rawls y con Rousseau–, no es una mera concepción moral formada únicamente por el entendimiento (Rawls, 2001: 29), es más bien un verdadero sentimiento del corazón iluminado por la razón (Rawls, 1971: 463). Ese sentido de justicia se relaciona con otros sentimientos morales y actitudes naturales. Existe un desarrollo moral que busca la formación de afectos como objetivos finales, de manera que la adquisición del sentido de la justicia se genera a través del desarrollo del conocimiento y la comprensión; es una concepción del mundo social y de lo que es justo e injusto.

El aprendizaje moral se basa en una teoría ética determinada, y la sucesión de etapas representa un desarrollo progresivo, de modo que la relación entre las normas y las aspiraciones humanas hace que las personas entiendan el sentido de la justicia “como extensión de sus adhesiones naturales y como una forma de velar por el bien colectivo [y] estas observaciones asumen, sin embargo, una particular teoría de la justicia” (Rawls, 1979: 496). Y tal teoría tiene un espacio relevante cuando es preciso explicar el aprendizaje moral.

2. Disposiciones motivacionales y estabilidad de la sociedad

El equilibrio reflexivo constituye un mecanismo de justificación y cohesión de la posición original y la razón pública, además articula los juicios morales, los principios generales y las justificaciones. Este equilibrio reflexivo no deja de lado los afectos y esto porque lo razonable está atravesado por el deseo y por los sentimientos transmitidos por la empatía. Los sentimientos que dependen de los principios de Rawls pueden motivar a las personas a actuar según los principios de justicia, pero además Rawls considera que los elementos no cognitivos del sentido de la justicia son los que acompañan a los afectos y pueden explicar cómo nos comportamos y, podrían advertir cómo deberíamos actuar. Este es uno de los temas complejos que Rawls presenta en su formulación, dado que se articula por la teoría de los afectos y en la parte normativa por la teoría de la justicia. Los afectos dan pie a la recepción de los principios de justicia en una sociedad bien ordenada y su papel es primordial para dicha justificación.

El profesor de Harvard apela a una propuesta en los marcos psicológicos y a su capacidad para comprometer a los individuos, sin que haya discontinuidad entre sus motivaciones particulares y los principios que rigen una sociedad justa. Tiene la certeza de que “por más atractiva que una teoría de la justicia pueda resultar desde cualquier punto de vista, ha de considerársele gravemente limitada si sus principios de psicología moral son tales que fracasan al desencadenar en los seres humanos el deseo que actuar de acuerdo con ella” (Rawls, 1971: 68 y 387). Es decir, la psicología moral está en la base de las motivaciones de una sociedad democrática que modula la estabilidad de esa sociedad democrática, en la que se articulan las ideas de bienes privados y del bien público.

Las emociones que apuntalan los principios de justicia motivan a las personas a actuar según esos principios de justicia. Esto es lo que hace Rawls al final de la *Teoría de la justicia* (Rawls, 1971: 453 y ss., 513 y ss.) en donde busca sopesar la base motivacional de la concepción de la justicia como imparcialidad, porque es la que da pie a la cuestión de la estabilidad.⁸ Tales disposiciones motivacionales aparecen en esta obra desde la *posición original* (Rawls, 1971: 13) y se requiere de

⁸ Rawls señala que fue un tema sin resolver y que dio pie a la publicación del *Liberalismo Político* como lo apunta en la Introducción de ese libro (Rawls, 1993: XV y XVI)

un cierto esquema de instituciones para dar lugar a comportamientos que aseguren su funcionamiento y que involucren la disposición de los ciudadanos a sentirse comprometidos con la sociedad y las instituciones que estiman justas (Ovejero, 2006: 160).

Rawls sostiene que una concepción de la justicia es estable cuando las instituciones son justas y afirma que “los que participan en tales acuerdos adquieren el correspondiente sentido de la justicia y el deseo de participar en mantenerlas” (Rawls, 1971: 398). Esa coherencia que procura la estabilidad en una sociedad justa, provee de un marco básico para las actividades de sus miembros que la reconocen como congruente, con sus intereses individuales y disponiendo que esta cuestión tiene una dimensión social y política (Baldwin, 2008: 247). Por ello es relevante la congruencia buscada entre lo justo y lo bueno ya que se libra por su idea característica del consenso traslapado (Rawls, 1993: 170 y 218). Esta categoría es muy importante para la idea de razón pública (Rawls, 1993: 9 y ss.) porque los miembros de una sociedad bien ordenada comparten la misma concepción política de la justicia, aun teniendo diversas teorías comprensivas.

Las concepciones de justicia están influidas, con frecuencia, por las propias preferencias de los sujetos y por sus intereses. Con ello, los individuos sabiéndolo o no, tienden a propiciar distribuciones que los benefician. Y se busca superar esta situación al establecer los principios que regulan la vida colectiva, ignorando las circunstancias individuales así como su posición social, su raza, su sexo y su concepción del bien. Esto conduce a la imparcialidad y esta a la justicia. Desde ahí las personas decidirán por los dos principios. Ciertamente este constructo metodológico del velo de la ignorancia no significa que quienes forman parte de la sociedad no tienen identidad ni preferencias, porque no se tiene una historicidad circunstancial. Este procedimiento de abstracción permite desligarse de algunas consideraciones psicológicas para lograr una situación de justicia cuando hay algún conflicto de intereses, buscando resolverlo y aceptando la existencia de dimensiones disposicionales. Si bien en esa posición original todos pretenden tener más bienes que menos, son, sin embargo, mutuamente desinteresados y buscan tener su concepción del bien y un sentido de la justicia. Todo esto implica suponer contornos motivacionales presentes en escenarios de justicia. Podemos advertir entonces la envergadura de los principios de la psicología moral para lograr la estabilidad de una sociedad bien ordenada, y dicha estabilidad presume que existen supuestos razonables de la psicología humana.

Quienes crecen en instituciones justas en una sociedad bien ordenada –como la propuesta por Rawls– desarrollan lealtad razonada hacia esas instituciones, y eso es fundamental para hacerlas estables (Rawls, 1971: 247). Esto da cuenta de lo que Rawls estipula en su libro *Liberalismo político*, al afirmar que se trata de un problema de convivencia democrática. Por ello demanda la posibilidad de una existencia duradera de una sociedad –justa y estable– de ciudadanos libres e iguales que están divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables (Rawls, 1993: 4). Pero de ahí se deriva la estabilidad porque desde ella los individuos tienden a comportarse justamente (Rawls, 1971: 398). Precisamente, la sensibilidad moral subyace al deseo de que exista un compromiso en la cooperación equitativa con los demás miembros de la sociedad que, en tanto iguales, se espera razonablemente que se apoyen de manera mutua y cooperativa (Rawls, 1993: 51).

Los sentimientos morales son –como hemos ya dicho– una parte de la vida humana y son congruentes con las actitudes morales, en tanto manifiestan el amor a la humanidad y los deseos de apoyar y cooperar para alcanzar el bien común. Ellos han de incluir los principios del derecho y la justicia desde donde tal justicia requiere leyes psicológico-morales de la reciprocidad. Estas llevan a cada quien a cumplir con sus obligaciones mutuas para que, con ello haya equilibrio (Rawls, 1971: 71 y 413). La obtención de la justicia es medular porque es el requisito del funcionamiento de la comunidad política con los elementos de la psicología moral.

3. Los principios de la psicología moral: elementos fundamentales en la propuesta rawlsiana

Como habíamos destacado antes, no es sino al final de *Teoría de la justicia* que Rawls dedica su capítulo octavo a esta cuestión. Es en la sección 75 en donde debate sobre estos principios y resume en sus comentarios el desarrollo moral presentado en las secciones precedentes, en concreto lo que respecta al desarrollo del sentido de la justicia. Este sentido es una disposición de actuar de acuerdo con los principios de justicia, por ello el hecho de sentir culpa o vergüenza cuando se reconoce que se han violado esos principios. Esto “da cuenta de una característica de la psicología moral” (Baldwin, 2008: 248) que lidia con el desarrollo de

sentimientos y de juicios cuyo contenido es moral. Para Rawls nuestra psicología está afectada por el valor moral del contexto en el que crecimos y vivimos, como lo señala en las tres leyes que postula. Estas tienen que ver con la formación de afectos y con la reciprocidad en ámbitos familiares y sociales, en donde las personas desarrollan lazos amistosos y de confianza cuando se cumplen los deberes y obligaciones y viven de acuerdo con los ideales de su posición, en donde esas actitudes son justas y así son reconocidas. De este modo, las personas adquieren el sentido de la justicia cuando se les reconoce y se les aprecia (Rawls, 1971: 542). Rawls defiende que el rasgo más notable de esas leyes es que su formulación se refiere a un marco institucional considerado como justo y reconocido públicamente como tal, y que los principios de la psicología moral tienen un lugar para esa concepción de la justicia. En la explicación del desarrollo de los sentimientos interviene alguna visión de la justicia y defiende que las hipótesis acerca de ese proceso psicológico incorporan nociones morales (Rawls, 1979: 542). El sentido de la justicia es una disposición para adoptar y desear actuar según el punto de vista moral, como lo definen los principios de la justicia y por ello dichos principios se encuentran implícitos en la formación de ese sentimiento que regula. Los ordenamientos de una sociedad –según sean justos o injustos– y su articulación con las creencias de las personas influyen profundamente en los sentimientos morales, aun cuando algunos teóricos “prefieren que las teorías sociales eviten el uso de las nociones morales” (Rawls, 1979: 542) diciendo que la teoría social es suficiente y no precisa del uso de ideas morales. Rawls sostiene que una teoría correcta de la política en un régimen justo presupone una teoría de la justicia que explique cómo los sentimientos morales influyen en la administración de los asuntos públicos.

Los sentimientos morales son parte de la vida humana y no podemos deshacernos de ellos sin dismantelar al mismo tiempo las actitudes naturales (Rawls, 1979: 489). Así, esta consideración sugiere que la psicología moral entendida como la psicología de los sentimientos morales lidia con aspectos del desarrollo de los seres humanos (Baldwin, 2008: 249) y esto completa el esbozo de la psicología moral de la persona y los vínculos que establece en una sociedad.

Rawls insiste en que la suya es una psicología moral obtenida de la concepción política de la justicia como imparcialidad; no es una psicología originada en la ciencia de la naturaleza humana. Es más bien un esquema de conceptos y principios para expresar una cierta concepción política de la persona y un ideal

de ciudadanía (Rawls, 1993: 86 y 87).⁹ Es en este mismo texto del *Liberalismo político* en donde Rawls utiliza la noción de psicología moral como una concepción política de la persona y un ideal de ciudadanía y lo hace de manera diferente de como lo emplea en sus escritos previos. En este texto conceptualiza a la persona como política en tanto antes la había caracterizado como moral –i.e. “Kantian Constructivism in Moral Theory” de 1980– (Rawls, 1999: 330-333). La postrera concepción de la persona es central a la teoría moral y política; y la psicología vuelve a defender la atribución de los dos poderes morales de las personas (Rawls, 1993: 81 y ss.). Su consideración comprende ambos poderes, en tanto las personas tienen valores y fines, y esto estructura sus relaciones con los demás y el mundo. Además dichas personas tienen la habilidad de revisar esos valores y fines (Rawls, 1993: 19-20).¹⁰

Rawls añade que además de estos poderes morales, una persona ha de pensarse con la capacidad para tener aún más disposiciones, y entre tales capacidades está el aspecto de la razonabilidad de las personas así como la sensibilidad moral (Rawls, 1993: 81). Y estas disposiciones conllevan la habilidad de vivir en términos justos de cooperación, asumiendo razonablemente que los otros harán su parte y con una tendencia a desarrollar la confianza y seguridad en ellos. Esto se manifiesta en el éxito de los acuerdos cooperativos.

Entre la *Teoría de la justicia* y sus últimos escritos Rawls muestra que la diferencia fundamental entre las dos concepciones de la psicología moral se sitúa en el papel que juega la filosofía moral. En la *Teoría de la justicia* las capacidades señaladas se describen en la primera parte del libro (i.e. § 25) como principios de la psicología moral que gobiernan el desarrollo de nuestros sentimientos morales y explican la posesión de un sentido de la justicia (Baldwin, 2008: 251). Los principios de justicia, como ya apuntamos, son nodales para garantizar la estabilidad; ellos se apoyan en los sentimientos morales –como el sentido de la justicia– en

⁹ En la sección final del *Liberalismo político* (§ 8) Rawls inserta el título “Psicología moral: filosófica no psicológica” (Rawls, 1993: 86). Este encabezado pretende señalar que esta es “una psicología moral obtenida de la concepción política de la justicia como imparcialidad” (Rawls, 1993: 86) y aunque pareciera contradictorio, pretende insistir en su raigambre política.

¹⁰ En la edición revisada de *Teoría de la justicia*, Rawls señala que las personas libres pueden revisar y alterar sus fines que dan prioridad a preservar su libertad en este respecto (Rawls, 1971: 475). La mayoría de lo que afirma en el inciso 82 no estaba presente en la primera edición.

tanto parte de la psicología moral, desarrollándose en el contexto de la vida en una sociedad justa. De ahí que una persona, ciudadana de una sociedad justa, deberá estar motivada para satisfacer los requerimientos de justicia y con ello dicha sociedad será razonablemente estable.

Los objetivos finales de las personas contienen los lazos afectivos así como los intereses que tenemos y el sentido de la justicia. Las leyes psicológicas no facilitan explicaciones racionales de los deseos, sino que caracterizan las transformaciones de nuestro patrón de objetivos finales surgidos de nuestro reconocimiento sobre cómo las acciones e instituciones afectan nuestro bien (Rawls, 1971: 494-495).

Los sentimientos de amor y amistad e incluso el sentido de la justicia surgen de la intención de otras personas de actuar en aras de nuestro bien (Rawls, 1971: 447-449). Es la idea básica de la reciprocidad, tendencia que es un hecho psicológico (Rawls, 1971: 494- 495). Una persona racional no puede permanecer indiferente ante cosas que atañen a su bien y si se desarrolla alguna actitud, adquirirá un nuevo o afecto o aversión. La falta de reciprocidad cancela cualquier comunidad. En ese tenor, Rawls señala que la posibilidad del sentido de la justicia que se levanta y sostiene sobre los sentimientos que recibimos y a los que respondemos, es una condición de la sociabilidad humana. En este sentido, las concepciones más estables de la justicia son probablemente aquellas en las que el sentido de la justicia está más firmemente basado en estas tendencias.

Justamente Rawls articula la psicología con la teoría moral dado que piensa que la primera está en el centro de la segunda. Esto porque la teoría moral busca una profunda comprensión de la estructura de las concepciones morales y de sus conexiones con la sensibilidad, como lo señala en su texto “La independencia de la teoría moral” de 1975, (Rawls [en *Collected Papers*], 1999: 302). Ahí apunta que la filosofía moral depende de una comprensión más profunda de la estructura de las concepciones y sus conexión con la sensibilidad humana, y por ello,

no debemos apartarnos de esta tarea porque mucho de ella debe aparecer como perteneciente a la psicología o a la teoría social y no a la filosofía. Pero el hecho es que los otros no están motivados por una inclinación filosófica para perseguir la teoría moral; aún así, esta motivación es esencial, y sin ella la indagación tiene el foco equivocado (Rawls, 1999: 302).

Entonces, la teoría moral ha de incluir la indagación psicológica.

El sentido de justicia es un resultado natural de una profunda tendencia de la reciprocidad en nuestra constitución psicológica. Todas las etapas de aprendizaje y desarrollo de un niño pequeño, en un ambiente de amor y cuidado parental, permiten construir su capacidad de confianza y responsabilidad consigo mismo y con los demás. Ya adulto internaliza las exigencias de la justicia como una aceptación de los principios generales al haber sido tratado con respeto e imparcialidad por otros con los que no tenía ni amistad ni relación. Todo esto sugiere que la justicia es una clase de reciprocidad y esta reciprocidad nos muestra ese sentido de justicia que se aplica a todas las personas: ciudadanos y a desconocidos también. La reciprocidad funda a la justicia en tanto imparcialidad como reciprocidad.¹¹ Las etapas que propone Rawls suponen una sociedad justa, y esa visión explica el correspondiente sentimiento de justicia (Rawls, 1971: 443-444). Las prácticas sociales y las instituciones incorporan los principios, proveyendo el contexto para el desarrollo psicológico. De esta suerte, existe una dependencia de los deseos sobre los principios dado que “esos deseos pueden ser descritos diciendo que los principios desde los que deseamos actuar son vistos como los que pertenecemos y que ayudan a articular una cierta concepción racional o razonable o un ideal político” (Rawls, 1993: 82 y ss.).

A modo de conclusiones

En suma, Rawls considera que la psicología moral presente en el constructivismo kantiano se funda en el ejercicio de la razón práctica, entendida como una apreciación racional del bien propio y del deseo de cooperar con otros, desde una perspectiva razonable. Entonces el papel que juega la psicología moral en el entramado teórico rawlsiano pretende consumir la teoría de la justicia en un

¹¹ Rawls señala en “Justice as Reciprocity” en *Collected Papers* que el mutuo conocimiento de los principios por personas libres e iguales no tiene autoridad de unos sobre otros; el concepto de reciprocidad es central para la justicia como imparcialidad (Rawls, 1999: 209).

Estado cuyas instituciones políticas son justas y gracias a una estabilidad razonable. Esto es posible porque tal Estado no requiere de la coerción para asegurar que los ciudadanos obedezcan la ley y apoyen a las instituciones, ya que esas instituciones y leyes apoyan a sus ciudadanos.

La psicología moral dispuesta por John Rawls muestra cómo los requerimientos de la justicia son congruentes con los intereses de los ciudadanos individuales. Tales intereses buscan que esas personas sean unas buenas personas en el marco de la psicología moral (Rawls, 1971: 397 y 349), acorde con una psicología natural que identifica lo que es bueno para la persona. Ese sentido de la justicia es el resultado psicológico de una vida en una sociedad cuyas instituciones son justas y por ende, dan lugar a una sociedad estable (Rawls, 1999: 105). Con ello, las instituciones refuerzan los sentimientos y estos refuerzan a las primeras.¹²

Rawls pensaba que podía apoyarse en el desarrollo del sentido de justicia dado que esta consideración es primeramente causal y no normativa, y favoreció la consideración de la congruencia del bien individual y la moralidad. El deseo de actuar justamente y el deseo de expresar nuestra naturaleza como personas morales libres, concurren para señalar que es prácticamente el mismo deseo y realizar este deseo promueve el propio bien (Rawls, 1971: 501). Una persona por su psicología moral expresa su naturaleza como persona libre, esto muestra que contribuye a la ejecución exitosa de su plan racional.

Rawls piensa que podemos mostrar que hay una concepción de justicia que expresa aspiraciones políticas razonables a partir de adherentes de diversas teorías morales. El pluralismo razonable nos impulsa a pensar que un Estado que realiza esta concepción debe ser estable, al situar la razón de cada ciudadano que es explicada desde su propio enmarque (Rawls, 1993: 143). Dicha estabilidad requiere unión social que implica colaboración mutua, para lograr fines valiosos y es lo que hace del Estado un conjunto de uniones sociales (Rawls, 1971: 462 y 527). Esto solo se logra con la participación de los ciudadanos en tanto miembros de esa unión social y, en ese marco, el bien colectivo funge como “realización pública de la justicia” y encuentra los

¹² Rawls considera que la psicología moral que apunala la teoría de la justicia como imparcialidad guía mejor –hacia la estabilidad– que otras psicologías que guían hacia una concepción utilitarista de la justicia (Rawls, 1971: 496 y ss.). Sin embargo, quedan ambigüedades dado que “muchas conexiones son dejadas a que las haga el lector” (Baldwin, 2008: 262).

requerimientos de autorrealización. Este logro se obtiene porque “la actividad colectiva de la justicia es la forma preminente del florecimiento humano” (Rawls, 1971: 529).

Los miembros de la comunidad participan al hacer cosas para los demás, como ellos las harían por aquellos y viceversa (Rawls, 1971: 565). Este tipo de reciprocidad la despliega Rawls al inicio de *Teoría de la justicia* con consideraciones en torno al desarrollo moral y puntea además los tres estados del desarrollo del sentido de la justicia, llevados a cabo por medio del lugar del amor en la moralidad de la autoridad y de la confianza en la moralidad de la asociación. Gracias a la unión social es que los ciudadanos respetan los fines de los demás (Rawls, 1971: 443 y 527).

En definitiva, Rawls sostiene la presencia de los sentimientos morales – como es el sentido de la justicia– como parte de la psicología moral, y esos sentimientos son desarrollados en el contexto de la vida en una sociedad justa. De ahí su centralidad en el marco de la teoría de la justicia como imparcialidad. El sentido de justicia en conjunción con el equilibrio reflexivo procuran disposiciones motivacionales que logran la estabilidad de la sociedad y es así como los principios de la psicología moral se presentan como elementos fundamentales en la propuesta rawlsiana y muestran cómo los requerimientos de la justicia son congruentes con los intereses de los ciudadanos (Rawls, 1971: 397 y 349). De esta forma, la consideración de los sentimientos y las emociones insertos en las propuestas rawlsianas apoyan la pretensión de proveer de estabilidad a una sociedad democrática en un marco de justicia como imparcialidad. Con ello, la articulación de lo que son tales sentimientos con el alcance de la justicia zanja una riqueza enorme de la teoría de la justicia como imparcialidad de John Rawls, y abre puertas para buscar –desde esta propuesta– derroteros más integrales en los contornos de la filosofía política.

Bibliografía

Baldwin, Thomas (2008). Rawls and Moral Psychology. En: R. Shafer-Landau (ed.). *Oxford Studies in Metaethics*. Oxford, UK: Oxford University Press.

- Banerjee, Kiran y Bercuson, Jeffrey (2015). Rawls on the embedded self: Liberalism as an affective regime, United Kingdom. *European Journal of Political Theory*, 14(2), 209-228.
- Dreben, Burton (2003). On Rawls and Political Liberalism. En: S. Freeman (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*, 316-346. New York: Cambridge University Press.
- Dworkin, R. (1993). *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós.
- Frazer, Michael (2007). John Rawls: Between Two Enlightenments, United Kingdom, *Political Theory*, 35(6), 756-780.
- Freeman, Samuel (2003). Introduction. En: S. Freeman (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*, 1-61. New York: Cambridge University Press.
- Krause, Sharon R. (2005). Desiring Justice: Motivation and Justification in Rawls and Habermas. *Contemporary Political Theory*, 4, 363-385.
- (2008). Justice and Passion in Rawls and Habermas. *Civil Passions. Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, 27-47. Princeton, USA/ Oxford, UK: Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha, C. (2003). Rawls and Feminism. En: S. Freeman (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*, 488-520. New York: Cambridge University Press.
- Ovejero, Félix (2006). Las motivaciones en Rawls. En: C. Amor (comp.). *Rawls post Rawls*, 159-182. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes/ Prometeo.
- Pritchard, Michael (1977). Rawls' Moral Psychology. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 8(1), 59-72.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- (1979). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- (1999). *Collected papers*. S. Freeman (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2001). *Justice as fairness. A Restatement*. E. Kelly (ed.). Cambridge, MA/ London: England Belknap Press of Harvard University Press.
- Rogers, Ben (2002). John Rawls. A leading political philosopher in the tradition of Locke, Rousseau and Kant, he put individual rights ahead of the common good. Disponible en: www.guardian.co.uk/obituaries/story/0,3604,848488,00.html
- Sandel, Michael (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Scheffler, Samuel (2003). Rawls and Utilitarianism. En: S. Freeman (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*, 426-459. New York: Cambridge University Press.

La familia, la propiedad privada y el Estado. Una revisión socialista de la justicia como equidad

Alejandro Sahuí

Universidad Autónoma de Campeche
alesahui@uacam.mx

Introducción

El objetivo de este trabajo es explorar algunas consecuencias prácticas que se podrían extraer en un intento de conciliar valores y principios del socialismo liberal o democrático con la concepción de la justicia como equidad de Rawls. Es sabido que el autor afirmó que los dos principios de la justicia serían compatibles con el modelo socialista y con la democracia de propietarios. Es sabido también que no especificó con detalle el diseño institucional de su concepción de la justicia. Esta se aplica a la estructura básica de la sociedad que es organizada en el plano jurídico en la noción de esencias constitucionales, que luego deberán ser desarrolladas en el ámbito legislativo, la administración pública y los tribunales.

De manera puntual, mi propósito es ampliar el alcance de la justicia como equidad a asociaciones económicas, corporaciones y firmas; en especial, a cuestiones relativas al régimen de la propiedad. Argumento que es posible realizar ajustes socialistas sin hacer colapsar el proyecto rawlsiano, sin dañar su carácter liberal.¹ En vez de tirar de la hipótesis de la democracia de propietarios como el modelo paradigmático de la justicia como equidad y sus principios en la estructura básica (iguales libertades, oportunidades equitativas y principio de diferencia), exploro incluir valores socialistas en las instituciones constitucionales y desde ahí al resto del orden jurídico.²

Cabe subrayar que ningún modelo económico fue cabalmente desarrollado por Rawls, por lo que existen márgenes razonables para esta exploración. Dedicó a cada modelo apenas unas líneas indicando algunos rasgos genéricos. Se conoce, en cambio, su posición para rechazar tres de los que tuvo en mente; a saber, el capitalismo de *laissez faire* (sistema de libertad natural), el capitalismo de Estado de bienestar y el socialismo de Estado con economía dirigida. De manera que es posible acometer esta tarea cuidando de no incurrir en los problemas señalados a estos modelos.

En la primera parte pretendo justificar mi propuesta en el marco de la concepción de la justicia de Rawls. Trato de demostrar que los valores socialistas no riñen con ningún postulado relativo a la estructura básica o las esencias constitucionales. A partir de aquí argumento que no existen razones en Rawls para mantener intocado el actual régimen de propiedad de los medios de producción y del mercado de trabajo toda vez que dichos regímenes no están en el mismo nivel de las esencias constitucionales, aunque sean parte de la estructura básica.³ Debido a su carácter contingente ambos regímenes pueden ser ajustados

¹ Alan Thomas (2017) piensa que esta ruta no es viable: un socialismo por prescripción de manera intrínseca supone subvertir el liberalismo. Sin embargo, cree que una democracia de propietarios conduce al mismo tipo de valores que el socialismo de mercado acarrea.

² William A. Edmundson (2017) interpreta los ajustes finales a la justicia como equidad de Rawls a la luz de los principios del socialismo. También Jeffrey Reiman (2012).

³ “La estructura básica de la sociedad es el modo en que las principales instituciones políticas y sociales de la sociedad encajan en un sistema de cooperación social, y el modo en que asignan derechos y deberes básicos y regulan la división de las ventajas que surgen de la cooperación social a lo largo del tiempo. La constitución política con una judicatura independiente, las formas legalmente reconocidas de propiedad (por ejemplo, como un sistema de mercados competitivos con propiedad privada de los medios de producción), así como alguna forma de familia pertenecen a la estructura básica” (Rawls, 2002: 33).

sin demérito de la concepción de la justicia:⁴ democracia de propietarios y socialismo liberal son compatibles con las tesis rawlsianas.

En la segunda parte arguyo que el poder de las asociaciones económicas, firmas y corporaciones en la sociedad global es equivalente en sus efectos prácticos sobre las personas al poder estatal, y que esto vincula a las corporaciones y firmas con las circunstancias de la justicia. En este sentido, insisto en que deben ser tratadas como parte de la estructura básica y sujetadas al principio liberal de legitimidad. En este propósito se observa que el régimen de propiedad o de intercambio en el que operan las asociaciones económicas no es independiente del sistema jurídico; por el contrario, es solapado por él. No existe sociedad de mercado espontánea o autorregulada sin interferencias estatales: la relación de fuerzas en la base del capitalismo está presente en todos los estratos de la vida social. Es aquí donde el socialismo liberal (democrático –o sea, como una concepción *política* de la justicia–) ofrece vías novedosas para sujetar el poder de las asociaciones económicas.⁵

En la tercera parte, debido a la complejidad sobre la que Rawls alerta de los asuntos económicos y otras asociaciones diversas al Estado, como el caso de familias o iglesias, defiendo que es posible realizar ajustes a la estructura básica y a las instituciones de trasfondo de modo casuista en el ánimo de no trastocar de un golpe los fundamentos del edificio constitucional en su conjunto. A partir de esta intuición propongo que sea la judicatura la instancia principal pero no exclusiva para explorar y realizar ajustes a la sala de máquinas –estructura básica y esencias constitucionales– y, desde ahí, armonizar leyes, reglamentos y políticas públicas. Asumo que Rawls aprobaría esta estrategia a partir de sus ideas de equilibrio reflexivo, razón pública, y que los máximos tribunales son su expresión paradigmática. Esto implica revisar si la ciudadanía, dados sus intereses y fines, tiene motivos para obedecer las instituciones de la estructura básica. Eso que se llama en lenguaje de los economistas la compatibilidad de

4 “La determinación ulterior de los derechos de propiedad ha de hacerse en la etapa legislativa, asumiendo que se mantienen los derechos y libertades básicos. Siendo como es una concepción política pública, la justicia como equidad ha de proporcionar una base compartida para sopesar los pros y los contras de las diversas formas de propiedad, incluido el socialismo. Para hacerlo trata de evitar que se prejuzgue, en el nivel fundamental de los derechos básicos, la cuestión de la propiedad privada de los medios de producción” (Rawls, 2002: 158-159).

5 Los valores políticos “tienen normalmente un peso suficiente como para anular a todos los demás valores que puedan entrar en conflicto con ellos” (Rawls, 2004: 169).

los incentivos que ha de conferir estabilidad a la teoría. Tomo la experiencia de la constitucionalización del derecho familiar como referente de la propuesta, de ahí el título del trabajo. Igual que la transformación de la vida familiar y el cambio de creencias consecuente condujo a repensar su régimen jurídico, incluidos aspectos patrimoniales, sostendré que en la actualidad las personas han asimilado varias ideas de linaje socialista, más solidarias que egoístas, aunque no de modo sistemático y coherente –a menudo ni siquiera conscientemente–. Lo que se sugiere es que un régimen económico no se sostiene ni transforma sin la participación de la sociedad.

1

En lo que sigue justifico que el socialismo liberal o democrático, antes que la democracia de propietarios, es el régimen económico que satisface mejor los principios de justicia. Lo primero que se debe recordar es la simpatía de Rawls por estos dos modelos y su declaración reiterada de que no están reñidos: “Para ilustrar el contenido de los dos principios de justicia, no es necesario decidirse entre una democracia de propietarios y un régimen socialista liberal. En cada caso, cuando sus instituciones funcionan del modo descrito, pueden quedar realizados los principios de justicia” (Rawls, 2002: 189).⁶

Puede parecer un despropósito querer enmendar a Rawls donde él reconoció una compatibilidad. Sin embargo, el motivo práctico consiste en avivar la imaginación institucional en gran medida capturada por el ideario liberal y su desarrollo paralelo a las sociedades de libre mercado llamadas de manera genérica: “capitalistas”. Los regímenes de propiedad, contractuales y de intercambio en estas sociedades han configurado en forma dominante instituciones cercanas al modelo que Rawls llama capitalista de *laissez faire*, al lado de las que –en el mejor de los casos– se disponen algunas provisiones de bienestar para aminorar sus peores

⁶ La idea está ya presente desde épocas tempranas: “No tengo deseo de argüir a favor de una democracia de propietarios por sobre todo [...] Ella es compatible, creo, con todo lo que he dicho de que alguna forma de democracia participativa federativa combinada con un socialismo de mercado serían el arreglo más justo, incluso para nosotros” (“Comments at APSA panel”, 1973, citado por Katrina Forrester, 2019: 118).

efectos, pero sin rectificar las condiciones que generan pobreza, desigualdad y exclusión. Asumo que este es el estado de (des)ánimo presente sobre las posibilidades de cambio en el Estado constitucional. Se diría que habitamos sociedades situadas entre las dos versiones del Estado capitalista que Rawls rechazó en forma explícita: un régimen de libertad con intervenciones mínimas favorables a la eficiencia, crecimiento y ganancia; y un régimen social con medidas compensatorias, redistributivas y de protección que cubra necesidades básicas. Cada vez más, empero, crece el enojo debido a la retirada de las instituciones del Estado de bienestar que causa déficits en el ámbito de la salud, educación y seguridad social; solo por recordar sus principales estandartes.

Es curioso que Rawls –criticado tantas veces como libertario o conservador– no incluya el derecho a la propiedad privada de los medios productivos en sus principios de justicia, aunque sí la propiedad privada personal. Es casi un mantra trazar la frontera entre sociedades liberales y socialistas a partir de la propiedad privada de dichos medios. Aunque quizás la crítica se deba a una identificación superficial entre liberalismo y capitalismo –que Rawls no comparte– es difícil saber qué otra característica institucional podría servir para distinguir con precisión los dos modelos simpáticos al autor: democracia de propietarios y socialismo. Mi intuición es que más allá del mero título de propiedad esa diferencia debe situarse en el control democrático de las decisiones económicas empresariales; asunto que ha venido ganando gran apoyo a nivel global.⁷ Debo decir que no me interesa trazar una frontera excluyente entre los modelos, sino visibilizar algunas zonas de compatibilidad, de solapamiento y de diálogo.

Tiendo a creer que la democracia de propietarios como propuesta institucional no está lejos del socialismo liberal o democrático como Rawls se lo representa, y que, en términos globales, dada la larga tradición de pensamiento que éste tiene detrás suyo, ofrece pautas más consistentes y claras sobre la dirección de ajuste que podrían seguir las democracias constitucionales contemporáneas. Parece incierta en cambio la ruta a una democracia de propietarios, con muchos menos referentes en el desarrollo histórico de los sistemas económicos y sus

⁷ Véase el manifiesto *Trabajo. Democratizar. Desmercantilizar. Descontaminar*, elaborado por Isabel Ferreras, Dominique Méda, Julie Battilana, Julia Cagé, Liza Herzog, Pavlina Tcherneva, Hélène Landemore y Sara Lafuente Hernández, publicado en mayo de 2020, suscrito por más de tres mil académicos de todo el mundo. Disponible en: <https://democratizingwork.org/>

expresiones jurídicas.⁸ El propio Rawls no avanzó mucho en esta línea y sus propuestas institucionales más concretas lucen intercambiables con el capitalismo del Estado de bienestar, pese a su abierta resistencia a esta interpretación.

Sugiero entonces una deuda mayor de Rawls con la tradición socialista y leo los postulados básicos de la democracia de propietarios como consistentes con ella. Pero también, en dirección contraria, destaco que entender en clave rawlsiana el socialismo, como siendo liberal o democrático, comporta una ganancia enorme. El vínculo que une liberalismo con Estado constitucional y democracia pluralista es estrecho, pese a la crítica sobre sus magros rendimientos en la solución de los problemas de la pobreza y la desigualdad.

No insinúo con ello que el socialismo sea esencialmente iliberal o autoritario, o que su tradición esté ayuna de precedentes democráticos.⁹ Sin embargo, en el constitucionalismo actual los valores y principios socialistas no desempeñan un papel equivalente a los liberales, de manera que debido a su incorporación tardía, casi siempre como remedios, parecen extraños y parasitarios de las formas e instituciones básicas del Estado constitucional.¹⁰ De ahí que se pretenda subrayar la dimensión liberal y democrática del proyecto socialista.

Procedo a comparar la democracia de propietarios con el socialismo liberal.¹¹ Recuérdese que Rawls descarta por incompatibles con la justicia como

⁸ Rawls recupera el término de J. E. Meade (1964).

⁹ Históricamente la democracia universal, en sus orígenes censitaria y oligárquica, debe más a los movimientos socialistas como reclamos de los trabajadores, que a los liberales burgueses (Marshall y Bottomore, 1998).

¹⁰ Norberto Bobbio (1989: 39) reconoce el vínculo entre Estado de derecho y liberalismo y atribuye a este “profunda desconfianza hacia toda forma de gobierno popular (y sostuvieron y defendieron a lo largo de todo el siglo XIX, y más allá, el sufragio restringido)”. Asimismo Roberto Gargarella (2014). Agradezco a un dictaminador anónimo su llamada de atención acerca de la tradición democrática no liberal. Parece empero que en Rawls liberalismo y democracia subyacen ambos al consenso traslapado constitucional como un acomodo equilibrado, aunque no exento de tensiones. Dado que no se detiene en este asunto, considero que puede ser dejado de lado sin demérito de mi argumento principal. El interés puntual en esta referencia era observar las distintas tradiciones de las que abreva el constitucionalismo, junto a la liberal predominante, que son insumos útiles a la interpretación. En concreto pretendo mostrar la plausibilidad de una ruta que el propio Rawls sugirió pero no desarrolló: la compatibilidad de su proyecto con el socialismo bajo las cualidades que le atribuye y que aquí seguimos.

¹¹ A partir de ahora emplearé la expresión “socialismo *liberal*”. Sin embargo, debo subrayar que siempre voy a connotar tanto la dimensión liberal como la democrática. He optado por la primera

equidad otros tres modelos económicos: socialismo de Estado con economía dirigida,¹² capitalismo de *laissez faire* y capitalismo de Estado de bienestar.

A partir de aquí resulta fundamental clarificar qué formas institucionales concretas podría adoptar un proyecto afin a la justicia como equidad; y para ello, conviene conocer cuáles son los defectos y riesgos de los regímenes descalificados. Las confusiones principales que podrían surgir al imaginar un régimen adecuado para la justicia, más acá o más allá del liberalismo y del socialismo surgirían en relación con el capitalismo del Estado de bienestar. Por tanto, subraya Rawls:

Una diferencia mayor es esta: las instituciones de trasfondo de la democracia de propietarios *contribuyen a dispersar la propiedad de la riqueza y el capital*, con lo que impiden que una pequeña parte de la sociedad controle la economía y asimismo, indirectamente, la vida política. Por el contrario, el capitalismo del Estado de bienestar permite que una pequeña clase tenga un cuasimonopolio de los medios de producción. [...] La intención no es simplemente asistir a los que salen perdiendo por accidente o mala fortuna (aunque esto deba hacerse), sino más bien *colocar a todos los ciudadanos en una posición en la que puedan gestionar sus propios asuntos partiendo de un nivel adecuado de igualdad social y económica* (Rawls, 2002: 189-190; énfasis añadido).¹³

Dado que interesa proponer una ruta socialista a los principios de la justicia como equidad como una interpretación plausible, indico los fines de la

expresión como opción estilística buscando eludir la sospecha que pesa sobre el socialismo de amenazar las libertades. El socialismo parece sintonizar mejor con la democracia que con los derechos, tal como estos fueron implementados por el constitucionalismo. Mi propósito es ganar adeptos para la idea de que las libertades pueden reconfigurar el proyecto socialista, sin perder su sensibilidad primordial por la igualdad y por las necesidades apremiantes de las personas.

- ¹² La posibilidad de un socialismo no centralizado es también vista por Robert Dahl: “una economía socialista podría ser altamente descentralizada y, por tanto, pluralista en términos de organización [...] Tampoco un pluralismo organizacional en un orden socialista está necesariamente reñido con el marxismo” (1991: 112-113).
- ¹³ Al respecto de esta cita, dos comentarios: 1) Es bien interesante este deslinde respecto del capitalismo del Estado de bienestar, con el que se le suele identificar. Este modelo está a caballo entre una economía de mercado que permite la propiedad privada de los medios productivos y una socialista preocupada por igualar oportunidades y garantizar un piso decente en las necesidades básicas. 2) Destaco la participación en el control de los propios asuntos con un estatus igual. Trazo una ruta así hacia la meta de democratizar las decisiones de las firmas, que impacta el régimen de propiedad *sin expropiación*.

democracia de propietarios por ser el modelo preferido por Rawls, pero sin indagar el diseño de las instituciones capaces de realizarlos –ya que tampoco el autor lo detalla–. Luego trato de acomodar a estos fines algunas propuestas de la tradición socialista. Para ello conviene tener en cuenta la forma en la que caracteriza su variante liberal:

- a) Un régimen político democrático constitucional, que atribuye un justo valor a las libertades políticas.
- b) Un sistema de libres mercados competitivos, garantizado adecuadamente por la ley.
- c) Un sistema de empresas que son propiedad de sus trabajadores o que están, en parte, participadas también por el Estado, y que son administradas por gestores electos.
- d) Un sistema de propiedad que instaure una distribución extendida y más o menos equitativa de los medios de producción y los recursos naturales (Rawls, 2017: 398).

De acuerdo con Rawls (2002: 190) en la democracia de propietarios las instituciones de la estructura básica deben “desde el principio, poner en manos de los ciudadanos en general, y no solo de unos pocos, los suficientes medios productivos como para que puedan ser miembros plenamente cooperativos de la sociedad en pie de igualdad”. Es interesante que poco más tarde señale: “la idea de Mill de las empresas cooperativas gestionadas por los trabajadores es plenamente compatible con la democracia de propietarios, ya que esas empresas no son poseídas o controladas por el Estado” (Rawls, 2002: 233).

Quiero destacar que estos regímenes, democracia de propietarios y socialismo liberal, comparten el principio de dispersar la propiedad de los medios productivos entre las personas, de evitar la concentración de la riqueza y del poder social que la acompaña. Entender la imbricación entre poder económico y poder político es fundamental. Las relaciones entre las personas se vuelven lo más relevante, quién y cómo se toman las decisiones.

Aunque no profundizaré en ello, estimo que es plausible equiparar en este punto provisionalmente socialismo liberal y democracia de propietarios bajo la razón de que dispersar la propiedad entre las personas implica en algún modo socializarla, más allá de la formalidad del título. William Edmundson (2017: 11)

sugiere que el modelo de la democracia de propietarios, en tanto se juzga como alternativa al capitalismo, es una variación de un tema socialista. Cabe recordar que ambos paradigmas comparten la defensa de las sociedades de libre mercado. Lo que cuestionan es el régimen de propiedad, no el régimen del intercambio, comercial-contractual.¹⁴

Salvo que Rawls prescriba su modelo de la democracia de propietarios para empresas de título individual o sociedades civiles de escala pequeña en donde los socios son dueños y controlan directamente todos los activos de la empresa, con una división bastante menor del trabajo asalariado, el socialismo liberal brinda una propuesta más realista en el plano de la sociología política. El tránsito de una economía mercantil a una industrial y luego financiera; el tamaño de ciertas empresas, la naturaleza jurídica de las corporaciones y firmas¹⁵ que separan los títulos de propiedad respecto de los activos que se poseen; o el mercado público¹⁶ de acciones que confieren títulos, pero sin control directo sobre tales activos productivos, dificulta alinearlas con su modelo. Dicho en forma ruda: la democracia de propietarios sugiere la imagen del episodio estadounidense de los “cuarenta acres y una mula” tras la Guerra Civil en el siglo XIX, o a eso que Fernand Braudel llama “microcapitalismo de tenderos” (2012: 70), que en el presente se podría interpretar como un reflejo de la precarización del empleo. En ese contexto se sugiere que cualquier persona es capaz de gestionar activos productivos y se romantiza la situación como “emprededurismo”.

¹⁴ Rawls trata la regulación de los intercambios como parte de la estructura básica, pero no es explícito en afirmar la libertad de comercio como libertad básica. En cambio sí lo es para Amartya Sen (2000).

¹⁵ Ronald Coase (1988: 7) observa el problema de los costos de transacción para explicar la naturaleza de las firmas y su papel en la economía: “aunque la producción puede ser llevada a cabo de una forma completamente descentralizada por medio de contratos entre individuos, el hecho que siempre cuesta algo ingresar en estas transacciones significa que las firmas emergerán para organizar lo que serían de otra forma transacciones de mercado”.

¹⁶ La idea de un mercado accionario *público* sujeta el desempeño de las firmas y corporaciones al escrutinio público en razón de que las decisiones empresariales afectan no solamente a los accionistas propietarios mayoritarios (*shareholders*) que toman tales decisiones sino también a los minoritarios, clientes, deudores, trabajadores, y hasta ciudadanía en general (*stakeholders*).

2

Nadia Urbinati (2020) asocia el populismo con una crítica de las élites políticas, del Estado-gobierno, pero no de élites económicas, firmas y corporaciones. Parece, al mirarse las causas inmediatas del descontento, que es solo la política, pero no la economía, lo que daña la vida de la gente. La enorme desigualdad afecta la legitimidad de los Estados, a los que se suele calificar de ineptos o corruptos, sin que se traslade ese espíritu crítico contra la organización económica con una idea consistente de la justicia.

Rawls adopta un relato del surgimiento del Estado análogo hasta cierto punto a Robert Nozick (1988); como si la infinidad de asociaciones civiles hubiera surgido de la reunión libérrima y espontánea de las personas, paralelas al desarrollo de la asociación estatal, como unión social de uniones sociales. Bajo este enfoque las asociaciones deben ser protegidas como reductos de autonomía y autogobierno de las personas unidas para cooperar en la persecución de sus fines particulares, que las sociedades liberales no pueden *a priori* descalificar. De aquí la idea de que la política, en relación con tales asociaciones, es una amenaza permanente a su vida interna: “Lo político es distinto de lo asociacional, que es voluntario de un modo en que no lo es lo político; también es distinto de lo personal y de lo familiar, que tienen una dimensión afectiva de la que carece lo político” (Rawls, 2004: 169). Tal vez este enfoque deriva del interés primordial en un tipo de asociaciones cuyo factor de integración es ético: identidades, tradición o cultura: familia, religiones, grupos étnicos. Rawls (2004: 34) sostiene que las luchas más enconadas se libran, no tanto por las cuestiones económicas, sino “por las cosas más elevadas: por la religión, por concepciones filosóficas del mundo y por diferentes doctrinas morales acerca del bien”.

En contra de esta perspectiva, sin embargo, varios autores tratan de visibilizar la dimensión de poder-dominación que ejercen varias asociaciones; verbigracia las de carácter económico: corporaciones y firmas (Ferrerías, 2017; Anderson, 2017; McMahon, 2013; Thomas, 2017). De modo enfático se destaca la responsabilidad de los Estados y las instituciones políticas en la configuración del régimen jurídico que las organiza; ya que resulta extraño imaginar que aquellas puedan operar sin un entramado institucional. No obstante, esta cuestión tiende a pasar desapercibida al hablar de economías libres de intervención estatal y sociedades capitalistas de *laissez faire*. Lo que remarco es que sin un

sistema público de registros y títulos de propiedad, sin un régimen contractual o un aparato de sanciones para casos de incumplimiento, los mercados no pueden funcionar. Por esta razón es elemental desvelar el carácter no solo artificial sino contingente de su organización jurídica, constatable en la infinidad de modelos existentes. Como observa Robert Dahl:

Cualquiera que haya sido la realidad en el siglo XIX, el XX fue testigo del surgimiento de corporaciones gigantes cuyos gobiernos, tanto en sus relaciones internas como externas, tomaron muchas de las características de los gobiernos de los Estados. La corporación gigante se convirtió, así, *de facto*, si no *de jure*, tanto en una empresa *pública* como en un sistema *político* (Dahl, 1991: 111).

Fernand Braudel (2012: 70) distingue en el desarrollo de las economías de mercado entre sociedades mercantiles, por un lado, y sociedades capitalistas e industriales, por otro: “uno, elemental y competitivo, ya que es transparente; el otro, superior, sofisticado y dominante. No son ni los mismos mecanismos ni los mismos agentes los que rigen a estos dos tipos de actividad, y no es el primero, sino el segundo, donde se sitúa la esfera del capitalismo”. Nancy Fraser y Rahel Jaeggi (2019) también critican la identificación de las diferentes variantes capitalistas: entre por ejemplo un capitalismo competitivo del siglo XIX y otro monopolista del XX, que la Escuela de Fráncfort denominó “capitalismo de Estado” y se parecería a su forma industrial, burocratizado en términos de Richard Sennet (2006),¹⁷ pero no al capitalismo financiero neoliberal (Escalante Gonzalbo, 2016). Estas miradas son relevantes porque Rawls defiende para el socialismo liberal y la democracia de propietarios un régimen de mercado, pero rechaza los modelos hegemónicos identificados con el capitalismo: de *laissez faire* y del Estado de bienestar. Cada vez es más clara su posición de rechazo del adjetivo “capitalista” para la justicia como equidad. De ahí que William Edmundson (2017) lo llame socialista *reticente*.

¹⁷ “En las últimas tres décadas, la burocracia se reorganizó en los sectores económicos de las finanzas globales, la tecnología, los medios de comunicación y la mercadotecnia. Es posible que este súbito impulso global al crecimiento haya producido muchos beneficios, pero es seguro que entre ellos no se incluye una vida institucional de mejor calidad. Las nuevas instituciones, como hemos visto, no son ni más pequeñas, ni más democráticas; en cambio, el poder centralizado ha sufrido una reconfiguración, pues el poder se ha separado de la autoridad” (Sennet, 2006: 154).

Hago énfasis en lo siguiente: al criticar las relaciones de poder asimétricas como un problema de las sociedades capitalistas o industriales, no trato de objetar toda estructura jerárquica, cualquier relación social de mando-obediencia. Es posible que estas relaciones y estructuras sean inherentes al sistema económico global debido a sus dimensiones y escalas. La cuestión es más bien desvelar la connivencia entre los regímenes económico y jurídico-político, de manera que se pueda aplicar al primero los principios de justicia como equidad y la razón pública. Las circunstancias de la justicia parecen reproducirse en la economía y sus efectos de poder sobre las personas exigen considerar el principio de legitimidad en las relaciones entre medios de producción, mercado, democracia y estatus de ciudadanía.¹⁸ En lo que Rawls denomina instituciones de trasfondo es menester sujetar a todas las instancias de gobernación que poseen capacidad de afectar las libertades y generar desigualdades, en perspectiva diacrónica y largo plazo. Este enfoque se refuerza en la reformulación de la justicia como equidad al poner énfasis en la estabilidad y en la discusión de los posibles diseños alternativos que serían aptos para realizar los dos principios de justicia.

Landemore y Ferreras (2016) justifican la analogía entre el gobierno de las firmas y los Estados. Para ello responden diversas objeciones contra dicha comparación, aunque solo me ocupo de una de ellas: los derechos de propiedad particulares de las firmas, destacando el control democrático de sus decisiones.¹⁹

Tal vez la peor amenaza que se atribuye al socialismo, descartada la planificación económica centralizada, sea que la propiedad de los medios productivos resulte expropiada para dejar en manos de los trabajadores. Eso, posiblemente, junto con la ineficiencia que se dice acarrearía esta forma de gestión. Pero, si se evalúan los logros del actual régimen económico capitalista y el bienestar social

¹⁸ “Tal vez ‘estatus’ sea la palabra más huidiza del vocabulario sociológico. Aunque es frecuente utilizarla como sinónimo de snobismo, su valor más profundo tiene que ver con la legitimidad. Uno tiene estatus cuando las instituciones le confieren legitimidad. [...] se trata de ser públicamente reconocido” (Sennet, 2006: 161).

¹⁹ Otras objeciones que responden, pero que no son de directo interés para este trabajo son las siguientes: 1) la diferencia entre fines particulares o generales, de firmas y de gobiernos, respectivamente; 2) el consentimiento de los trabajadores manifestado en las libertades contractuales y en la libre elección de empleo; 3) la posibilidad de los trabajadores de salir de una relación laboral; 4) la falta de cualificación de los trabajadores; 5) la fragilidad de las firmas. Es bien conocida la crítica marxista al problema del consentimiento y la libertad de elección.

global, este aspecto podría ser fácilmente disputado. De modo que me concentro en el temor de perder los títulos de propiedad y sus consecuencias prácticas para el punto de vista de los inversores (*shareholders*).²⁰

En su sentido clásico la propiedad se representa como la posibilidad de usar, disfrutar y disponer libremente de un objeto. Tratándose de bienes productivos uno imagina que, además de adueñarse de la ganancia o utilidad, los propietarios controlan los activos de la organización empresarial. Recuerda Dahl (1991: 110): “Para los economistas clásicos, un orden económico racional requería que las empresas estuvieran sujetas internamente al control exclusivo del propietario o empresario”. Sin embargo, estima que existe “una confusión teórica que hace que la propiedad equivalga a control” (Dahl, 1991: 111).

En esta misma línea Landemore y Ferreras (2016) muestran que, en la actualidad, dada la naturaleza jurídica de las firmas, los titulares de acciones, los inversores, tienen poco o ningún control de los activos productivos. Es la corporación como persona legal la propietaria, no los accionistas a título individual ni la junta directiva. Esta actúa en su nombre para ejercer control. Los accionistas no tienen derecho de disponer la propiedad de los activos corporativos. Poseen acciones que otorgan derecho a las utilidades, pero solo pocas veces cierto grado de control sobre las decisiones.

Lo interesante respecto del significado de la propiedad es la separación *de facto* que existe en las grandes corporaciones entre derechos de posesión, control y la recepción de beneficios de activos empresariales. Estos derechos se distribuyen entre múltiples actores. La separación entre propiedad y control es inherente a la naturaleza de las firmas, sin que nadie resulte escandalizado: “Los accionistas disfrutan los beneficios de los activos (en forma de dividendos), pero la mayor parte del control día-a-día pertenece a los gerentes con un amplio margen de discrecionalidad en sus decisiones” (Landemore y Ferreras,

²⁰ Karl Polanyi interpreta los esfuerzos socialistas de desatar la cuestión de la propiedad privada de los medios productivos de una definición esencialista con motivo de una ansiedad: “los partidos socialistas tienen dificultades para reformar la economía capitalista, incluso cuando están dispuestos a no tocar el sistema de propiedad. La simple posibilidad de que estén dispuestos a hacerlo mina el tipo de confianza que es vital para la economía liberal: la confianza absoluta en la continuidad de los títulos de propiedad. Si bien es cierto que el contenido real de los derechos de propiedad puede ser redefinido por el cuerpo legislativo, la seguridad de una continuidad formal es esencial para el funcionamiento del sistema de mercado” (Polanyi, 1989: 192).

2016: 63). Dada la separación de propiedad y control cabe ampliar este último a más actores dentro de la firma, inversores de diferentes tipos, no solo de capital; verbigracia los trabajadores. Incluso existen otras partes interesadas: deudores, subcontratistas, consumidores, y hasta ciudadanía general. Desde este punto de vista se podría pensar el socialismo no como la transferencia de títulos a los trabajadores, sino del control de las decisiones y de la plusvalía, como propone el manifiesto *Trabajo. Democratizar. Desmercantilizar. Descontaminar*. Por lo menos como un *control democrático de daños* posibles mediante el acceso a la justicia de los trabajadores en asuntos de responsabilidad civil extracontractual, que sujeten a las empresas a indemnizar por decisiones injustificadas que no incluyan a todas las partes²¹.

3

Separar derechos legales de propiedad y derechos exclusivos de control es básico para justificar que los inversores de capital no sean los únicos tomadores de las decisiones empresariales. Landemore y Ferreras se refieren al caso *United States Steelworkers v. U.S. Steel*. Aunque en éste se falló en contra de la petición de los trabajadores de no cerrar una fábrica que dejó sin empleo a diez mil personas, las autoras destacan el razonamiento del juez, quien reconoció la plausibilidad de su reclamo:

Me parece que [...] un derecho de propiedad ha surgido de esta relación duradera y bien establecida entre *United States Steel*, la industria del acero como una institución, la comunidad de Youngstown y el valle de Mahoning, *por haber dado y dedicado sus vidas a esta industria*. Quizás no sea un derecho de propiedad en cuanto que pueda remediarse obligando a U.S. Steel a permanecer en Youngstown. *Pero creo que la ley puede reconocer el derecho de propiedad en la medida en que U.S. Steel no puede dejar ese valle de Mahoning*

²¹ “Las experiencias recientes también muestran una amplia variación en los sistemas de control de las empresas de propiedad privada, si bien queda por demostrarse si es posible una autogestión a escala total de parte de todos los que trabajan para una empresa con propiedad privada. Además, desde luego, hay una enorme cantidad de combinaciones posibles (y existentes) de propiedad privada y pública, y mezclas de control de parte del gobierno, el mercado, los consumidores y de la empresa sobre las decisiones” (Dahl, 1991: 111).

y el área de Youngstown en un estado de desperdicio, que no puede abandonar completamente su obligación con esa comunidad, porque han surgido ciertos derechos adquiridos de esta larga relación e institución (citado por Landemore y Ferreras, 2016: 64; énfasis añadido).

Como el título de este trabajo sugiere retóricamente, quiero servirme de formas de razonamiento análogas a las empleadas en el derecho familiar, en su proceso de constitucionalización (Espejo Yaksic e Ibarra Olguin, 2020), principalmente como efecto de un proyecto impulsado por el feminismo y los movimientos de mujeres: *lo personal es político*. Lo que quiero destacar es la dimensión pública de ciertas demandas descalificadas antes en el derecho como asuntos privados, no públicos. Los arreglos de la organización doméstica, la distribución de roles o el patrimonio familiar, han sido apreciados como acuerdos autónomos; al igual que los laborales. Para Rawls se trata de asuntos de libre elección al interior de las familias, y pese a reconocer la influencia de las tradiciones y las religiones, no consideraba esta diferencia como una cuestión de justicia en sus propios términos, siempre que no se manifestara opresión o violencia. Por usar términos de Albert Hirschman (1999), bastaría que las mujeres tuvieran *voz y salida*. Entre las críticas más duras del feminismo contra Rawls estuvo no explicar qué forma adquiriría la inclusión de la familia dentro de la estructura básica y cómo se desarrollaría en las esencias constitucionales (Okin, 1989; Pateman, 1995).

La constitucionalización del derecho familiar ha ocurrido en dirección inversa a la secuencia de etapas propuesta por Rawls, de los principios de la justicia, pasando por la estructura básica, las esencias constitucionales y la legislación. Ha iniciado con bastante tiento y precaución en la actividad de los tribunales. Estos parecen recoger algunos desajustes o disonancias entre el espacio de las razones legales generales y las intuiciones de las mujeres en situaciones que son percibidas como desventajas inmerecidas en ciertos casos. Desde aquí sostendré que la noción del equilibrio reflexivo, cuando se socializa en escenarios abiertos de diálogo, en uso crítico de la razón pública, conduce a transformaciones trascendentes, aunque graduales. Estas pueden ascender de los casos a los códigos familiares, civiles o mercantiles, hasta la misma interpretación constitucional de los derechos humanos adensando nuestras nociones de igualdad y libertad.

Es menester subrayar que no defiende que el acceso a la justicia vía tribunales sea la única manera de realizar valores constitucionales, ni siquiera la principal, ya que nunca puede reemplazar una esfera pública vibrante y un sistema de partidos responsable en las instancias mayoritarias, de las que suele depender su eficacia. El acceso a la justicia es solo una entre otras fórmulas de participación aparte de otras representativas, deliberativas o directas como las asambleas ciudadanas, minipúblicos o referendos. Mi interés particular en este trabajo es interpretarlo como un escenario para el ejercicio del juicio y el equilibrio reflexivo en el contexto de la obra de Rawls. Lo que es claro es que su obra autoriza a proceder en doble vía. En el ir y venir de los principios constitucionales a las intuiciones personales, o viceversa, el acceso a la justicia se interpreta democráticamente si se comprende detonado por la ciudadanía, antes que desde la exclusiva lógica funcionalista de frenos y contrapesos.²² Para Lafont, “la principal forma en que la revisión judicial contribuye a la justificación política es que *empodera a los ciudadanos a pedir al resto de la ciudadanía que se pongan sus togas*” (2021: 502).

La analogía particular que quiero destacar está en el tratamiento de la cuestión patrimonial: aunque se litigue casuísticamente en asuntos íntimos familiares, si se aprecia en perspectiva amplia ella podría tener efectos redistributivos grandes en la organización económica. Este cambio apunta a reconfigurar la idea de dignidad como estatus de igual ciudadanía en sentido semejante a Waldron (2012; 2017): un trato interpersonal con idéntica consideración y respeto. Piénsese en la pensión compensatoria (SCJN, 2020a) distinta de la alimentaria de carácter asistencial o resarcitorio. Esta toma en consideración la pérdida de oportunidades del cónyuge que permaneció en labores domésticas, o incluso remuneradas, pero con menor retribución. Según la doctrina la pensión compensatoria tiene una naturaleza eminentemente patrimonial. Se justifica bajo el régimen de separación de bienes que se ha convertido en predominante y en la opción por defecto en los contratos matrimoniales, frente a la anterior concepción de sociedad conyugal o de bienes mancomunados. Trata de equiparar la situación de los excónyuges cuando sus actividades familiares fueron una causa

²² Debo agradecer a un dictaminador anónimo que me urgiera ahondar en la problemática relación entre tribunales y democracia discutida por Waldron (2006). Reconozco haber pasado demasiado rápido sobre el tema, que he explorado en Sahuí (2017).

probada de desventajas comparativas; para reclamar un reparto equitativo de los bienes. La pensión compensatoria no debe ser interpretada como pena o castigo; sino como un tipo de responsabilidad extracontractual. No deriva del incumplimiento de un acuerdo de voluntades discreto, sino de un deber genérico de no dañar (Goldberg, Kendrick, Sebok y Zipursky, 2021; Goldberg y Zipursky, 2020; García Amado y Papayannis, 2020; Papayannis, 2016 y 2022; SCJN, 2020a).

Si se mira este tema a la luz del razonamiento del juez en este caso, que puede surgir algo parecido a un derecho, título o pretensión legítima respecto de una propiedad en la que no se ha invertido capital, quizá se traslucirían semejanzas con el hecho de que se valore también la contribución singular a la conformación o ampliación del patrimonio a partir de un trabajo, labor o actividad despreciadas habitualmente en su significación económica. Nadie debe quedar en situación de ruina, vulnerabilidad o precariedad graves comparativamente después de salir de una relación en la que exclusivamente una parte resulta beneficiaria. Máxime si las relaciones familiares –y laborales– se constituyen sobre expectativas solidarias; de ahí que ambas se clasifiquen no dentro del derecho privado sino social. Por esta misma razón no debe interpretarse a la luz del análisis económico del derecho, en donde: “Lo determinante no es ni la justicia en la relación interpersonal entre dañador y dañado ni la justa distribución social de bienes, sino la eficiencia en la prevención social de costes” (García Amado, 2020).

Debo enfatizar que no propongo ninguna regulación particular sobre el patrimonio de las firmas y las corporaciones, ya que debe tenerse en cuenta las escalas económicas, la eficiencia y la distribución global en cualquier ajuste. Mi interés es mostrar la disonancia que surge entre el entramado legal vigente y las intuiciones morales de las personas en situaciones críticas que mueven sus creencias desde interpretar el orden jurídico actual como válido hasta percibirlo como causa de daños injustificados, de afectaciones a derechos en forma ilegítima. En la medida que tribunales y usuarios del sistema jurídico empleen el lenguaje de los derechos humanos para reinterpretar las reglas y doctrinas asentadas con razones públicas plausibles, aunque disputables, cabrá el aprendizaje normativo constitucional. Es relevante que en el caso que se refiere la razón expresada por el juez sea análoga en un sentido comprensible a la pensión compensatoria: no se puede dejar una relación entre sujetos que poseen un estatus igual como personas sin atender su situación tras la disolución del vínculo; sobre todo sin visibilizar sus contribuciones al patrimonio, algunas de las cuales

no se suelen apreciar monetariamente. Véase el siguiente criterio jurisprudencial mexicano:

[...] la repartición de bienes adquiridos dentro del matrimonio [...] no incide en la exigencia constitucional o convencional de brindar una indemnización, pues se insiste, no es el Estado el que toma o expropia los derechos de propiedad adquiridos durante el matrimonio, sino que quien los recibe es el otro cónyuge quien tiene derecho a ellos por contribuir igualmente a la formación de dicho patrimonio mediante la aportación de bienes intangibles (SCJN, 2020a: 45).

En el capitalismo financiero las firmas y el mercado público de acciones separan capital y bienes productivos para garantizar expectativas y beneficios económicos de los socios capitalistas frente a las contingencias de estos últimos bienes en la economía real, uno de cuyos factores más relevantes y mudables es el mercado de trabajo, donde la vida de las personas funge como mercancía. Si se mira con atención, este mismo propósito resuena en el régimen de separación de bienes matrimoniales, que ha corrido paralelo a la liberalización del divorcio interpretado bajo el derecho al libre desarrollo de la personalidad. En ambos casos la vida misma, sus historias y sus accidentes se tornan asuntos relevantes. Aunque esta comparación entre regímenes patrimoniales empresariales y familiares luzca un despropósito dadas las escalas y dimensiones económicas en cada ámbito, creo que el efecto redistributivo e igualador social global en ambos casos es enorme. Recuérdese el análisis de Piketty (2014): la mayor desigualdad no resulta de las diferencias en ingresos provenientes del trabajo, sino de rentas originadas por las riquezas y bienes que se acumulan en forma estructural, precisamente por su régimen de protección, transmisión (intercambios y herencias) y gravamen fiscal; donde pesa mucho el patrimonio familiar y explica la prácticamente nula movilidad social ascendente. La desigualdad económica suele derivar de la desigualdad de estatus y poder en relaciones que reproducen y sancionan la acumulación. Vemos que regresa Marx como tema; pero también Kant, dado que se trata de la dignidad y la autonomía personal.

Para cerrar este punto refiero brevemente las reflexiones de Ackerman (1977) de la propiedad privada. Para el autor, los padres fundadores buscaban conciliar las demandas competitivas de Estado y mercado, sin dar prioridad a ninguno. Si se percibe un problema y se solicita a aquellos una solución definitiva (las esencias constitucionales), permanecen en silencio requiriendo de nosotros resolver

estas cuestiones, en nuestros términos. El problema es que el derecho jurisprudencial parece un “caos de argumentos confusos” que deben ser organizados –pero no se sabe bien cómo–.²³ Ningún precedente parece tener capacidad de triunfar *a priori* y de modo concluyente. Este es el escenario de nuestra propuesta: explorar ajustes específicos, graduales, en diálogo entre tribunales y legislaturas que incorporen una perspectiva o enfoque socialista como variable a ser considerada, pero que no arruinen el comportamiento económico. Esto exige cambios prudentes, tentativos, provisionales, en un sinnúmero de direcciones; con inevitables idas y regresos,²⁴ pero lo importante es proponer principios o valores guía.

Conclusiones

Es conocida la denuncia de Marx y de Engels (2001) del carácter ideológico del capitalismo. En el *Manifiesto* estiman que leyes, moral y religión son expresión de los prejuicios e intereses de la burguesía. Asimismo, con un detalle mayor, en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Engels (2017) establece una comparación entre el contrato de matrimonio y el contrato de trabajo, señalando que en ambos casos la igualdad está en el papel, y que la libertad de contratar es aparente. La mujer y el varón no son iguales, como tampoco lo son el trabajador y el patrón. Silvio Rodríguez escribió una canción llamada *La familia, la propiedad privada y el amor* que insinúa también el carácter ideológico de la moral burguesa. Con menos sentido poético, pero en la misma dirección, Boltanski (2000) explora ambos regímenes y las instituciones alrededor de ellos, de la solidaridad y de las equivalencias de los intercambios.

²³ El método de Ackerman es similar al “equilibrio reflexivo”: que los jueces confronten deliberadamente las perspectivas de “observadores ordinarios” y de “formuladores de políticas públicas científicas”; que pongan en relación la conversación de personas legas, y la perspectiva “técnica” de los juristas, hasta identificar principios generales e ideales abstractos (Ackerman, 1977: 12).

²⁴ Eventualmente demandará compensar situaciones de daño que en el pasado no se comprendían como tales. Contra esta idea García Amado (2020) propone que el derecho de daños se entienda como una garantía de la norma distributiva general vigente, con independencia de su justicia o equidad.

Con esto regresamos a Rawls. Al situar a la familia como parte de la estructura básica, o al explorar la naturaleza de asociaciones distintas al Estado, insiste en que no puede haber regímenes que solapen daños a las personas: “Así, pues, las esferas de lo político y lo público, y de lo no público y lo privado, son moldeadas por el contenido y la aplicación de la concepción de la justicia y sus principios. Si la denominada esfera privada es un espacio supuestamente exento de la justicia, entonces no hay tal cosa” (Rawls, 2002: 221-222).

Al inicio propuse retomar la idea de que la justicia como equidad sería compatible con el socialismo liberal, igual que con la democracia de propietarios. En ese tenor sugerí destacar líneas provenientes del socialismo, destacando que no todos los liberales, entre ellos Rawls, consideran una libertad básica la propiedad privada de los medios de producción; caballo de batalla del socialismo –incluso del marxismo–. Recordé que las formas legalmente reconocidas de propiedad forman parte de la estructura básica, pese a que su desarrollo en las esencias constitucionales ha sido descuidado. Esto genera la percepción de que su regulación jurídica actual es la opción por defecto del filósofo y, en consecuencia, que reformarla amenaza su sistema. Mi punto es que esta implicación no se sigue de su exposición, ya que él mismo abrió la puerta a especular sobre una ruta socialista.

Empero, guiándome por su preocupación de que mover las constituciones ante disputas ideológicas fuertes y profundas conduciría a compromisos, meros *modus vivendi*, pero no a consensos normativos bien afianzados, quise explorar la razón pública que acogen los tribunales al interpretar los derechos en la justicia como equidad, como medio para que nuestras intuiciones normativas provisionales, pero firmes y comunes, asciendan en equilibrio reflexivo hasta el núcleo interpretativo de la estructura básica y las esencias constitucionales. Ello de un modo casuista para no interrumpir o trastocar de golpe la gramática constitucional, con ajustes graduales pero trascendentes. Las razones en el caso *United States Steelworkers v. U.S. Steel*, fue el pretexto para cruzar al derecho familiar específicamente en sus aspectos patrimoniales: la propiedad sirve en el derecho constitucional como aspecto de la estructura básica a una función social y pública ineludible; se refiere a un complejo de relaciones interpersonales. En México el ejido es un ejemplo pertinente, cuya liberalización condujo en los hechos a un sinnúmero de despojos: debilitó antes que fortaleció el espacio de libertades individuales. La intención no es importar soluciones al ámbito de las firmas y corporaciones, sino indicar tramas argumentativas que han sido ensayadas en otras ramas

del derecho social: familiar, laboral, agrario o de responsabilidad extracontractual. Sin embargo, más allá de los aspectos estrictamente económicos se trata de visibilizar el papel político de los tribunales como exponentes de la razón pública, como instancias deliberativas y participativas en el sentido de Lafont (2021); destacar el igual estatus público de las personas como ciudadanos que reclaman (Goldberg y Zipursky, 2020) para controlar democráticamente el poder, en ejercicio del acceso a la justicia (Garth y Cappelletti, 1978). En resumen, y aprovechando el guiño de Rawls al socialismo, se trata de imaginar rutas de los márgenes al centro del sistema constitucional, desde los espacios públicos informales al derecho.

Bibliografía

- Ackerman, Bruce A. (1977). *Private Property and the Constitution*. New Haven and London: Yale University Press.
- Anderson, Elizabeth (2017). *Private Government. How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk about It)*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bobbio, Norberto (1989). *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Boltanski, Luc (2000). *El amor y la justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Braudel, Fernand (2012). *La dinámica del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Coase, Ronald H. (1937). The Nature of the Firm. *Economica*, New Series, 4(16), 386-405.
- (1988). *The Firm, the Market, and the Law*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dahl, Robert A. (1991). *Los dilemas del pluralismo democrático. Autonomía versus control*. México: Alianza Editorial.
- Edmundson, William A. (2017). *John Rawls: Reticent Socialist*. New York: Cambridge University Press.
- Engels, Friedrich (2017). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado*. Madrid: Akal.

- Escalante Gonzalbo, Fernando (2016). *Historia mínima del neoliberalismo*. México: El Colegio de México.
- Ferreras, Isabelle (2017). *Firms as Political Entities. Saving Democracy through Economic Bicameralism*. New York: Cambridge University Press.
- Forrester, Katrina (2019). *In the Shadow of Justice. Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Fraser, Nancy y Jaeggi, Rahel (2019). *Capitalismo. Una conversación desde la teoría crítica*. Madrid: Ediciones Morata.
- García Amado, Juan Antonio (2020). El fundamento del derecho de daños. Una propuesta. En: J. A. García Amado y D. M. Papayannis (eds.). *Dañar, incumplir y reparar. Ensayos de filosofía del Derecho privado*, 24-77. Lima: Palestra.
- Gargarella, Roberto (2014). *La sala de máquinas de la Constitución. Dos siglos de constitucionalismo en América Latina (1810-2010)*. Buenos Aires: Katz Editores.
- (2021). *El derecho como una conversación entre iguales. Qué hacer para que las democracias contemporáneas se abran –por fin– al diálogo ciudadano*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Garth, Bryan y Cappelletti, Mauro (1978). Acces to Justice: The Newest Wave In The Worldwide Movement to Make Rights Effective. *Buffalo Law Review*, 27.
- Goldberg, John C. P. y Zipursky, Benjamin C. (2020). *Recognizing Wrongs*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Goldberg, John C. P.; Kendrick, Leslei; Sebok, Anthony J. y Zipursky, Benjamin C. (2021). *Tort Law. Responsibilities and Redress*. New York: Wolters Kluwer.
- Hirschman, Albert O. (1999). *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor de capitalismo antes de su triunfo*. Barcelona: Península.
- Lafont, Cristina (2021), *Democracia sin atajos. Una concepción participativa de la democracia deliberativa*. Madrid: Trotta (E-pub).
- Landemore, Hélène y Ferreras, Isabel (2016). In Defense of Workplace Democracy: Towards a Justification of the Firm-State Analogy. *Political Theory*, 44(1), 53-81.
- McMahon, Christopher (2013). *Public Capitalism. The Political Authority of Corporate Executives*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Marshall, T.H. y Bottomore, Tom (1998). *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (2001). *Manifiesto del partido comunista*. Madrid: Alianza.

- Meade, James E. (2012). *Efficiency, Equality, and the Ownership of Property*. New York: Routledge.
- Nozick, Robert (1988). *Anarquía, Estado y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Okin, Susan Moller (1989). *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books.
- Pateman, Carole (1995). *El contrato sexual*. México: Anthropos.
- Piketty, Thomas (2014). *El capital en el siglo XXI*. México: Fondo de Cultura Económica (Kindle).
- Polanyi, Karl (1989). *La gran transformación. Crítica al liberalismo económico*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Rawls, John (1995). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós.
- (2004). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- (2017). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona: Paidós.
- Reiman, Jeffrey (2012). *As Free and as Just as Possible. The Theory of Marxian Liberalism*. Wiley-Blackwell.
- Sahú, Alejandro (2017). Desacuerdos sobre derechos. Waldron y Dworkin sobre Parlamentos y Tribunales. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 14(35), 159-185.
- Sen, Amartya (2000). *Desarrollo y libertad*. México: Planeta.
- Sennet, Richard (2006). *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) (2020a). *Cuadernos de Jurisprudencia Núm. 2, Compensación Económica*. México: SCJN.
- (2020b). *Cuadernos de Jurisprudencia Núm. 1. Derecho de daños. Responsabilidad extracontractual*. México: SCJN.
- Thomas, Alan (2017). *Republic of Equals. Redistribution and Property-Owning Democracy*. New York: Oxford University Press.
- Urbinati, Nadia (2020). *Yo, el Pueblo. Cómo el populismo transforma la democracia*. México: Instituto Nacional Electoral/Grano de Sal.
- Waldron, Jeremy (2006). The Core of the Case Against Judicial Review. *The Yale Law Journal*, 115(6), 1346-1406.
- (2012). *Dignity, Rank, and Rights*. New York: Oxford University Press.
- (2017). *One Another's Equals. The Basis of Human Equality*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

John Rawls: la filosofía y el derecho. A propósito de su legado para la racionalidad jurídica¹

*Imer B. Flores*²

Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM
imer@unam.mx

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

Rawls (1971: 3; 1999a: 3/1979: 19)

-
- ¹ Versión revisada de la ponencia presentada en la Mesa 2 del Seminario Internacional de avances de investigación “La herencia de John Rawls: Una evaluación a un siglo de su nacimiento y a cincuenta años de *Una teoría de la justicia*”, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Posgrado en Humanidades línea de Filosofía Moral y Política, UAM, y Universidad Autónoma de Campeche, 9 y 10 de septiembre de 2021.
- ² Investigador, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM; Profesor, Facultad de Derecho, UNAM; Tutor, Posgrado en Derecho, UNAM; Reconocimientos PRIDE D y SNI III. Correo electrónico: imer@unam.mx. Twitter: @imerbflores. El autor agradece a Paulette Dieterlen, Gustavo Leyva Martínez, Faviola Rivera Castro, Jesús Rodríguez Zepeda, y Alejandro Sahuí Maldonado, la organización del seminario internacional y la posibilidad de compartir la mesa con Dora Elvira García González (como moderadora), Itzel Mayans Hermida, y Alejandro (como ponentes); asimismo, tanto las preguntas de Gustavo y de Mario Alfredo Hernández Sánchez, como los intercambios con Luis Enrique Camacho Beltrán, Luis Muñoz Oliveira, Moisés Vaca Paniagua, e Itzel, así como con los demás participantes; el apoyo con fuentes de información e investigación de Alexia Michelle Araujo Rodríguez, Gustavo Escalante Iturriaga, René Hernández, Armando Juárez Bribiesca, César Morales, Edgardo Ocampo Pérez, Rubén Rivera Hernández, Samantha Rodríguez, y Antonio Rojas Benítez; y, por supuesto, a James E. Fleming y Linda C. McCain.

Introducción: John Rawls como filósofo del derecho

Conmemorar el primer centenario del natalicio de John Rawls (1921-2002) y el primer cincuentenario de la publicación de *A Theory of Justice* (1971), su *magnum opera*, e inclusive su vigésimo aniversario luctuoso, ofrece una ocasión propicia para rendir tributo a uno de los más grandes filósofos sociales del siglo XX y revisar su herencia, no solamente por sus aportaciones a la filosofía moral y política, sino además por sus contribuciones –como veremos a continuación– a la filosofía jurídica, en general, y a la racionalidad jurídica, en particular. Así, parado sobre los hombros de Ronald Dworkin, reconoceremos la influencia de Rawls tanto en la filosofía del derecho como en otros filósofos jurídicos, sin desconocer el influjo en él y en su obra de Lon L. Fuller, H. L. A. Hart y el mismísimo Dworkin.

Me permito recordar que, tras el sensible fallecimiento de Rawls el 24 de noviembre de 2002, James E. Fleming organizó en Fordham Law School, al año siguiente, el 7 y 8 de noviembre de 2003, un simposio para reflexionar sobre las implicaciones de su obra para el derecho. De esta forma, en el marco del “Symposium: Rawls and the Law”, Dworkin dictaría una conferencia magistral con ese mismo título, la cual aparecería publicada originalmente en el volumen 72 alusivo al simposio en *Fordham Law Review* (2004). En ella, de un lado, adelantaba que la grandeza de Rawls como filósofo político podía ser abordada de muchas maneras, entre ellas recordaba como era citado, tanto por políticos como por jueces, en Estados Unidos de América y el resto del mundo, con lo cual su impacto era perceptible en el derecho de diferentes países. Del otro, avanzaba que planeaba hablar de Rawls “como filósofo del derecho y, en efecto, como jurista” (Dworkin, 2004: 1387; 2006a: 241/2007: 263).

Al respecto, Dworkin aclaró que Rawls no se consideraba ni se consideraría a sí mismo como uno, porque sus principales aportes a la filosofía y teoría jurídica procedían de su filosofía y teoría política. Aun cuando para quienes compartimos la idea de que la filosofía y la teoría jurídica forman parte –o pueden ser consideradas como una rama– de la filosofía y teoría moral y política, las aportaciones indirectas serían suficientes para probar el punto, *a la* Dworkin optaremos por referirnos a ciertos aspectos en los cuales la teoría de la justicia de Rawls ofrece contribuciones directas a los temas tradicionales de la filosofía del derecho, más allá de los temas propios del constitucionalismo.

Cabe recordar que, varios lustros antes, Dworkin ya nos había advertido (1972; 1977-1978: 149/*cf.*: 1984: 233):

El derecho constitucional no podrá hacer un avance genuino hasta que aísle el problema de los derechos en contra del Estado y haga ese problema parte de su agenda. Ello argumenta por una fusión del derecho constitucional y la teoría moral, una conexión que, increíblemente, todavía no ha tenido lugar. Es perfectamente entendible que los abogados teman la contaminación de la filosofía moral, y particularmente de aquellos filósofos, quienes hablan acerca de los derechos, porque los matices fantasmales de ese concepto amenazan el cementerio de la razón. Pero una mejor filosofía que la cual pueden recordar los abogados está ahora disponible. El profesor Rawls de Harvard, por ejemplo, ha publicado un libro abstracto y complejo acerca de la justicia, el cual ningún abogado constitucionalista podrá ignorar.

Como hemos adelantado, el objetivo de esta aportación es constatar si efectivamente es posible considerar a Rawls como un filósofo del derecho, más allá de sus aportaciones indirectas, por sus contribuciones directas, y como tal como un referente obligado. Así, en la primera sección, comenzamos con la revisión de los grandes ejes temáticos identificados por Dworkin; en la segunda, continuamos con la revisión de algunos aspectos de la teoría de la justicia, en general, y de la razón pública aplicados a la racionalidad jurídica, en particular; y finalmente, concluimos con la reflexión de rigor, en el sentido de que es innegable que podemos considerar a Rawls como un filósofo del derecho –al menos indirecto– pero por la aplicación de su teoría de la justicia, en general, y de la razón pública, en particular, a la racionalidad jurídica como uno directo y como tal un referente obligado no solamente para los filósofos del derecho sino además para toda clase de juristas y para todas las personas.

1. John Rawls y la filosofía del derecho

Dworkin identifica de entrada dos preguntas: una *metodológica* sobre la naturaleza de la filosofía del derecho o más precisamente sobre qué clase o tipo de teoría, ya sea descriptiva/explicativa y/o prescriptiva/normativa es la teoría rawlsiana; y otra *sustantiva* sobre qué es el derecho, ya sea una concepción

jurídica positivista o antipositivista. De ahí, deriva: una tercera sobre cuáles son los alcances y las limitaciones del razonamiento jurídico y, en consecuencia, de la racionalidad jurídica; una cuarta sobre su impacto en el constitucionalismo; y finalmente, una quinta y última sobre la relación entre la verdad y la objetividad. En resumen:

- 1) ¿Qué clase de jurisprudencia es la teoría rawlsiana?
- 2) ¿Qué es el derecho para Rawls?
- 3) ¿Cuáles son los alcances y las limitaciones del razonamiento jurídico y de la racionalidad jurídica?
- 4) ¿Cuál es su impacto en el constitucionalismo?
- 5) ¿Cuál es la relación entre verdad y objetividad?

1. *¿Qué clase de jurisprudencia es la teoría rawlsiana?* Las teorías jurídicas pueden ser clasificadas metodológicamente, de un lado, por sus alcances, en: 1) *generales*, si están referidas a aspectos comunes a todos los sistemas jurídicos y culturas jurídicas (en el tiempo y en el espacio); y/o 2) *particulares*, si están referidas a aspectos específicos de un sistema jurídico o una cultura jurídica (en el tiempo y en el espacio); y, del otro, por sus fines, en: 3) *descriptivas* si están dedicadas a la explicación del derecho que es o cuestiones de hecho; y/o 4) *normativas o prescriptivas* si están orientadas a la justificación del derecho que debe ser o cuestiones de valor.

Cabe recordar que para Jeremy Bentham era posible hablar de una jurisprudencia universal y otra interna, local, nacional, particular o provincial, así como de una jurisprudencia “expositiva” (*expository*) y otra “censoria” (*censorial*) lo cual dio lugar a su máxima “obedece puntalmente y critica libremente”; para John Austin, quien como es sabido (re)determinaría la provincia de la jurisprudencia, era posible hablar de una jurisprudencia general (a partir de unas cuantas jurisprudencias particulares) y otra particular, pero solamente de una jurisprudencia descriptiva centrada en la explicación o exposición y ya no de una jurisprudencia crítica, normativa o prescriptiva enfocada en la justificación: “la existencia del derecho es una cosa; sus méritos o deméritos otra”; y finalmente, para H. L. A. Hart, sin desconocer las cuatro alternativas, su propósito era proporcionar una jurisprudencia tanto general como descriptiva (1994: 239-40/2000: 11-12).

Al respecto, Dworkin recordaría que para los positivistas jurídicos una proposición jurídica es verdadera en virtud de la tesis de las fuentes (*sources*) y de los hechos sociales (*social facts*) (2004: 1389-1390; 2006a: 244-245/2007: 266-267). En cambio, según él, Rawls no asumió que cualquiera que usa el concepto de justicia comparte un entendimiento sustancial acerca de qué hace a una institución justa o injusta. Por el contrario, insistió en que la gente tiene concepciones radicalmente diferentes de la justicia. Ellos comparten un entendimiento muy abstracto de lo que hace que sean estas concepciones de justicia en lugar de otras virtudes. Sin embargo, este entendimiento compartido es demasiado delgado y para tal efecto Rawls enfatizó una empresa interpretativa en busca de un *equilibrio reflexivo* (1971: 19-20; 1999a: 18-19/1979: 39): “Es un equilibrio porque al final nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos qué principios conforman nuestros juicios y las premisas de su derivación”.

En otras palabras, tratamos de generar principios de un alcance general y los confrontamos con los juicios más concretos acerca de lo que es justo e injusto con los cuales comenzamos, y para tal efecto adaptamos y readaptamos nuestra visión, ya sea de los principios generales y abstractos o de los juicios particulares y concretos, o bien, de ambos (Dworkin, 2004: 1391-1392; 2006a: 246-247/2007: 268-269. Flores, 2012: 81-105; 2019a: 33-54). En consecuencia, la teoría de Rawls no es puramente descriptiva sino además normativa o prescriptiva (Rawls, 1999c: 131) y además puede ser considerada tanto general como particular.³ Así, al igual que la de Dworkin, la rawlsiana resulta ser interpretativa, así como constructiva, evaluativa y argumentativa (Flores, 2015a: 157-92; 2018a: 101-29).

2. *¿Qué es el derecho?* Desde hace algún tiempo las teorías del derecho están divididas en dos grandes grupos: 1) *teorías jurídicas positivas*, las cuales insisten que lo que el derecho de una jurisdicción cualquiera requiere o

³ Aquí hay ciertamente mucho espacio para la discusión: en mi opinión, la teoría del primer Rawls, el de la primera edición de *A Theory of Justice* (1971), es tanto general como particular, en tanto que la del segundo, el de *Political Liberalism* (1993/1995; 1996), sobre todo desde la publicación de “Justice as Fairness: Political, Not Metaphysical” (1985-1999^b, 388-414) y hasta la segunda edición de *A Theory of Justice* (1999^a), sin olvidar la de un tercer Rawls, el de su *The Idea of Peoples. With “The Idea of Public Reason Revisited”* (1999c), pretende ser meramente particular. Cfr. Mikhail (2011).

permite es una cuestión de hechos sociales en exclusiva; y 2) *teorías jurídicas antipositivas*, las cuales sostienen que lo que el derecho requiere o permite depende no solamente de hechos sociales sino además de cuestiones controvertidas, incluidas las morales, y en cierta forma resultan ser interpretativas.

Como es fácil advertir la “posición original” (Rawls, 1971: 17-22; 1999a: 15-19/1979: 35-40) no es una cuestión meramente de hechos sociales sino de hechos morales... hipotéticos y hasta ficticios pero aplicables a una práctica o realizables en la práctica. Para ilustrar el punto, me permito citar una de sus primeras formulaciones, a partir de un largo, pero muy revelador párrafo (1958-1999b: 54/1984: 15-16):

Las dos partes principales de esta presentación hipotética tienen un significado preciso. El carácter y las situaciones respectivas de las partes reflejan las circunstancias típicas en que se suscitan cuestiones referentes a la justicia. El procedimiento mediante el cual se proponen y reconocen los principios representa limitaciones, análogas a las de tener una moral, mediante las cuales se obliga a personas racionales, y recíprocamente egoístas, a actuar razonablemente. Así, la primera parte refleja el hecho de que los problemas de justicia surgen cuando se formulan pretensiones conflictivas en relación con el diseño de una práctica y cuando se asume que toda persona insistirá, en la medida de lo posible, en lo que considera su derecho. Es típico de los casos de justicia el involucrar a personas que presionan recíprocamente con sus pretensiones, entre las cuales tiene que encontrarse un equilibrio o balance equitativo. Por otro lado, como se expresa en la segunda parte, el tener una moral implica por lo menos reconocer principios que deben aplicarse imparcialmente tanto a la propia conducta como a la conducta ajena y, más aún, principios que pueden constituir una limitación, una restricción en la persecución de los intereses propios. Por supuesto que el contar con una moral tiene otros aspectos: el reconocimiento de principios morales debe demostrarse en la aceptación de una referencia a los mismos como razones para limitar las pretensiones propias, en reconocer la necesidad de dar una explicación especial, o una excusa, cuando uno actúa en forma contraria a ellos, o bien de mostrar vergüenza y remordimientos y el deseo de enmendarse, etc. Baste señalar aquí que el tener una moral es análogo a haber contraído un firme compromiso de antemano; puesto que debemos reconocer los principios morales aun cuando vayamos en desventaja nuestra. Aquel hombre cuyos juicios morales siempre coincidieran con sus intereses sería sospechoso de no tener moral alguna.

Aun cuando Rawls nunca manifestó ser partidario de los positivistas o antipositivistas, resulta que como partidario de los principios morales coincide –o al menos parece coincidir– con el interpretivismo dworkiniano (Rawls, 1985/1999b: 400-401). Al respecto, Dworkin (2004: 1395; 2006a: 250/2007:

272) cita un largo párrafo de Rawls sobre su discusión de la legalidad y del estado de derecho para enfatizar la importancia de la consistencia para la interpretación de todas las reglas y para la justificación de todos los niveles (Rawls, 1971: 237; 1999a: 209/*cf.* 1979: 273):

[E]l precepto de que decisiones similares (*like decisions*) sean dadas a casos similares (*like cases*) limita la discreción (*discretion*) de los jueces y de otras autoridades. El precepto los obliga a justificar las distinciones que hacen entre las personas mediante la referencia a las reglas (*rules*) y principios (*principles*) jurídicos relevantes. En cualquier caso particular, si las reglas son en todo complicadas y requieren de interpretación, podría ser fácil justificar una decisión arbitraria. Sin embargo, a medida que el número de casos aumentan, las justificaciones plausibles a juicios viciados se vuelven más difíciles de construir. El requisito de la consistencia es aplicable por supuesto a la interpretación de todas las reglas y a las justificaciones en todos los niveles.

Así, resulta que los ciudadanos están mejor protegidos contra la arbitrariedad y la discriminación cuando los jueces al interpretar el derecho y reelaborarlo en los casos difíciles son responsables por la coherencia —o consistencia para Rawls— no simplemente de unas doctrinas particulares aquí y allá, sino de toda la estructura del derecho (Amaya, 2015: 411-2; Flores, 2017b: 163-78). Si bien Rawls recurrió con frecuencia a la obra de H. L. A. Hart (1961/1963), en especial en las secciones sobre “el papel de la justicia” y la distinción entre concepto y concepciones (§ 1), las “instituciones y la justicia formal” (§ 10), las “circunstancias de la justicia” (§ 22), y “el estado de derecho”, incluido el tema de la “justicia natural” (§ 38), también es cierto que remitió a la obra de Lon L. Fuller (1964/1968; 1968/1969), en esas mismas secciones (§§ 10 y 38). Lo anterior para defender la idea de que la “justicia formal” implica adherencia a principios, redefinir la misma: “justicia como regularidad” y, en consecuencia, el “hecho de que la justicia sustantiva y formal tiendan a ir juntas” (Rawls, 1971: 59 y 235; 1999a: 51 y 207/1979: 80 y 270; *cf.* Lyons, 1973: 833-61). Al respecto, afirma (Rawls, 1971: 59; 1999a: 51-52/1979, 80-81):

[L]a justicia formal, o justicia como regularidad, excluye clases significativas de injusticias... la justicia formal en el caso de las instituciones jurídicas es simplemente un aspecto del estado de derecho (*rule of law*), el cual apoya y asegura las expectativas legítimas. Una clase de injusticia es el fracaso de los jueces y de otras autoridades para adherirse a las reglas apropiadas o

sus interpretaciones a la hora de decidir disputas... En general, todo lo que puede decirse es que la fuerza de las pretensiones de la justicia formal, de la obediencia al sistema, dependen claramente sobre la justicia sustantiva de las instituciones y las posibilidades de su reforma.

Más adelante, en la sección sobre el “estado de derecho” (§ 38), Rawls parece tomar partido al asegurar: “Un sistema jurídico es un orden coercitivo de reglas públicas dirigidas a personas racionales con el propósito de regular su conducta y proporcionar un marco para la cooperación social” (Rawls, 1971: 235; 1999a: 207/1979, 270; *cf.* Dworkin, 1986: 98 y 108-109/1992: 79 y 86; Rawls, 1993-1996: 214/1995: 205). Además –después de repasar varios preceptos propios del estado de derecho: “el deber (*ought*) implica el poder (*can*)”, “casos similares serán tratados similarmente”, y “no hay crimen sin ley/*nullum crimen sine lege*”– afirma: “Finalmente, están aquellos preceptos que define la noción de justicia natural. Son pautas creadas para preservar la integridad del proceso judicial. Si las leyes son directivas dirigidas a personas racionales para su guía, las cortes *deben* estar preocupadas de aplicar y poner en vigor estas reglas en la forma apropiada” (Rawls, 1971: 238; 1999a: 209-210/1979: 274).

3. *¿Cuáles son los alcances y las limitaciones del razonamiento jurídico y de la racionalidad jurídica?* En cualquier teoría con independencia de ser positivista o antipositivista, así como de su grado de refinación o sofisticación es muy probable, casi inevitable, que los jueces tengan que resolver “casos difíciles”, en los cuales parece haber más de una respuesta. Por una parte, los positivistas dicen que en tales casos el juzgador debe ejercer su discreción para elegir alguna de las posibles respuestas y como tal ya no adjudicar a partir de un derecho preexistente sino cambiar, legislar o cuasilegislar un derecho nuevo. Por otra parte, los antipositivistas describen esa misma necesidad de una forma muy diferente, el juzgador debe buscar la integridad y hacer una lectura moral para aplicar el derecho, a partir de los materiales jurídicos ya existentes y –en consecuencia– preexistentes.

Cabe recordar que Rawls desarrolló la doctrina de la razón pública, para definir las clases de argumentos que son permisibles para los oficiales en una comunidad liberal política, e insiste que la doctrina aplica especialmente a los jueces, quienes son uno de los operadores jurídicos por antonomasia. Al respecto, Dworkin identifica dos elementos de la teoría rawlsiana: 1) permite solamente aquellas justificaciones que todos los miembros razonables de una comunidad

política pueden aceptar razonablemente, a partir del principio de reciprocidad; y 2) requiere que los oficiales ofrezcan justificaciones que están basadas o fundadas en los valores políticos de la comunidad y no en sus valores propios, ni mucho menos aquellos basados en una doctrina filosófica, moral o religiosa comprensiva, controvertible por definición. Es más, la doctrina de la razón pública requiere que los jueces busquen una justificación en la estructura del derecho mismo para evitar doctrinas filosóficas, morales o religiosas controversiales.

Por lo pronto, dejaremos el tema de la idea de la razón pública entre corchetes, para reforzar la cuestión de la reciprocidad (Flores, 2013c: 98-99). En la sección (§ 17) “la tendencia a la igualdad”, Rawls alega que “el principio de la diferencia expresa una concepción de reciprocidad. Es un principio de beneficio mutuo... El orden social puede estar justificado para todos, y en particular para aquellos quienes son los menos favorecidos; y en ese sentido es igualitaria” (Rawls, 1971: 102-103).⁴

Un poco más adelante amplía: “Un mérito adicional del principio de diferencia es que proporciona una interpretación del principio de fraternidad” (Rawls, 1971: 105-106; 1999a: 90/1979, 127-128). Al respecto, amplifica: “Parece que las instituciones y directrices políticas que consideramos confiadamente como justas satisfacen sus demandas, al menos en el sentido de que las desigualdades permitidas por ellas contribuyen al bienestar de los menos favorecidos”. Finalmente, añade: “Una vez que aceptamos [que el principio de fraternidad es un estándar perfectamente viable] podemos asociar las ideas tradicionales de libertad, igualdad y fraternidad con la interpretación democrática de los dos principios de justicia: la libertad corresponde al primer principio, la igualdad a la idea de igualdad en el primer principio junto a la justa igualdad de oportunidades, y fraternidad al principio de diferencia” (Rawls, 1971: 106; 1999a: 91/1979: 127-128).

4. *¿Cuál es su impacto en el constitucionalismo?* La institución del control o revisión judicial de la constitucionalidad de las leyes, conforme a la cual los juzgadores tienen el poder de declarar inconstitucionales las decisiones de los legisladores y de otros oficiales jurídicos electivos-representativos porque

⁴ Aquí hay una de las diferencias entre la primera y la segunda edición. Las dos primeras líneas son idénticas. En lo personal, preferimos la lectura igualitaria y, en consecuencia, nos quedamos con la versión citada, correspondiente a la primera edición. *Cfr.* Rawls (1999a: 88/1979: 125).

son contrarias a los derechos de las personas, suelen ser consideradas como antidemocráticas porque permiten que unos cuantos oficiales no electos desconozcan los designios de los representantes electos. Al respecto, conforme a la concepción de justicia como equidad o imparcialidad, las instituciones a nivel constitucional, a la luz de los dos principios tras el velo de ignorancia, no solamente son parte de una justicia procedimental sino también de una justicia sustancial, la cual está basada o fundada en las libertades básicas y sus prioridades (Hart, 1963/2006; 1973: 534-55/1983: 223-247/1989: 230-252; Rawls, 1982: 1-87/1990). En otras palabras, entre las libertades iguales que las instituciones deben proteger están las libertades políticas, las cuales incluyen los derechos a votar –o ser votados– y a participar en la política. Así, aunque las personas tienen un derecho básico a procedimientos democráticos, las personas no tienen un derecho básico a una forma particular de democracia, y por ello no es necesario que adopten un diseño particular.

Aunado a lo anterior, nada en la concepción de Rawls hace suya la objeción contramayoritaria al control o revisión judicial de la constitucionalidad de las leyes (*cfr.* Bickel, 1962). Por el contrario, resulta que el mecanismo es necesario no solo para garantizar los derechos y las libertades básicas de las personas y de las minorías; sino también el liberalismo igualitario o igualitarismo liberal, en una clara oposición tanto al perfeccionismo como al utilitarismo, en general (Rawls, 1971: 325-332; 1999a: 285-292/1979: 364-372; Nino, 1980; Flores, 1999: 91-92), y a la polémica sobre la imposición de la moral mediante el derecho, en particular (Rawls, 1971: 331; 1999a: 291/1979: 371, en la cual cita a Devlin, 1965; y tanto a Hart, 1963/2006 como a Dworkin, 1966: 986-1005).

Por una parte, tiene claro los alcances y las limitaciones del principio del gobierno de la mayoría (*majority rule*): “Aun cuando en ciertas circunstancias está justificado que la mayoría (definida y delimitada adecuadamente) tenga la atribución constitucional de legislar, esto no implica que las leyes promulgadas sean justas” (Rawls, 1971: 356; 1999a: 313/1979: 397). Para que las leyes sean justas, o al menos no injustas, es necesario un procedimiento ideal, el cual no debe ser visto como de compromiso, entre dos partidos con posiciones opuestas: “La discusión legislativa debe ser concebida no como una competencia entre intereses, sino como un intento para encontrar la mejor directriz política definida por los principios de justicia. Supongo, entonces, como parte de una teoría de la justicia, que el único deseo de un legislador imparcial es tomar la decisión

correcta en el caso, dados los hechos generales que son de su conocimiento” (Rawls, 1971: 357; 1999a: 314/1979: 398).

Por la otra, en cuanto al tema de la desobediencia civil: “no hay dificultad para explicar porqué estamos obligados a cumplir con las leyes justas promulgadas con fundamento en una constitución también justa... La verdadera pregunta es bajo qué circunstancias y a qué grado estamos obligados a cumplir con arreglos injustos” (Rawls, 1971: 350; 1999a: 308/1979: 391). Anticipa que “es un error” pensar que “nunca” estaríamos obligados a cumplir en estos casos. Al respecto, desarrolla la idea, cuando la estructura básica de la sociedad es razonablemente justa, reconoceremos que las leyes injustas son vinculantes siempre y cuando no excedan ciertos límites de injusticia. La dificultad al discernir dichos límites es que hay un conflicto de principios en estos casos. Algunos principios aconsejan obedecer y otros desobedecer. Por tanto, las pretensiones de deberes u obligaciones políticas deben ser balanceados por una concepción y sus prioridades adecuadas (Rawls, 1971: 351; 1999a: 308/1979: 391; Flores, 2013d: 83-113).

De tal suerte, una vez definidas tanto la desobediencia civil (§ 55) como la objeción de conciencia (*conscientious refusal*) (§ 56), procede a considerar las circunstancias en las cuales pueden estar justificadas (§§ 57 y 58). Así, para Rawls, las cortes deberían tomar en consideración que la naturaleza de la desobediencia civil del acto de protesta y el hecho de que sea –o al menos parece ser– justificable por los principios políticos incluidos en los fundamentos de la constitución y con base en ellos reducir y en algunos suspender la sanción jurídica (Rawls, 1971: 387; 1999a: 339/1979: 429, en el cual cita a Dworkin 1968/1977-1978). Al respecto, aclara que no es que cada uno haga como le plazca, a partir de sus intereses personales y compromisos ideológicos, sino que como ciudadanos tenemos que buscar autónoma y responsablemente los principios que subyacen y guían la interpretación de la constitución, y debemos tratar de identificar cómo deberían ser aplicados en las circunstancias existentes (Rawls, 1971: 389; 1999a: 341/1979: 431). En otras palabras (Rawls, 1971: 390; 1999a: 342/1979: 432):

En una sociedad democrática, entonces, está reconocido que cada ciudadano es responsable por su interpretación de los principios de justicia y por su conducta a la luz de éstos. No puede haber una sola versión aprobada legal y socialmente de estos principios que siempre estemos obligados moralmente a aceptar, ni siquiera cuando es dada por la corte suprema o la legislatura. Ciertamente

cada agencia constitucional, el legislativo, el ejecutivo y el judicial, ofrecen su interpretación de la constitución y de los ideales políticos que la informan.

Antes de concluir esta sección, me permito destacar que en este punto avanza buena parte de los argumentos que esbozará no solo con su constructivismo moral (Rawls, 1980 515-572/1999b: 303-358) sino también con su idea de la razón pública: “La corte presenta su doctrina vía razón y argumento; su concepción de la constitución debe, si va a perdurar, persuadir a la mayor parte de la ciudadanía de su corrección” (Rawls, 1971: 390; 1999a: 342/1979: 432).

Al respecto, es oportuno destacar como lo hace Dworkin, de un lado: “los juicios morales son construidos, no descubiertos” (2011: 63/2014: 88); y, del otro: “La lectura moral explica porqué la fidelidad a la constitución y al derecho *demand*a que los jueces realicen juicios contemporáneos de moralidad política, y por tanto promueve que presenten los sustentos verdaderos de sus juicios, con la esperanza de que los jueces construirán argumentos de principios más francos que permitan al público unirse a la discusión” (Dworkin, 1996: 37; *vid.* Flores, 2017a: 31-58).

5. *¿Cuál es la relación entre la verdad y objetividad?* Aun cuando es una objeción reiterada que no hay forma de garantizar la verdad y la objetividad, sino simplemente expresar la subjetividad, a partir de estados psicológicos de aprobación y desaprobación, Rawls mantiene que sí es posible. Sin olvidar el epígrafe de este artículo, puedo mostrar un par de botones. Por un lado, Rawls anota (1958-1999b: 67/1984: 35-36):

Pero, en cuanto interpretación de la base de los principios de justicia, el utilitarismo clásico está equivocado. Pues le *permite* a uno sostener, por ejemplo, que la esclavitud es injusta fundándose en que las ventajas del dueño de esclavos, en cuanto tal, no llegan a equilibrar las desventajas que sufren el esclavo y la sociedad en general, que debe soportar un sistema de trabajo comparativamente ineficaz... Cuando aplicamos la concepción de la justicia como imparcialidad equitativa la esclavitud es *siempre* injusta.

Por el otro, en Rawls apunta (1993-1996: 124/*cfr.* 1995: 130):

El constructivismo político no busca algo para probar la razonabilidad del enunciado de que la esclavitud es injusta, como si su razonabilidad necesitara algún fundamento. Podemos aceptar provisionalmente, aunque con confianza,

algunos juicios considerados como puntos fijos, como hechos básicos, tales como que la esclavitud es injusta. Empero, tenemos una concepción filosófica política solamente cuando tales hechos están vinculados coherentemente por medio de conceptos y principios aceptables para nosotros a través de una reflexión debida.

2. El constructivismo moral, la razón pública y la racionalidad jurídica

Como ya adelantamos hay infinidad de aportaciones indirectas, desde la filosofía moral y política a la filosofía jurídica, tanto procedimentales (metodológicas) como sustanciales, desde las distinciones entre concepto y concepciones, así como entre racional y razonable, hasta los dos conceptos de reglas, desde la posición original, incluidos el velo de ignorancia, el principio de diferencia, y el equilibrio reflexivo, sin olvidar el consenso solapado, superpuesto o traslapado, hasta los desarrollos de la teoría de la justicia como imparcialidad o equidad y sus diferentes reformulaciones, y muy en especial su constructivismo moral y la idea de la razón pública, los cuales –en nuestra opinión– sintetizan sus aportaciones a la racionalidad jurídica y a la filosofía del derecho.⁵

En su conferencia VI “La idea de la razón pública”, contenida en *Liberalismo político*, comienza por aclarar que no todas las razones son públicas, pues hay algunas que son no públicas, tales como las de las iglesias, universidades y muchas otras asociaciones de la sociedad civil. De igual forma, advierte que la razón pública es pública en diferentes formas (Rawls, 1993-1996:

⁵ En lo personal, he aplicado –o al menos he tratado de aplicar– la metodología rawlsiana para referirme a temas relacionados con la igualdad y la no discriminación (Flores, 2006: 263-306; 2022), incluidos las candidaturas de libre postulación (Flores, 2009: 233-262), la interrupción legal del embarazo y la despenalización de los abortos (Flores, 2013: 267-287), los matrimonios de parejas del mismo sexo (Flores, 2012: 81-105; 2019b: 2685-2712), la paridad de género (Flores, 2016: 71-100), la reelección (limitada) de legisladores (Flores, 2018b: 75-127), así como los alcances y limitaciones al gobierno o regla de la mayoría y a la protección de los derechos de todas las personas, tanto de las mayorías como de las minorías, incluidos las colisiones entre la libertad de expresión y la libertad de religión con otros derechos y principios (Flores, 2010: 797-824; 2015b: 405-23).

213/1995: 204). Ahora bien, el sentido relevante de razón pública es el que la ciudadanía, como un cuerpo colectivo, ejerce coerción y poder político final sobre unos y otros, al crear normas generales y abstractas, e inclusive reformar la constitución (Rawls, 1993-1996: 214/1995: 205). De igual forma, precisa, no hay una razón privada ni la razón pública aplica a nuestras deliberaciones y reflexiones personales, sino que la razón pública es una sola y aplica a los ciudadanos cuando están en el foro público o van a votar, a los miembros de los partidos políticos y sus candidatos, así como a quienes los apoyan, y a los oficiales del gobierno mismo, con especial referencia a los jueces: “[L]os ministros de la corte tienen que explicar y justificar sus decisiones basadas en sus entendimientos de la constitución y de las leyes y precedentes relevantes. Como los actos del legislativo y del ejecutivo no necesitan estar justificados de esta forma, el rol especial de la corte la hace el caso más ejemplar de la razón pública” (Rawls, 1993-1996: 216/1995: 207).

En lo que nos parece una ampliación de los principios de reciprocidad, al referirse al principio de legitimidad, Rawls explicita que la razón pública entraña un “deber de civilidad”. El cual implica “el deseo de escuchar a los otros y una apertura mental para decidir cuando ajustes a sus visiones deberían ser realizados razonablemente” (Rawls, 1993-1996: 217/1995: 208). Un poco más adelante, avanza una idea de completitud, más allá de la consistencia: “los valores especificados por la concepción política pueden estar balanceados, combinados y hasta unidos... Para que haya razón pública debemos tener una respuesta razonable, o pensar que podemos en el debido curso encontrar una, para todos, casi todos, los casos. Diría que una concepción política está completa si cubre esta condición” (Rawls, 1993-1996: 225/1995: 208; *vid.* Dworkin, 1975: 1057-1109/1977-1978: 81-130/1984: 146-208; Flores, 2015a: 157-192). Es más, Rawls expresamente menciona dentro de las “dificultades aparentes” con la razón pública: “Una dificultad estriba en que la razón pública permite a menudo dar más de una respuesta razonable a cualquier pregunta. Esto es así porque existen muchos valores políticos y muchas maneras en que pueden caracterizarse” (Rawls, 1993-1996: 240/1995: 228).

Finalmente, nos gustaría retomar la idea de que en cualquier régimen constitucional con mecanismo de control de constitucionalidad y de legalidad (*judicial review*), la Corte Suprema o Tribunal Constitucional da vida a su razón pública, como diría Rawls: “la razón pública es la razón de su corte

suprema” (Rawls, 1993-1996: 231/1995: 219-220). Después de recordar algunos principios del constitucionalismo, afirma “la democracia constitucional es dualista: distingue entre el poder constituyente y el poder ordinario, así como el derecho más alto (*higher law*) del pueblo y el derecho ordinario (*ordinary law*) de los cuerpos legislativos”. Sin embargo, precisa que la corte suprema es una de las instituciones diseñadas para proteger el derecho más alto del pueblo. Por ende, para Rawls (1993-1996: 233-234/1995: 222):

Al aplicar la razón pública la corte evita que el derecho más alto sea erosionado por la legislación de una mayoría transitoria, o más probablemente, de un interés organizado y estrecho entremetido en su camino. Si la corte asume su rol y lo lleva efectivamente a cabo, es incorrecto decir que es abiertamente antidemocrático. Es ciertamente antimayoritario respecto al derecho ordinario, que una corte mediante su control judicial declare una ley inconstitucional. Sin embargo, la alta autoridad del pueblo la apoya. La corte no es antimayoritaria respecto al derecho más alto cuando sus decisiones son razonablemente conforme a la misma constitución, con sus enmiendas e interpretaciones políticamente ordenadas.

En este orden de ideas, Rawls enfatiza que el rol de la corte no es meramente defensivo sino constructivo no solo al dar el efecto debido y continuo a la razón pública, al servir como su “entidad institucional ejemplar” (1993-1996: 235/1995: 223-224), sino también al dar a la razón pública vida y vitalidad en el foro público, a través de sus juicios autoritativos sobre cuestiones políticas fundamentales (1993-1996: 237/1995: 225). No obstante, aclara: “Y si bien la Suprema Corte es especial en este aspecto, las otras ramas del gobierno ciertamente pueden ser, si así lo desean, foros para la discusión de principios al debatir sobre cuestiones constitucionales” (1993-1996: 240/1995: 227-228; *vid.* Dworkin, 1985: 33-71). En resumen (Rawls, 1993-1996: 236/1995: 224-225, cita a Dworkin, 1975, 1057-1109/1977-1978: 81-130 y 1986):

Decir que la corte es el máximo exponente de la razón pública también significa que es la tarea de los jueces tratar de desarrollar y expresar en sus opiniones razonadas la mejor interpretación de la constitución que puedan, usar su conocimiento de lo que la constitución y los precedentes constitucionales requieren. Aquí la mejor interpretación es la que mejor ajusta (*fits*) el conjunto relevante de aquellos materiales constitucionales, y los justifica en los términos de la concepción pública de justicia o alguna variante. Al hacer esto esperamos que

los jueces puedan y de hecho apelen a los valores políticos de la concepción pública cuando la constitución explícita o implícitamente los invoque... El rol de la corte aquí es parte de la publicidad de la razón y es un aspecto de la más amplia función educativa, del rol de la razón pública.

Los jueces no pueden, por supuesto, invocar su propia moralidad, ni los ideales y virtudes de la moralidad general. Los deben considerar como irrelevantes. Igualmente, no pueden invocar sus visiones religiosas y filosóficas ni de otras personas. Ni citar valores políticos sin restricción. Por el contrario, deben apelar a los valores políticos que piensan que pertenecen al entendimiento más razonable de la concepción pública y a los valores políticos de justicia y de razón pública. Estos son los valores que ellos creen de buena fe, como el deber de civildad requiere, que podrían razonablemente esperar que suscriban todos los ciudadanos razonables y racionales.

A modo de conclusión

Es innegable que podemos considerar a John Rawls como un filósofo del derecho por su influencia en la filosofía del derecho y en otros filósofos del derecho. (Pido al lector me disculpe por lo cacofónico.) Es indudable que su influjo es mucho más amplio y abarca la filosofía social por la aplicación de su teoría de la justicia, en general, y la filosofía moral y política por la aplicación de la razón pública,⁶ en particular, y hasta la filosofía jurídica por la aplicación de ambas al razonamiento jurídico.⁷

Para quienes les pueda parecer que el aporte de Rawls a la filosofía del derecho es menor, me permito recordar que, de un lado, el mismísimo Rawls cita a filósofos jurídicos, tales como Dworkin, Fuller y Hart; y del otro, es ampliamente citado por todo el espectro de filósofos del derecho. A guisa de ejemplos,

⁶ La idea de la razón pública dio lugar no solamente a un intercambio muy interesante con Habermas (1995: 109-131/1998: 41-71; Rawls, 1995, 132-180/1998: 75-143) sino a una reformulación, conocida como “la idea de la razón pública revisitada” (1999c).

⁷ Estamos conscientes que en este texto hemos avanzado un punto que debemos desarrollar más extensamente, pero una debida fundamentación rebasa por mucho el espacio del cual disponemos en esta ocasión.

ilustrativos mas no limitativos, o como dice la sabiduría popular “ni están todos los que son, ni son todos los que están”, baste mencionar a:

- 1) un iusnaturalista como John Finnis (1980/2000);
- 2) un no positivista jurídico incluyente como Robert Alexy (1978/1997a; 1984/1997b);
- 3) un positivista jurídico incluyente como Wilfrid J. Waluchow (1994/2007 y 2007/2009);
- 4) un positivista jurídico institucionalista como Neil MacCormick (1978);
- 5) un positivista jurídico ético como Tom D. Campbell (1996);
- 6) un positivista jurídico normativista como Frederick Schauer (1991 y 2015) o como Jeremy Waldron (1999a/2005 y 1999b); y
- 7) un positivista jurídico excluyente como Joseph Raz (1986) o como Andrei Marmor (1992/2001 y 2005).

Para concluir, nada más nos resta reiterar que Rawls es un referente obligado, no meramente indirecto, sino directo, no solamente para todos los filósofos, incluidos los del derecho, sino además para toda clase de abogados y juristas, legisladores y juzgadores, autoridades y oficiales, ciudadanos comunes y corrientes, incluidos los encargados de las porterías, los jardineros, los trabajadores de limpieza, vigilantes y cualquiera otra persona interesada en la justicia y en la verdad.

Bibliografía

- Alexy, Robert (1997a). *Teoría de la argumentación jurídica*. Trad. M. Atienza e I. Espejo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. [Publicación original: *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationale Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Suhrkamp, 1978.]
- (1997b). *Teoría de los derechos fundamentales*. Trad. E. Garzón Valdés y R. Zimmerling. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. [Publicación original: *Theorie der Gründrechte*, Suhrkamp, 1984.]
- Amaya, Amalia (2015). *The Tapestry of Reason: An Inquiry into the Nature of Coherence and its Role in Legal Argument*. Oxford y Portland: Hart Publishing.

- Bickel, Alexander M. (1962). *The Least Dangerous Branch*. New York: Bobbs-Merrill.
- Campbell, Tom D. (1996). *The Legal Theory of Ethical Positivism*. Ashgate: Surrey y Burlington, VT.
- Daniels, Norman (ed.) (1989). *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' "A Theory of Justice"*. Stanford, CA: Stanford University Press. [Publicación original: New York: Basic Books, 1975.]
- Devlin, Patrick (1965). *The Enforcement of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, Ronald (1966). Lord Devlin and the Enforcement of Morals. *Yale Law Journal*, 75, 986-1005.
- (1968). On Not Prosecuting Civil Disobedience. *The New York Review of Books*, June 6 (incluido como Civil Disobedience, en Dworkin 1977-1978, 206-222).
- (1972). A Special Supplement: The Jurisprudence of Richard Nixon. *The New York Review of Books*, May 4 (incluido como Constitutional Cases, en Dworkin 1977-1978, 131-149).
- (1973). The Original Position. *The University of Chicago Law Review*, 40, 500-533 (incluido como Justice and Rights, en Dworkin 1977-1978, 150-183).
- (1975). Hard Cases. *Harvard Law Review*, 88, 1057-1109 (incluido en Dworkin 1977-1978, 81-130).
- (1977). *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press & London: Duckworth. [2a. ed., with Appendix: A Reply to Critics, 1978 y versión en español: *Los derechos en serio*, trad. Marta Guastavino. Barcelona: Ariel, 1984.]
- (1985). *A Matter of Principle*. Cambridge, MA: Harvard University Press. [Versión en español: *Una cuestión de principios*, trad. Victoria Boschioli. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.]
- (1986). *Law's Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press. [Versión en español: *El imperio de la justicia*, trad. Claudia Ferrari y rev. Ernesto Abril. Barcelona: Gedisa, 1992.]
- (1996). *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2004). Rawls and the Law. *Fordham Law Review*, 72, 1387-1405 (incluido en Dworkin 2006a, 241-61/2007, 263.84).
- (2006a). *Justice in Robes*. Cambridge, MA: Harvard University Press. [Versión en español: *Justicia con toga*, trad. Marisa Iglesias Vila e Ínigo Ortiz de Urbina Gimeno, Madrid: Marcial Pons, 2007.]

- (2006b). *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*. Princeton, NJ: Princeton University Press. [Versión en español: *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, trad. Ernest Weikert García. Barcelona: Paidós, 2008].
- (2011). *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, MA: Harvard University Press. [Versión en español: *Justicia para erizos*, trad. Horacio Pons y rev. Gustavo Maurino. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.]
- Finnis, John (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press. [Versión en español: *Ley natural y derechos naturales*, trad. Cristóbal Orrego. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2000; y 2a. ed., 2011.]
- Flores, Imer B. (1999). El liberalismo igualitario de John Rawls. *Cuestiones Constitucionales. Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, 1, 85-122.
- (2006). Igualdad, no discriminación (y políticas públicas): A propósito de la constitucionalidad o no del artículo 68 de la Ley General de Población. En: Carlos de la Torre Martínez (coord.). *El derecho a la no discriminación*, 263-306. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- (2009). El problema de las candidaturas a-partidistas, independientes o sin partido. En: John M. Ackerman (coord.). *Nuevos escenarios del derecho electoral: Los retos de la reforma de 2007-2008*, 233-62. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- (2010). Sobre el derecho a la información (y sus colisiones). En: Jorge Carpizo y Carol B. Arriaga (coords.). *Homenaje al doctor Emilio O. Rabasa*, 797-824. México: Facultad de Derecho e Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- (2012). Natalie Stoljar's Wishful Thinking and One Step Beyond: What Should Conceptual Legal Analysis Become? *Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, 6, 81-105.
- (2013a). La naturaleza de la función judicial: democracia e independencia. En: César Astudillo y Jorge Carpizo (coords.). *Constitucionalismo. Dos siglos de su nacimiento en América Latina*, 267-87. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- (2013b). The Problem about the Nature of Law *vis-à-vis* Legal Rationality Revisited: Towards an Integrative Jurisprudence. En: Wil Waluchow y Stefan Sciaraffa (eds.). *The Philosophical Foundations of the Nature of Law*, 101-26. Oxford: Oxford University Press.
- (2013c). Law, Liberty and the Rule of Law (in a Constitutional Democracy). En: Imer B. Flores y Kenneth E. Himma (eds.). *Law, Liberty and the Rule of Law*, 77-101. Dordrecht: Springer.

- (2013d). Proportionality in Constitutional and Human Rights Interpretation. *Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, 7, 83-113.
- (2015a). The Legacy of Ronald Dworkin (1931-2013): A Legal Theory and Methodology for Hedgehogs, Hercules, and One Right Answers. *Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, 9, 157-92.
- (2015b). Hacia un modelo de Estado laico o secular respetuoso y tolerante: A propósito de las reformas a los artículos 24 y 40 de la Constitución mexicana. En: José María Serna de la Garza (coord.). *Contribuciones al derecho constitucional*, 405-423. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- (2016). El problema del principio de la paridad de género en materia electoral: ¿De punto de partida a punto de llegada? *Revista Mexicana de Derecho Electoral*, 9, 71-100.
- (2017a). Constitutional Interpretation, Intelligent Fidelity, and (Im) Perfection: On James E. Fleming's Fidelity to Our Imperfect Constitution. *Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, 11, 31-58.
- (2017b). Sobre la coherencia en el derecho y en la argumentación jurídica. *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, 46, 163-178.
- (2018a). Taking (Human) Dignity and Rights Seriously: The Integrated Legal, Moral and Political Philosophy of Ronald Dworkin. En: Salman Khurshid *et al.* (eds.). *Dignity in the Legal and Political Philosophy of Ronald Dworkin*, 101-129. New Delhi: Oxford University Press.
- (2018b). Racionalidad jurídica y reelección legislativa: A propósito de las reformas tanto a la Constitución general de la República como a las de las entidades federativas en México. En: Issa Luna Plá *et al.* (coords.). *Transparencia legislativa y parlamento abierto: análisis institucional y contextual*, 75-127. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- (2019a). Law's Abstract Judgement and Intelligent Fidelity: On William Lucy's Law's Judgement. *Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, 13, 33-54.
- (2019b). The Rhetoric of Bigotry in Law, Life and Literature: On Linda McClain's *Who's the Bigot?* *Boston University Law Review*, 99, 2685-2712.
- (2022). Ya es hora... clasismo, elitismo y racismo en México. El derecho a la no discriminación: veinte años después. En: Luis Enrique Camacho Beltrán y Luis Muñoz Oliveira (eds.). *Trato de sombras. Estudios sobre discriminación incorrecta*. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-UNAM.

- Fuller, Lon L. (1964). *The Morality of Law*. New Haven: Yale University Press. [Versión en español: *La moral del derecho*, trad. Francisco Navarro. México: Trillas, 1968.]
- (1968). *The Anatomy of Law*. New York: The New American Library. [Versión en español: *La anatomía del derecho*, trad. Luis Castro. Caracas: Monte Ávila, 1969.]
- Habermas, Jürgen (1995). Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism. *The Journal of Philosophy*, 92(3), 109-131. [Versión en español: Reconciliación mediante el uso público de la razón, en Jürgen Habermas/John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, trad. Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 1998, 41-71.]
- Hart, H. L. A. (1955). Are There Any Natural Rights? *Philosophical Review* 64(2), 175-191. [Versión en español: ¿Hay derechos naturales? En: *Derecho y moral. Contribuciones a su análisis*, trad. Genaro R. Carrió. Buenos Aires: Depalma, 1962, 65-91.]
- (1961). *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press. [Versión en español: *El concepto de derecho*, trad. Genaro R. Carrió, Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1963; 2a ed. With Postscript. Oxford: Oxford University Press, 1994; y versión en español: *Post scriptum al concepto de derecho*, trad. Rolando Tamayo y Salmorán. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 2000.]
- (1963). *Law, Liberty and Morality*. Stanford, CA: Stanford University Press. [Versión en español: *Derecho, libertad y moralidad*, trad. Miguel Ángel Ramiro Avilés. Madrid: Dykinson, 2006.]
- (1973). Rawls on Liberty and Its Priority. *University of Chicago Law Review* 40(3), 534-555 [Incluido en: *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1983, 223-247; y en Daniels (ed.) 1989, 230-252.]
- Lyons, David (1973). On Formal Justice. *Cornell Law Review*, 58, 833-861.
- (1974). The Nature of the Contract Argument. *Cornell Law Review*, 59, 1064-1076.
- MacCormick, Neil (1973). Justice According to Rawls. *Law Quarterly Review*, 89, 393-417.
- (1976). Justice—An Un-Original Position. *Dalhousie Law Quarterly*, 3, 367.
- (1978). *Legal Theory and Legal Reasoning*. Oxford: Oxford University Press.
- Marmor, Andrei (1992). *Interpretation and Legal Theory*. Oxford y Portland OR: Hart Publishing. [Versión en español: *Interpretación y teoría del derecho*, trad. Marcelo Mendoza Hurtado. Barcelona: Gedisa, 2001; 2a. ed. rev. 2005.]

- Mikhail, John (2011). *Elements of Moral Cognition: Rawls' Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment*. New York: Cambridge University Press.
- Nino, Carlos Santiago (1980). *Introducción al análisis del derecho*, 2a. ed. Buenos Aires: Astrea (publicación original: 1973).
- Rawls, John (1958). Justice as Fairness. *The Philosophical Review* 67(2), 164-94. [Versión en español: La justicia como imparcialidad, trad. Roberto J. Vernengo. *Cuadernos de crítica*, 32, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 1984; y Justicia como equidad. En: *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, trad. Miguel Ángel Rodilla. Madrid: Tecnos, 1986 (incluido en Rawls 1999b, 47-72).]
- (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John (1980). Kantian Constructivism in Moral Theory. *Journal of Philosophy* 77: 515-72 (incluido en Rawls 1999b, 303-58.)
- (1982). The Basic Liberties and their Priority. En: *The Tanner Lectures on Human Values*, 3 editado por Sterling McMurrin. Salt Lake City: University of Utah Press; Cambridge: Cambridge University Press, 1-87. [Versión en español: *Sobre las libertades*, trad. Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Paidós, 1990.]
- (1985). Justice as Fairness: Political Not Metaphysical, *Philosophy & Public Affairs* 14/3: 223-51 (incluido en Rawls 1999b, 388-414.)
- (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press. [Versión en español: *Liberalismo político*, trad. Sergio René Madero Báez. México: Fondo de Cultura Económica, 1995; 2a. ed. rev. with a New Introduction and the Reply to Habermas, 1996.]
- (1995). Reply to Habermas, *The Journal of Philosophy*, 92(3), 132-80 [Versión en español: Réplica a Habermas, en Jürgen Habermas/John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, trad. Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 1998, 75-143.]
- (1999a). *A Theory of Justice*, 2a. ed. rev. Cambridge, MA: Harvard University Press. [Versión en español: *La teoría de la justicia*, trad. María Dolores González, México: Fondo de Cultura Económica, 1979.]
- (1999b). *Collected Papers*. Samuel Freeman (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1999c). *The Law of Peoples (with "The Idea of Public Reason Revisited")*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2001). *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Raz, Joseph (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

- (1991). *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Schauer, Fred (1991). *Playing by the Rules*. Oxford: Oxford University Press.
- Schauer, Fred (2015). *The Force of Law*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Waldron, Jeremy (1999a). *Law and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press. [Versión en español: *Derecho y desacuerdos*, trad. José Luis Martí y Águeda Quiroga, Madrid: Marcial Pons, 2005.]
- (1999b). *The Dignity of Legislation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waluchow, Wilfrid J. (1994). *Inclusive Legal Positivism*. Oxford: Oxford University Press [Versión en español: *Positivismo jurídico incluyente*, trad. Marcela S. Gil y Romina Tesone, y rev. técnica Hugo Zuleta, Madrid: Marcial Pons, 2007.]
- (2007). *A Common Law Theory of Judicial Review. The Living Tree*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. Versión en español: *Una teoría del control judicial de la constitucionalidad basada en el common law. Un árbol vivo*, trad. Pablo de Lora, Madrid: Marcial Pons, 2009.]

III

Pluralismo, diferencia y discriminación

Algunas reflexiones preliminares sobre el lugar de la cultura en Rawls

*Joan Vergés Gifra*¹

Universidad de Girona, Cataluña
joan.verges@udg.edu

Introducción

Rawls apenas dijo nada sobre la cuestión etnocultural. Alguien que quisiera ser fiel al espíritu rawlsiano, ¿cómo debería modificar la teoría de Rawls a fin de dar algún tipo de respuesta a esa cuestión? ¿Qué aspectos o partes de la teoría debería trabajar o modificar? En este artículo señalamos el interés que podría

¹ Joan Vergés Gifra (Banyoles, 1972) es profesor titular de Filosofía Moral en el Departamento de Filosofía y director de la Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo en la Universidad de Girona. Ha sido profesor consultor de la Universitat Oberta de Catalunya (UOC), profesor asociado de Humanidades en la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB) y profesor visitante de Ciencias Políticas en la UAB y la Universitat Pompeu Fabra (UPF) de Barcelona. Ha realizado estancias de investigación en las universidades de Harvard y Oxford. Además de artículos en revistas académicas especializadas. Sus últimos libros son: *Rawls: la justicia es la virtud más importante de una sociedad democrática* (2018) y *Libertad: una inmersión rápida* (2018).

tener para el rawlsianismo abordar esta cuestión y, al mismo tiempo, sugerimos los lugares donde la teoría rawlsiana podría ser ligeramente modificada a fin de acomodar una respuesta a la cuestión etnocultural.

Imaginen que ponemos sobre la mesa las obras más influyentes del pensamiento político occidental –*República* de Platón, *Política* de Aristóteles, *El Príncipe* de Maquiavelo, *Leviatán* de Hobbes, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* de Locke, *Del contrato social* de Rousseau, *El capital* de Marx, etcétera– y a continuación hacemos una nube de palabras. ¿Qué términos aparecerán con letras más grandes? ¿Qué palabras serán más habituales? Quizás: “Soberano”, “ciudad”, “dominio”, “poder”, “gobierno”, “religión”, “tolerancia”, “legitimidad”, “conflicto”, “libertad”, “igualdad”, “justicia”. Las que apenas figurarán serán “cultura” y otras palabras que le son concomitantes como, por ejemplo, “etnia”, “comunidad”, “inmigración”, “mujer”, “identidad”, “diversidad”, “pertenencia” o “reconocimiento”. Y, aun así, es justamente este segundo campo semántico el que tendremos que usar para caracterizar algunos de los problemas políticos más urgentes de nuestras sociedades democráticas.

¿Qué queremos sugerir con este pequeño ejercicio de imaginación? Básicamente, dos cosas. En primer lugar, que en la actualidad vivimos como problemas políticos cuestiones o aspectos de la vida social que con anterioridad no eran o que, sencillamente, no existían –porque la realidad era diferente, porque el pensamiento era diferente o, tal como se suele pasar, por una cosa y por la otra al mismo tiempo–. En segundo lugar, el ejercicio nos sirve para adivinar la dificultad de incardinar el tratamiento de estas cuestiones en la tradición del pensamiento político occidental.

Esta dificultad también está presente en el pensamiento rawlsiano. Si uno va a los índices temáticos de sus libros las palabras a las que hemos hecho mención apenas aparecen. Uno podría decir: “Mira, como los grandes autores clásicos” y pensar que con ello Rawls demuestra ser un gran pensador clásico. El argumento sería, claro está, falaz. En realidad, su pensamiento sería mucho más potente si pudiera recoger o dar algún tipo de respuesta a esta clase de reclamaciones que identificamos con la palabra “cultura” o “diferencia cultural”. Pero no tan solo eso: en el propio pensamiento rawlsiano hay indicios de que la cuestión de la pertenencia etnocultural es de una gran importancia política.

Por todas estas razones en este texto nos formularemos la siguiente pregunta: “¿Qué lugar hay para la cultura (etnocultura, cultura nacional, etc.) en Rawls?”

¿Podría el pensamiento rawlsiano integrar tales cuestiones? ¿Podría darles una respuesta satisfactoria? Está claro que el silencio con respecto a tales problemáticas no favorece la teoría rawlsiana. Cualquier teoría que aspire seriamente a su condición debe poder ir más allá de lo que hasta un momento dado ha explicado y ser capaz de responder a nuevos fenómenos hasta entonces inexplicados o cuando menos sugerir una interpretación sobre ellos. Y una de las virtudes principales de la teoría rawlsiana es su capacidad de abordar cuestiones que Rawls no abordó en sus libros. Existe un paradigma rawlsiano –también podríamos hablar de un programa de investigación lakatiano– porque algunos aspectos fundamentales de la teoría rawlsiana todavía nos sirven, son fructíferos para pensar cuestiones novedosas e importantes.

En nuestro contexto, el tipo de cuestiones que tenemos en mente son aquellas de las que habla, por ejemplo, James Tully cuando se refiere a los seis tipos diferentes de movimientos políticos que en la actualidad aspiran a un cierto reconocimiento constitucional: i) reivindicaciones de minorías nacionales (Québec, Cataluña, etc.); ii) cuestiones de integración supranacional (Unión Europea, etc.); iii) reivindicaciones de minorías lingüísticas y étnicas (pueblo gitano, minoría musulmana, etc.); iv) cuestiones de “multiculturalismo” migratorio (acomodación de la diversidad cultural fruto de la inmigración, etc.); v) el movimiento feminista; y vi) las luchas por el reconocimiento de los pueblos aborígenes o indígenas (en Canadá, en México, etc.). Cada uno de estos movimientos presenta su propia singularidad. No es extraño, además, que uno entre en conflicto con otro. Por ejemplo, algunas reivindicaciones feministas y ciertas reclamaciones del multiculturalismo no acaban de casar, o hay una tensión entre las demandas de minorías étnicas y la construcción nacional (*nation-building*) emprendida por las minorías o mayorías nacionales. Las políticas de reconocimiento de las sociedades modernas, pues, para decirlo con Tully, conforman una *multiplicidad muy extraña*. Sin embargo, a pesar de las diferencias que hay entre ellos, todos estos movimientos comparten tres supuestos: 1) todos ellos piden autogobierno (*self-rule*) o empoderamiento para el grupo; 2) todos estos movimientos denuncian la carencia de reconocimiento del grupo como una injusticia; 3) todos ellos consideran que la cultura es una “parte irreducible y constitutiva de la política” (Tully, 1995: 5).

Así, pues, aquí no hablamos de “cultura” en el mismo sentido que los periódicos o los noticieros cuando se refieren a las novedades literarias, teatrales o cinematográficas. No abordamos el problema que supone la promoción de la

cultura en un estado liberal pretendidamente neutral, tal como hizo, por ejemplo, R. Dworkin (1985) hace años. No es en este sentido que hablamos aquí de “cultura”, sino más bien en el sentido de “*societal culture*” de Kymlicka, o “*encompassing group*” de Raz y Margalit (1990), etc. Para decirlo más claramente, nuestra intención es hablar de diversidad “etnocultural” o de grupos etnoculturales.²

1. Indicios de superficialidad e importancia

Rawls dejó algunas pinceladas sobre qué pensaba sobre algunas de las cuestiones implicadas en el tema general sobre la cultura. Se trata de fragmentos en los que habla de la cultura de un país, de la nación, de diversidad cultural... Lo llamativo, como veremos a continuación, sin embargo, es que lo hace solo de un modo tentativo y muy superficial, dando muchas cosas por sentado, demasiadas. A continuación, vamos a señalar tres ejemplos significativos donde se aprecia que Rawls podría e incluso debería desarrollar la cuestión de la cultura porque reconoce que son de gran importancia, y, al mismo tiempo, se puede comprobar cómo estas breves referencias y supuestos resultan francamente insuficientes.

a) En algunos lugares, Rawls habla de nación (*nation*) o nacionalidad (*nationality*) –sin hacer distinciones entre ambos términos– y relaciona estrechamente la existencia de naciones a la existencia de sociedades históricas culturalmente distintas. Así, por ejemplo, en *Justice as Fairness: a Restatement*, cuando hace referencia a la función orientativa de la filosofía política, define indirectamente la nación como “una sociedad con historia” (Rawls, 2001: 2). Sin embargo, el lugar donde habla con más claridad del concepto e incluso lo utiliza como premisa de su argumentación es en su teoría sobre la justicia internacional.

Efectivamente, en *The Law of Peoples*, como es bien sabido, Rawls defiende ocho principios de justicia *internacional* en un sentido estricto: justicia entre naciones o pueblos, que no estados. El punto de partida de la justicia internacional es la existencia de pueblos, naciones o nacionalidades, no de estados (Rawls, 1999b: §2) –cabe recordar aquí que el padre de

² Uno de los primeros en advertir de esta deficiencia en la teoría de Rawls fue Vernon van Dyke (1975).

Rawls fue un firme partidario del presidente Woodrow Wilson y su Sociedad de Naciones (Pogge, 1994)–. El argumento a favor de esos ocho principios resulta de dos posiciones originales independientes: una en la que hay participación de pueblos liberales y otra en la que hay participación de pueblos no liberales pero decentes. Uno y otro grupo deliberan por separado, pero llegan a las mismas conclusiones, los mismos principios –se entiende que, por razones no siempre coincidentes, generándose así una suerte de consenso por superposición entre ambos tipos de culturas políticas.

Cuando tiene que aclarar qué entiende por “pueblo” (*people*) Rawls se remite, en una nota al pie de página (Rawls, 1999b: 23, nota 17), a la definición que ofreció John Stuart Mill de “nacionalidad” cuando quiso “describir la cultura de un pueblo”. El hecho fundamental de un pueblo o nacionalidad, dice, es que entre sus miembros existe una serie de “simpatías comunes” fruto de factores tales como el compartir una lengua, una religión, una geografía, un pasado político, etcétera. Asimismo, se remite al libro de Yael Tamir *Liberal Nationalism*, una de las obras de referencia en el llamado nacionalismo liberal. Pero no explicita claramente en qué sentido suscribe las tesis de Tamir.

De hecho, uno podría caracterizar a Rawls como un nacionalista liberal –así lo hemos hecho en textos anteriores (Vergés, 2007)– metodológicamente banal porque a duras penas justifica su planteamiento inicial, siendo este notablemente controvertido. Eso es precisamente lo que le han criticado una serie de autores (por ejemplo, Benhabib, 2004), algunos de ellos rawlsianos decepcionados con su doctrina de justicia internacional (Beitz, 2000; Pogge, 2001). Particularmente le han criticado que suscriba una concepción simplista, poco crítica y poco realista sobre la idea de nación. Rawls parte de la idea de que en el mundo existen pueblos o naciones claramente delimitados y perfectamente reconocibles. La hipótesis de partida es que existe una relación bidireccional entre individuos y pueblos. Sin embargo, la realidad es muy distinta, tanto desde el punto de vista individual como desde el punto de vista colectivo. i) La realidad es que algunos de los conflictos más acuciantes relacionados con el problema nacional o etnocultural tienen que ver justamente con la disputa acerca de a qué grupo –moralmente relevante para la cuestión política– cabe adscribir un individuo en primer lugar. Los individuos tienen identidades múltiples y cambiantes y, desde una perspectiva liberal, pareciera que les toca a ellos resolver la cuestión de qué colectivo constituye su principal referencia. Las realidades de carácter etnocultural resultan de construcciones

historico-sociales abiertas constantemente a disputa. ii) Por otra parte, una mirada realista al mundo nos lleva a ver que prácticamente la totalidad de los países actuales se componen de múltiples etnoculturas y muy a menudo de múltiples nacionalidades. El fenómeno migratorio característico de la globalización ahonda todavía más en este aspecto plural de las sociedades actuales.

b) El liberalismo político trata el asunto del pluralismo y la diversidad. Pero ahuyenta completamente de ese pluralismo y esa diversidad el tipo de pluralismo y diversidad que tiene que ver con la etnocultura. Efectivamente, la impresión de que Rawls ignora el peso real de la diversidad cultural en nuestras sociedades y que tiende a concebir la sociedad política más bien en clave monocultural es manifiesta cuando recordamos a qué tipo de diversidad o pluralismo responde el liberalismo político específicamente: “La cultura política de una sociedad democrática lleva siempre la impronta de una diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales encontradas e irreconciliables. Algunas de ellas son perfectamente razonables y el liberalismo político concibe esa diversidad de doctrinas razonables como el resultado inevitable a largo plazo de las facultades de la razón humana desarrolladas en el marco de instituciones libres duraderas” (Rawls, 1996: 3). Es decir, Rawls no entiende el pluralismo en clave multicultural, sino más bien en clave ideológica o moral exclusivamente; se centra en aquella diversidad que resulta del distinto uso de las facultades humanas *a lo largo del tiempo en una sociedad libre más o menos equitativa*. El punto de partida no es la diversidad, sino una cierta unidad u homogeneidad de facultades. En cambio, los planteamientos más seriamente multiculturales adoptan otro punto de vista: parten de una diversidad cultural que ya está ahí y que seguirá ahí, que no tiene nada que ver con el uso más o menos razonable de las facultades de la razón en un contexto más o menos equitativo; una diversidad, además que no tiene por qué ser endógena, sino que puede ser perfectamente exógena –a través de procesos migratorios, por ejemplo.

c) En *Political Liberalism*, Rawls contrasta el sometimiento al poder público con la pertenencia a asociaciones y subraya que, en una sociedad democrática, esta última se entiende como libremente aceptada. Es decir, uno siempre puede abandonar la confesión religiosa de la que forma parte. En cambio, no puede decirse lo mismo de la autoridad política que ostenta un gobierno. No puede decirse que uno lo acepta libremente porque uno siempre podría abandonar el país. En términos de libertad, la posibilidad de emigrar no es equiparable a la posibilidad de apostatar. La razón de ello estriba en la importancia que tiene para un individuo

la cultura de su país: “[...] normally leaving one’s country is a grave step: it involves leaving the society and culture in which we have been raised, the society and culture whose language we use in speech and thought to express and understand ourselves, our aims, goals, and values; the society and culture whose history, customs, and conventions we depend on to find our place in the social world” (Rawls, 1996: 222). El argumento tiene un aire lockeano: en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Locke sostiene que no podemos decir que uno acepta libremente un gobierno por el simple hecho de que no emigra porque presuponer que uno puede siempre abandonar su país es como decir que un marino disconforme con el capitán siempre es libre de saltar por la borda y abandonar el barco.

Ahora bien, siendo la cuestión de tal importancia, parecería que algún tipo de tratamiento debería darle Rawls. Kymlicka hace mención justamente a este fragmento de *Liberalismo político* y recrimina a Rawls de no haberse percatado de las profundas implicaciones que tienen sus palabras: “I agree with Rawls’s view about the difficulty of leaving one’s culture. Yet his argument has implications beyond those which he himself draws. Rawls presents this as an argument about the difficulty of leaving one’s political community. But his argument does not rest on the value of specifically political ties (e.g. the bonds to one’s government and fellow citizens). Rather it rests on the value of cultural ties (e.g. bonds to one’s language and history). And cultural boundaries may not coincide with political boundaries” (Kymlicka, 1995: 87). Rawls, en opinión de Kymlicka, estaría de algún modo obligado a tomarse mucho más en serio los vínculos y la diversidad etnocultural. Pensamos que tiene razón.

De ahí la pregunta que aquí nos formulamos: ¿puede el pensamiento rawlsiano dar cabida a esta cuestión? ¿Puede existir una respuesta de factura claramente rawlsiana al problema de la diversidad etnocultural? ¿Cómo podría articularse tal respuesta? ¿Qué aspectos debería tener presente para poder mantener un grado notable de fidelidad a los planteamientos rawlsianos?

2. Intentos por parte de terceros

Ha habido algunos intentos por parte de algunos teóricos simpatizantes con el pensamiento de Rawls de extender su teoría a fin de acomodar la cuestión de la

diversidad etnocultural más seriamente sin traicionar el espíritu rawlsiano. En su opinión, la teoría de Rawls nos puede facilitar el abordaje de este tipo de problemas. A continuación, sin ánimo de exhaustividad, mencionaré brevemente a tres: dos de más clásicos y bien conocidos, otro de más reciente y menos conocido.

a) El propio Will Kymlicka, en una primera fase de su trayectoria, especialmente en su primer libro (Kymlicka, 1989), efectuó un intento –más bien tímido– de tratar la cuestión etnocultural desde un enfoque rawlsiano. Así, por ejemplo, propuso durante un tiempo conceptualizar el acceso a la propia cultura como un bien social primario: “[...] I believe that, in developing a theory of justice, we should treat access to one’s culture as something that people can be expected to want, whatever their more particular conception of the good” (Kymlicka, 1995: 86). Más adelante, sin embargo, abandonó o no desarrolló suficientemente su propia sugerencia.

b) Otro autor canadiense que ha dedicado notables esfuerzos a mostrar que el pensamiento de Rawls es perfectamente desarrollable a fin de acomodar y dar respuesta a las cuestiones etnoculturales, es Michel Seymour. Según el filósofo quebequés el liberalismo político rawlsiano “seems fairly hospitable to the recognition of peoples understood in the institutional sense and favourable to the existence of collective rights in general” (Seymour, 2012: 146). En su opinión, un desarrollo coherente del liberalismo político llevará necesariamente al reconocimiento de derechos colectivos a los pueblos en tanto que sujetos morales. La clave estriba en percatarse del giro que realizó Rawls en *Political Liberalism* al evolucionar de un liberalismo individualista que tiene en su centro la idea de autonomía individual a un liberalismo político que pivota alrededor de la noción de tolerancia y que acepta como punto de partida la existencia de un pluralismo razonable que también debe incorporar la diversidad etnocultural (Seymour, 2008).

c) Un tercer intento, más reciente, es el emprendido por Pau Bossacoma (2020) en *Morality and Legality of Secession: A Theory of National Self-Determination* a fin de elaborar una respuesta a la cuestión normativa del derecho a la secesión. En el libro, desarrolla una concepción de la “justicia como equidad multinacional” de obvias reminiscencias rawlsianas. Bossacoma defiende el derecho a la secesión de las minorías nacionales dentro de un estado a partir de un argumento de carácter contractualista *à la* Rawls en el que las partes en la posición original representan y defienden los intereses de las comunidades nacionales.

Este no es el lugar para evaluar concretamente los méritos de una y otra propuestas. Aquí nos sirven tan solo como muestras de las potencialidades que ya se han intuido en la teoría rawlsiana a fin de acomodar la cuestión etnocultural.

3. ¿Justicia como equidad o liberalismo político?

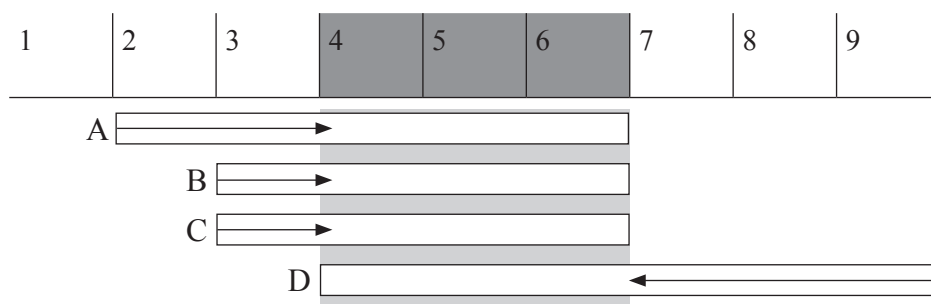
Estos tres intentos, sin embargo, nos ayudan a plantear una cuestión importante. El desarrollo de una respuesta rawlsiana a la cuestión etnocultural ¿tendría que hacerse según el constructivismo político que practicó Rawls al elaborar la justicia como equidad o, más bien, tendría que abordarse de acuerdo con el aparato conceptual que caracteriza el liberalismo político? Dicho de otro modo: ¿de qué tipo de problema se trata?

En la introducción a la edición “paperback” de *Political Liberalism*, Rawls intenta clarificar un poco más las diferencias existentes entre la concepción de la justicia como equidad y el liberalismo político refiriendo cada uno de estos planteamientos teóricos a un problema distinto. Existen principalmente “tres clases de conflicto”, en su opinión: en primer lugar, los que resultan de las doctrinas comprensivas irreconciliables; en segundo lugar, los conflictos que derivan “de la diferencia de estatus, posición social y ocupación, o de la etnia, género y raza” de los ciudadanos (Rawls, 1996: lx); y en tercer lugar, los conflictos que resultan de las “cargas del juicio”. Con respecto a este último tipo de desacuerdo no hay nada que hacer. Pero el liberalismo político “mitiga, si bien no puede eliminar completamente el primer tipo de conflicto”. Por otra parte, la justicia como equidad “nos puede reconciliar con respecto al segundo tipo de conflicto”. En su opinión “estas fuentes de conflicto [del segundo conflicto, se entiende] pueden en buena parte ser eliminadas mediante un régimen constitucional razonablemente justo cuyos principios de justicia política satisfagan el criterio de reciprocidad”. Y en una nota al pie de página añade que, en su opinión, “un régimen de este tipo también puede abordar bastante bien las diferencias de cultura y nacionalidad” tal como ha intentado hacer Yael Tamir en *Liberal Nationalism*, que aquí vuelve a aparecer como texto de referencia para Rawls en estas cuestiones.

Dejemos ahora a un lado qué deberíamos entender por “régimen constitucional razonablemente justo” y de qué modo concreto un régimen así abordaría diferencias de cultura y nacionalidad. Rawls no nos dijo nada sobre ello. En cualquier caso, por lo que acabamos de indicar, todo hace pensar que la forma más adecuada de presentar una respuesta “rawlsiana” a la cuestión etnocultural pasa por desarrollar un procedimiento constructivista análogo e inspirado en el que aparece en la concepción de la justicia como equidad –como hace Bossacoma– o bien modificando algún aspecto del procedimiento constructivista que Rawls desplegó en su concepción de la justicia como equidad –algo parecido estaría proponiendo el primer Kymlicka.

Ahora bien, ¿deberíamos quedarnos en un planteamiento constructivista? ¿Por qué no buscar ayuda en el liberalismo político? Es más, ¿podría uno prescindir del marco propio del liberalismo político? ¿Resulta insensato, por ejemplo, pensar en una especie de consenso por superposición entre comunidades etnoculturales con respecto a los principios de justicia que deben inspirar un régimen democrático constitucional en el que se introducen medidas de algún tipo para abordar las disputas etnoculturales internas? (véase la Figura 1, en donde los números representan creencias o principios, siendo 4, 5 y 6 los principios de justicia rawlsianos, y las letras en mayúscula comunidades etnoculturales).³

Figura 1. CPS entre comunidades etnoculturales en la sociedad X



¿Resulta inverosímil plantear una concepción de la razón pública que incorpore la necesidad de considerar como fundamental el hecho multicultural

³ Para una explicación más detallada sobre este sistema de representación del consenso por superposición rawlsiano, véase el capítulo 8 de Vergés (2006).

(por ejemplo, en algunos casos, en forma de cuotas en las altas instancias del órgano judicial)?

Si bien Rawls parece efectivamente estar pensando en algún tipo de artificio constructivista, cabe recordar que el propio Rawls sostiene que el liberalismo político tiene que ver especialmente con la tolerancia y el pluralismo en general (Rawls, 1996: 3) y también con el problema de la unión social (Rawls, 1996: xlix).

Posiblemente, de hecho, lo más razonable sea pensar que una respuesta rawlsiana a la cuestión etnocultural precisaría de algún tipo de procedimiento constructivista y, al mismo tiempo, consideraciones propias sobre la unión posible en un marco político razonablemente justo cuando en la sociedad coexisten distintas comunidades etnoculturales inspiradas en el liberalismo político.

Llegamos a esta conclusión –la necesidad de complementar un argumento propio del constructivismo político con consideraciones propias del liberalismo político– sobre todo tras tener en cuenta la teoría de la justificación que Rawls suscribe. Según Rawls, recordemos, hay tres tipos de justificación. i) La justificación *pro tanto*, que tiene lugar a nivel institucional principalmente, cuando una determinada concepción política de la justicia es aceptable desde el punto de vista de las instituciones democráticas y forma parte del contenido de la razón pública. ii) La justificación completa, que idealmente tiene lugar cuando uno consigue que su doctrina comprensiva sea coherente o case bien con una concepción política de la justicia inspirada en el valor de la reciprocidad democrática. Y, finalmente, iii) la justificación pública, que se da cuando idealmente todos los ciudadanos justifican completamente una determinada concepción política de la justicia, pero cada cual a su manera. Dicho en términos epistémicos, en tales circunstancias cada individuo se encuentra en un estado de equilibrio reflexivo amplio (ha logrado el mayor grado de coherencia entre sus juicios ponderados en sus distintos niveles, y ello tras poner a prueba distintas concepciones de justicia alternativas) y por consiguiente se da un equilibrio reflexivo completo en el conjunto de la sociedad bien ordenada. El procedimiento constructivista, según Rawls, constituye la mejor manera de lograr y expresar tales estados de equilibrio reflexivo, ciertamente –esa es, cuando menos, su apuesta–. Pero parece obvio también que todo lo que forma parte del liberalismo político –las reflexiones que llevan a Rawls a situar su concepción de la justicia como equidad en el marco del liberalismo político– está vinculado a juicios ponderados (*considered*

judgments) que jugarán un rol en el proceso justificativo del conjunto de la teoría rawlsiana. Los juicios ponderados están tanto en la base del constructivismo político como en la base epistemológica del liberalismo político. Los principios de justicia rawlsianos no están completamente justificados si tan solo resultan de un proceso constructivista. Para que lo estén es preciso que podamos pensar que darán lugar a un consenso por superposición entre partes en conflicto, pero razonables –Rawls se refiere en principio a doctrinas comprensivas, pero tal como estamos sugiriendo aquí, también podría tratarse de comunidades etnoculturales razonables. La cuestión de la estabilidad no es ni externa a la teoría ni un hecho sencillamente contingente. Rawls suscribe una concepción coherentista y holista de la justificación.⁴

4. Otras importantes consideraciones preliminares

Además de las cuestiones preliminares que acabamos de considerar, un rawlsiano que quisiera desarrollar fielmente la teoría de Rawls a fin de acomodar la cuestión etnocultural debería abordar otras, tanto o más importantes que las que acabamos de ver.

i) ¿En qué plano teórico debería desarrollarse la respuesta rawlsiana a la cuestión etnocultural? ¿En el plano de la teoría ideal (donde se dan las condiciones idóneas para la aplicación y mantenimiento de una concepción de la justicia) o en el plano de la teoría no ideal? Nuestra apuesta es que debería hacerse en el plano ideal, puesto que la pluralidad etnocultural es más una constante de las sociedades contemporáneas, por no decir ya el mundo contemporáneo, que no una excepción. No tan solo eso: es una constante beneficiosa en términos sociales, políticos y morales. Estas dos observaciones constituyen, de algún modo, el núcleo filosófico del multiculturalismo liberal.⁵ Otra cuestión es de qué modo concreto debería

⁴ Rawls desarrolló su concepción compleja de la justificación, una concepción constructivista y coherentista en distintos lugares de su obra. El abordaje más elaborado se encuentra en su respuesta a Habermas en el artículo, posteriormente incorporado en *Political Liberalism*, “Reply to Habermas” (Rawls, 1995).

⁵ Ciertamente, existe un debate muy pertinente sobre hasta qué punto la teoría ideal contribuye realmente a plantear y a resolver los problemas políticos efectivos de nuestras sociedades.

desarrollarse esa aproximación ideal. Seymour, por ejemplo, critica el derecho de gentes rawlsiano por haber incorporado en la segunda posición original –es decir, en el plano ideal– las sociedades decentes. En su opinión, es preciso limitar la teoría ideal a los pueblos democráticos y pensar la relación de los pueblos democráticos con los pueblos no democráticos pero decentes en clave de *modus vivendi*. De no hacerlo así, Rawls corre el riesgo de echar por la borda el carácter universalista del liberalismo (Seymour, 2008: cap. 6). Lamentablemente, ahora no podemos ahondar en los aspectos concretos acerca de cómo debiera desarrollarse una teoría ideal rawlsiana que buscara dar respuesta a los desafíos que origina la diversidad etnocultural tanto a nivel doméstico como internacional. Tan solo nos incumbe caracterizar *en general* qué aspecto tendría.

ii) ¿En qué estadio debería plantearse el abordaje de la cuestión etnocultural? Recordemos que Rawls sugiere cuatro fases de desarrollo e implementación de los principios de justicia (Rawls 1999a: § 31): adopción de los principios en la posición original, convención constitucional, estadio legislativo, aplicación de las reglas y las leyes a casos particulares por parte de jueces y cargos administrativos.

A veces da la sensación que Rawls sucumbiría a la tentación de abordar el problema etnocultural no en el primer estadio (posición original), sino a partir del segundo e incluso en el tercero. Así, por ejemplo, en *The Law of Peoples* afirma: “My hope is that, if we begin in this simplified way, we can work out political principles that will, in due course, enable us to deal with more difficult cases where all the citizens are not united by a common language and shared historical memories. One thought that encourages this way of proceeding is that within a reasonably just liberal (or decent) polity it is possible, I believe, to satisfy the reasonable cultural interests and needs of groups with diverse ethnic and national backgrounds. We proceed on the assumption that the political

Algunos autores han destacado su inutilidad (Anderson, 1994), otros han despertado la sospecha de que tras el planteamiento ideal hay una ideología implícita que oculta “a set of ideas that reflect, and contribute to perpetuating, illicit group privilege” (Mills, 2005: 166), y otros han ido todavía más allá al afirmar que cualquier teoría ideal, en virtud de su forma y no tan solo de su contenido implícito, sirve intereses de ideología (Stahl, 2022). Con todo, recordemos que el propósito de este texto consiste en formular la pregunta de qué aspecto tendría una teoría de carácter rawlsiano que pretendiera acomodar la cuestión etnocultural. A este efecto, entendemos que para que pudiera ser considerada “rawlsiana”, la teoría en cuestión difícilmente podría prescindir de una aproximación ideal.

principles for a reasonably just constitutional regime allow us to deal with a great variety of cases, if not all” (Rawls, 1999b: 24-25).

Sin embargo, resulta difícil de creer que trasladando la cuestión desde el primer estadio hacia otros estadios inferiores se pueda decir que nos estamos tomando seriamente el problema o que podamos ofrecerle una respuesta adecuada. Todo parece indicar que es preciso ofrecer algún tipo de respuesta desde un inicio, es decir, al nivel normativo fundamental –en el nivel de elección de los principios de justicia o, como mucho, en el segundo estadio del convenio constitucional–. Cuando habla de la razón pública, Rawls afirma que en un régimen democrático constitucional bien ordenado las decisiones difíciles deberán ser resueltas votando y, por consiguiente, saldrá adelante la opción mayoritaria; en cualquier caso, todas las partes implicadas deberían poder considerar razonable el resultado (Rawls, 1996: lvi). Ahora bien, ¿cómo podrán determinar que el resultado, si resulta contrario a sus intereses, es de todos modos razonable? Será preciso determinar principios que nos permitan reconocer el tipo de razonamiento público que debería hacer la ciudadanía en este tipo de asunto, un razonamiento que, naturalmente requerirá de algún tipo de implementación institucional. Supongamos que la decisión difícil tiene que ver con un conflicto entre grupos etnoculturales, uno mayoritario y otro minoritario. ¿Puede resolverse bien la cuestión remitiéndonos a una votación del conjunto de la ciudadanía? Es difícil pensar que a través de una votación así el problema se mitigue; más bien, al contrario, se avivará. La ventaja de plantear la cuestión al nivel de la posición original es que particularidades tales como si uno forma parte de la mayoría o de la minoría cultural no pueden tener ninguna incidencia. El velo de ignorancia garantiza un razonamiento equitativo sobre la cuestión.

En este sentido, pensamos, Kymlicka tiene razón al señalar los peligros del procedimiento democrático a la hora de garantizar los derechos de carácter cultural de los individuos: “The right to free speech does not tell us what an appropriate language policy is; the right to vote does not tell us how political boundaries should be drawn, or how powers should be distributed between levels of government; the right to mobility does not tell us what an appropriate immigration and naturalization policy is. The result, I will argue, has been to render cultural minorities vulnerable to significant injustice at the hands of the majority, and to exacerbate ethnocultural conflict” (Kymlicka, 1995: 5). Los problemas relacionados con la cuestión etnocultural no se pueden abordar en los estadios tercero y cuarto –estadio legislativo y estado de aplicación a casos

particulares— a riesgo de convertir el procedimiento mayoritario democrático en un instrumento de violación de los legítimos intereses de los individuos pertenecientes a minorías culturales.

iii) Si es cierto que el problema etnocultural tiene que plantearse al más alto nivel teórico, es decir a nivel de la posición original que debe permitirnos identificar los principios de justicia que deben orientar el consenso constitucional, entonces, para un rawlsiano, el reto más importante será diseñar un procedimiento de elección de principios —una posición original— que tenga en cuenta nuestras intuiciones morales sobre la cuestión.

Dos preguntas difíciles, pero claves, aquí, se presentarán de inmediato: 1) ¿A quién —qué sujeto moral— representarán las partes en tal posición original? 2) ¿De qué modo las partes en la posición original darán respuesta a la cuestión de la importancia de la pertenencia etnocultural? ¿Lo harán determinando un principio de justicia específico para la cuestión? ¿Incorporarán la cuestión en uno de los principios de justicia ya existentes? ¿En este caso, en cuál sería? Esta última cuestión también podría plantearse así: ¿En términos de qué valor político se hará el reconocimiento de la importancia de la pertenencia etnocultural: en términos de libertad (principio de libertades básicas iguales), en términos de igualdad (principio de igual oportunidades), o en términos de fraternidad (principio de la diferencia)?

Desgraciadamente, aquí no disponemos del espacio suficiente, ni es nuestra intención elaborar una respuesta a estas dos importantes cuestiones. Tan solo señalaremos por dónde pensamos que debería ir la respuesta, sin llegar a justificarla plenamente.

Con respecto a la primera cuestión (1), antes vimos la propuesta de Bossacoma consistente en pensar que las partes son agentes racionales que actúan como representantes de las comunidades nacionales. Bossacoma se inspira principalmente en el desarrollo constructivista que sigue Rawls en *The Law of Peoples* donde las partes representan a pueblos-nacionalidades. Con independencia de los logros muy meritorios de este intento en cuanto a identificación de principios normativos destinados a hacer frente a conflictos de secesión, la verdad es que parece difícil que un procedimiento de elección de este tipo sea máximamente coherente con lo que Rawls expresa en sus textos y donde cabría incorporar la cuestión etnocultural. El problema etnocultural, tal como nosotros lo planteamos, tiene lugar en el interior de una sociedad que se estima

de entrada pluricultural pero que sigue siendo eminentemente liberal y, por consiguiente, pone todo el acento en los derechos de los individuos. i) En este sentido, lo más coherente con la teoría rawlsiana, a nuestro entender, sería intentar abordar el problema presuponiendo que las partes de la posición original representan a individuos a quienes cabe atribuir una determinada pertenencia etnocultural que se estima importante para ellos. Las partes están al tanto de tal realidad y así lo deberán reflejar en sus deliberaciones y en el acuerdo final. No parece que sea necesario plantear un acuerdo original entre representantes de comunidades culturales netamente definidas. ii) Por otra parte, que las partes representen a individuos y no a comunidades parece ser también más coherente con el liberalismo de corte individualista rawlsiano. Recordemos que Rawls, en más de una ocasión, se remite a la obra de Yael Tamir *National Liberalism*. Un aspecto característico de este libro es su acento en el individuo y una sospecha manifiesta hacia planteamientos nacionalistas colectivistas: la nación se hace a partir de los individuos, y no al revés.

Con respecto a la segunda cuestión (2), tendemos a pensar que lo más coherente con la teoría rawlsiana sería no añadir ningún principio adicional a los dos (o tres) de la justicia como equidad, sino más bien modificar alguno de ellos. ¿Cuál de ellos? Como es bien sabido, Rawls afirmó en su momento que el primer principio articula y expresa principalmente el valor de la libertad, el segundo articula y expresa el valor de la igualdad, mientras que el tercero sobre todo articula y expresa el valor de la fraternidad (Rawls, 1999a: 90). Todo depende, pues, de cómo conceptualicemos la importancia para el individuo de la pertenencia cultural, de si la vemos más como una cuestión de libertad, como una cuestión de igualdad o como una cuestión de fraternidad.

Ahora bien, no hay ninguna razón para pensar que el reconocimiento de tal importancia deba hacerse a partir de la articulación o expresión de uno solo de estos valores. Los tres valores podrían perfectamente articularse de manera complementaria entre sí. Siendo esto así, se nos antojan ahora tres posibilidades a explorar.

a) Efectivamente, una posibilidad es incorporar expresamente en la lista de libertades básicas alguna o una serie de las libertades clásicas habitualmente relacionadas con la identidad etnocultural —una que podría resumirse por ejemplo como el derecho a libertad a la propia cultura y que en el estadio constitucional o legislativo podría incorporar libertades lingüísticas, territoriales, etcétera. Una

cuestión adicional a tratar aquí es si la libertad a la propia cultura debería tratarse como una libertad cuyo valor debe quedar garantizado por igual a todos los ciudadanos, análogamente a como Rawls trata las libertades políticas.

b) Una segunda posibilidad, complementaria a la anterior, sería incorporar las garantías institucionales de libertad a la propia cultura como uno más de los “all-purpose means” que permiten que los individuos “take intelligent and effective means of their basic freedoms” –en esa línea parece ir la sugerencia del primer Kymlicka–. Es preciso que la estructura básica de la sociedad bien ordenada garantice que los individuos podrán desarrollarse libremente *en y desde* su propia cultura, si así lo desean. En este caso, podríamos pensar que tales garantías sirven una función análoga a la del bien primario de los bienes y la riqueza (Rawls, 2001: lix). La idea es que la libertad recogida en el primer principio no sea una libertad meramente formal o esté a la merced de las vicisitudes propias del proceso democrático mayoritario.

c) Una tercera posibilidad, igualmente complementaria a las anteriores –y también en esta última línea de vincular la pertenencia etnocultural al conjunto de “all-purpose means”– sería relacionar la pertenencia cultural con la idea de autorespeto, tan poco desarrollada por Rawls y, con todo, según él, tan importante. Así, por ejemplo, cuando habla de la importancia que tiene que los individuos tengan una ocupación, y para justificar que el Estado sea el último garante de que todo el mundo pueda ocuparse en algún tipo de trabajo, Rawls afirma lo siguiente: “Lacking a sense of long-term security and the opportunity for meaningful work and occupation is not only destructive of citizens’ self-respect but of their sense that they are members of society and not simply caught in it.” (Rawls, 1996: lix). ¿Por qué no pensar una cosa similar de la pertenencia cultural? Cuando uno no puede desarrollar su personalidad libremente en su propia comunidad cultural porque la estructura básica de la sociedad menoscaba o margina las expresiones culturales de tal comunidad, no es extraño que uno vea afectada su propia consideración como miembro plenamente cooperante de la sociedad y despierte “self-hatred, bitterness and resentment” (Rawls, 1996: lix). Buena parte de los autores que han estirado el hilo de la importancia de la pertenencia etnocultural han sido sensibles a este tipo de consideración (Parijs, 2011; Patten, 2014).

d) Sin embargo, el lugar donde posiblemente sea más necesario introducir cambios en la concepción de la justicia como equidad a fin de acomodar la

importancia de la pertenencia cultural es en el ámbito de las caracterizaciones conceptuales. Con ello me refiero principalmente a la necesidad de señalar y demostrar que las sociedades democráticas contemporáneas son y serán pluriculturales y, por consiguiente, otro aspecto más del hecho básico del pluralismo razonable del que parte el liberalismo político. Es decir, allí donde un rawlsiano debiera incidir especialmente es en la conceptualización de las dos ideas básicas de la teoría: la idea de sociedad y la idea de persona que articulan la concepción de la justicia como equidad. Todo depende, aquí, del trabajo consistente en mostrar que la pertenencia cultural o las pertenencias culturales (en el caso de identidades mixtas) es un hecho básico de la identidad de las personas y que tales pertenencias son importantes para el individuo y su consideración como miembro plenamente cooperante de una sociedad entendida como un sistema equitativo de cooperación. Se trata de defender que en nuestra sociedad es perfectamente apreciable esta clase de creencia o convicción y que, además, debería figurar en un lugar destacado dentro del conjunto de juicios ponderados que cabe tener en cuenta a la hora de desarrollar una teoría de la justicia.

El trabajo importante, pues, por parte de quien desee desarrollar rawlsianamente una respuesta a la cuestión etnocultural, está sobre todo en este proceso de persuasión sobre la importancia que tiene para el individuo la pertenencia a una o más etnoculturas. No en vano es justamente en esta línea argumentativa —la línea argumentativa básica de la persuasión sobre cómo deberíamos interpretar el mundo— donde han incidido las teorías multiculturalistas durante estos últimos treinta años. Es posible que no todo el mundo comparta esta convicción. Dentro del liberalismo contemporáneo hay autores que no ven ninguna relevancia moral en el hecho de la pertenencia etnocultural, porque, o bien se trata de un hecho equiparable al de tener el pelo rubio o moreno —es decir, una contingencia irrelevante— o bien termina siendo una cuestión de decisión personal y, por consiguiente, se escapa del ámbito de la justicia distributiva —sobre todo en el marco del *luck egalitarianism*—. Uno, o bien se levanta mexicano o bien acaba decidiendo ser mexicano. En ambos casos, no existe relevancia moral. Pues bien, antes que nada, un rawlsiano que pretenda incorporar seriamente la cuestión etnocultural en la teoría rawlsiana debería combatir este supuesto sobre la irrelevancia moral de la pertenencia cultural.

Conclusión

En nuestra contribución hemos intentado mostrar que a fin de incorporar con fidelidad en un marco rawlsiano la preocupación y el interés por la pertenencia cultural como un hecho fundamental de justicia distributiva sería pertinente e incluso necesario hacer una serie de modificaciones tanto en la justicia como equidad como en la presentación del liberalismo político. Asimismo, sin ánimo de exhaustividad, hemos sugerido una serie de lugares donde podrían introducirse tales modificaciones a fin de que el resultado en conjunto fuera convincente.

Otra cuestión es qué interés podría tener el que uno quisiera ser fiel al espíritu rawlsiano a la hora de acomodar la preocupación por el reconocimiento de la identidad cultural. Hemos partido de la premisa de que tal intento tiene su interés –un interés mayor estos días, si se quiere, por la efeméride del centenario de John Rawls, el filósofo político más importante de la segunda mitad del siglo XX. Pero en ningún momento hemos defendido que la mejor manera de acometer tal proyecto sea desde la fidelidad a la teoría rawlsiana. De hecho, es bien posible que la mejor manera de abordarlo sea no siéndole fiel.

Bibliografía

- Anderson, Perry (1994). On John Rawls. *Dissent*, invierno: 139-144.
- Beitz, Charles (2000). Rawls's Law of Peoples. *Ethics*, 110(4), 669-696.
- Benhabib, Seyla (2004). The Law of Peoples, distributive justice and migration. *Fordham Law Review*, 72(5), 1761-1788.
- Bossacoma, Pau (2020). *Morality and Legality of Secession*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Dworkin, Ronald (1985). Can a Liberal State Support Art? *A Matter of Principle*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kymlicka, Will (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.
- (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford UP.
- Mills, Charles W. (2005). "Ideal theory" as ideology. *Hypatia*, 20(3), 165-184.

- Parijs, Philippe van (2011). *Linguistic Justice for Europe and for the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Patten, Allen (2014). *Equal recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Pogge, Thomas (1994). *John Rawls*. München: Beck.
- (2001). Rawls on International Justice. *The Philosophical Quarterly*, 51(203), 246-253.
- Rawls, John (1995). Political Liberalism: Reply to Habermas. *Journal of Philosophy*, 92(3), 132-180.
- (1996). *Political Liberalism: with a new introduction and the Reply to Habermas*. New York: Columbia University Press.
- (1999a). *A Theory of Justice: revised edition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1999b). *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Raz, Joseph & Margalit, Avishai (1990). National Self-determination. *The Journal of Philosophy*, 87, 439-461.
- Seymour, Michel (2008). *De la tolerance à la reconnaissance. Une théorie libérale des droits collectifs*. Montreal: Boréal.
- (2012). Peoples, Political Liberalism and Religious Diversity. *Ethnicities*, 12(2), 142-160.
- Stahl, Titus (2022). What (if anything) is ideological about ideal theory? *European Journal of Political Theory*. Disponible en: 10.1177/14748851221107198
- Tully, James (1995). *Strange multiplicity: constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Van Dyke, Vernon (1975). Justice as fairness: for groups? *The American Political Science Review*, 69(2), 607-614.
- Vergés Gifra, Joan (2006). *Les esquerdes del liberalisme polític: una crítica filosòfica a John Rawls*. Barcelona: Pòrtic.
- (2007). Liberalismo democrático y nacionalismo: ¿es violento y excluyente el nacionalismo? En: Mariano C. Melero de la Torre (coord.). *Cuaderno gris*, ejemplar dedicado a Democracia, deliberación y diferencia, 261-272.

Lo que Rawls no comprendió sobre el Estado laico

Faviola Rivera Castro

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM
faviolarivera@gmail.com

Introducción

En *Una teoría de la justicia (TJ)* John Rawls (1999) condena al Estado laico por no proteger adecuadamente la “libertad de conciencia”. Señala que la justicia como equidad rechaza este tipo de ordenamiento institucional al ser este incompatible con los principios de justicia que propone. Debido a que los Estados laicos siempre han establecido la protección constitucional de la libertad de conciencia, la crítica de Rawls indica un desacuerdo fundamental respecto de cómo interpretar esta libertad, así como las instituciones necesarias para su protección. El propósito de este trabajo es identificar y examinar las causas de este desacuerdo.¹

¹ Se ha vuelto un lugar común entre sus defensores identificar la laicidad contemporánea con la democracia constitucional por lo que, según esto, aun la justicia como equidad sería una

La tesis central es que su objeción contra el Estado laico solo establece que este ordenamiento institucional sería inaceptable para su propio país, Estados Unidos. Su razonamiento no muestra que el Estado laico sería incompatible con la libertad de conciencia. Rawls asume una interpretación particular de esta libertad como “libertad religiosa” que no es la única posible. Sin que él lo advierta, esta interpretación que él favorece, responde a un tipo particular de conflicto político en materia religiosa que es específico a ciertas sociedades, en particular a Estados Unidos. Su razonamiento no considera que la interpretación laica de la libertad de conciencia y de las instituciones necesarias para su protección está motivada por conflictos políticos en materia religiosa que son radicalmente diferentes de aquellos que Rawls asume como punto de partida. En consecuencia, su objeción en realidad solo establece que, desde la perspectiva del conflicto político en materia religiosa tal y como este se plantea en Estados Unidos (y en otros lugares que compartan los rasgos relevantes), el Estado laico tradicional sería inaceptable. Sin embargo, como Rawls bien sabía, nadie jamás ha pretendido que el Estado laico pudiera ser apropiado para su propio país. De acuerdo con la tesis de este trabajo, su objeción al Estado laico falla por su comprensión del conflicto político al que este responde.

La interpretación laica de la libertad de conciencia y de las instituciones necesarias para su protección siempre ha respondido a un tipo de conflicto político en materia religiosa muy diferente de aquel que Rawls asume. Mientras que él parte de los conflictos derivados de la diversidad de grupos religiosos y de la exigencia social de libre práctica de la religión, la laicidad siempre ha estado motivada por el desafío político que plantean iglesias o asociaciones religiosas poderosas que buscan servirse de las instituciones oficiales como instrumentos al servicio de fines e intereses de naturaleza religiosa. La respuesta laica a este desafío político siempre ha tenido como propósito central impedir toda forma de reconocimiento oficial de iglesias y religiones manteniendo la independencia de las instituciones oficiales respecto de las mismas en un marco jurídico de supremacía de la autoridad política sobre las iglesias.² En

propuesta laica. Sin embargo, la objeción de Rawls plantea la necesidad de examinar la relación entre la laicidad y la democracia constitucional. En esta tendencia se inscribe Blancarte (2007).

² Diego Valadés ha insistido sobre este punto concerniente a la supremacía del Estado sobre las iglesias. Véase Valadés (2021: 20).

respuesta a este desafío, la interpretación laica de la libertad de conciencia, a diferencia de la que Rawls favorece, no privilegia la libre práctica de la religión. En lugar de ello, una concepción laica no presupone que la libertad de afirmar y practicar alguna religión tenga mayor valor intrínseco que la libertad de rechazar toda religión y de vivir conforme a ello. Desde la perspectiva de la protección constitucional de la libertad de conciencia en un Estado laico, ambos ejercicios de la misma son igualmente legítimos y se encuentran en un mismo plano normativo.

El trabajo está organizado como sigue. En la primera sección presento brevemente la discusión de Rawls de la libertad de conciencia en *TJ*. En el segundo, reconstruyo el tipo de problema político en materia religiosa que Rawls asume como punto de partida con el fin de mostrar que el desafío político al que responde el Estado laico es radicalmente diferente. Por último, en una tercera sección explico brevemente por qué la protección de la libertad de conciencia y el trato igualitario a las personas en materia religiosa en un Estado laico necesariamente implican restricciones a la libertad religiosa en espacios oficiales.

I. La libertad de conciencia en *TJ*

La discusión de Rawls de la libertad de conciencia tiene lugar en la segunda parte de *TJ* en donde ilustra los principios de la justicia como equidad con la descripción de una estructura básica que los satisface (Rawls, 1999a: 171). Rawls explicita que no tiene el propósito de presentar al ordenamiento institucional que favorece como el único justo, sino solo mostrar que los principios de justicia “definen a una concepción política factible (*workable*)” (Rawls, 1999a: 171). Sin embargo, su presentación también implica que ciertos ordenamientos institucionales serán injustos desde la perspectiva de la justicia como equidad. Aunque esta concepción pueda ser compatible con diversos ordenamientos institucionales justos, excluye otros como injustos, entre los que se encontraría el Estado laico.

La discusión de Rawls de la libertad de conciencia tiene lugar en los tres niveles teóricos en que se desarrolla la justicia como equidad: la elección de los

principios de justicia en la posición original, la elección de un ordenamiento institucional con base en los principios de justicia, y la verificación de que los principios de justicia pueden ordenar a una sociedad de manera estable. Su discusión de la libertad de conciencia sigue esta secuencia: el razonamiento en la posición original a favor de esta libertad, el argumento a favor de instituciones que protegen la libertad de conciencia, y la verificación de que esta protección es conducente a la estabilidad de una sociedad bien ordenada por los principios de la justicia como equidad. A continuación solo menciono el razonamiento en la posición original y me centro en el argumento a favor de instituciones que protegen la libertad de conciencia. Por razones de espacio, dejo de lado la verificación de que la protección de esta libertad es conducente a la estabilidad de una sociedad bien ordenada por la justicia como equidad.

El razonamiento en la posición original es de sobra conocido. Solo menciono aquí que los participantes asumen que pueden tener intereses morales, religiosos o filosóficos que proteger, o bien obligaciones morales o religiosas que deben tener la libertad de poder cumplir (Rawls, 1999a: 180-181). Debido al velo de la ignorancia, ignoran el contenido de dichos intereses u obligaciones, así como también ignoran si las posturas que afirman (de ser el caso) son mayoritarias o minoritarias en su sociedad. La igual libertad de conciencia es uno de los puntos fijos de los juicios considerados sobre la justicia por lo que la elección de principios de justicia en la posición original no puede ser contraria a la protección de esta libertad (Rawls, 1999a: 181). La posibilidad del equilibrio reflexivo depende, en este punto, de que la elección en la posición original coincida (*match*) con este juicio considerado sobre la justicia. Por ello, los participantes “deben elegir principios que aseguren la integridad de su libertad religiosa y moral” (Rawls, 1999a: 181).

En cuestiones morales y religiosas, Rawls afirma que “la igual libertad de conciencia es el único principio que pueden reconocer las personas en la posición original”. Agrega que “No pueden correr riesgos con su libertad y permitir que la doctrina religiosa o moral dominante persiga o suprima otras si así lo decide” (Rawls, 1999a: 181). Con base en este razonamiento, la libertad de conciencia se incluye en el esquema de derechos y libertades básicas que especifica el primer principio de justicia. Es importante subrayar que el principio de la libertad de conciencia que se elige en la posición original es muy general y admite diversas interpretaciones. Rawls parte de la definición jurídica según

la cual “los individuos tienen esta libertad básica cuando son libres de procurar sus intereses morales, filosóficos o religiosos sin restricciones legales que los requieran participar o abstenerse de hacerlo en alguna forma particular de práctica religiosa o de otro tipo, y cuando los demás tienen el deber jurídico de no interferir” (Rawls, 1999a: 177). En relación con la religión, este principio solo excluye el uso de la coacción civil para forzar o impedir la participación “en alguna forma particular de práctica religiosa”.

Hasta aquí el razonamiento de Rawls es compatible con el Estado laico que, aun en sus vertientes históricas más combativas, siempre ha establecido la protección constitucional de la libertad de conciencia. Me refiero aquí al Estado laico mexicano surgido con la reforma liberal de la segunda mitad del siglo XIX, al francés de la tercera república y al mexicano emanado de la revolución mexicana. Como es bien sabido, en estos tres casos, la protección de la libertad de conciencia tuvo lugar a contrapelo de la oposición de la iglesia católica dominante que rechazaba esta libertad por ser esta última contraria a formas de apoyo y reconocimiento oficial de que dicha iglesia había gozado en el pasado, entonces continuaba procurando y que, en la actualidad continúa promoviendo.³

El rechazo del Estado laico por parte de Rawls tiene lugar en el segundo nivel teórico de su argumentación, es decir, en la ilustración de los principios de justicia con una estructura básica que los satisfaga. En este segundo paso, los participantes en la posición original eligen instituciones básicas a la luz de los principios de justicia. Rawls sostiene que el esquema de derechos y libertades básicos contenido en el primer principio de justicia se establece en una constitución política, mientras que los derechos que se siguen del segundo principio no son objeto de protección constitucional, sino de legislación básica. De acuerdo con esto, la igual libertad de conciencia es uno de los estándares para la elección de una constitución política que establece los poderes del Estado y los derechos básicos de la ciudadanía (Rawls, 1999a: 172), mientras que los derechos que aseguran la igualdad de oportunidades y limitan las desigualdades económicas serían objeto de legislación básica.

³ En 1864 el papa Pío IX había condenado los “principales errores de nuestro tiempo” entre los que figuraron el liberalismo, el racionalismo, la moral laica, el libre pensamiento, el socialismo y la separación Estado-iglesia. *Encíclica Cuanta cura y Syllabus*, Pío IX.

En esta etapa de su argumentación en la que se elige una constitución política Rawls propone concebir a los participantes en la posición original como delegados en un congreso constituyente. El velo de la ignorancia se remueve parcialmente para permitir, además del conocimiento de los principios de la teoría social (que ya se había permitido en la elección de los principios de justicia), hechos generales y relevantes sobre la sociedad a la que pertenecen (circunstancias naturales y recursos), el nivel de desarrollo económico de la misma, así como su cultura política y estructura institucional (Rawls, 1999a: 172-173, 175). Rawls favorece una democracia constitucional a la que concibe como un sistema político en donde la constitución especifica un procedimiento o, como también lo expresa, gobierna el proceso político del que surge la legislación. Idealmente, nos dice, este procedimiento sería un caso de justicia procedimental perfecta, es decir, sería un procedimiento que asegure resultados justos (una legislación justa) de acuerdo con los principios de justicia. Las libertades básicas de la ciudadanía igualitaria forman parte de este procedimiento y están, por ello, protegidas por la constitución. Entre estas libertades básicas se encuentra la de conciencia.

Rawls no detalla el conocimiento específico con base en el que deliberan los participantes en el congreso constituyente que imagina. No obstante, no es difícil apreciar que su razonamiento sobre la libertad de conciencia asume la cultura política y estructura institucional de su propio país, Estados Unidos. No podría haber sido de otro modo. La estrategia del equilibrio reflexivo supone que los juicios considerados provienen de alguna cultura política particular con sus propias tradiciones de pensamiento y práctica políticas. Cuando Rawls señala, al principio de la obra, que una concepción de la justicia caracteriza la sensibilidad moral “cuando los juicios ordinarios que hacemos coinciden con sus principios” (Rawls, 1999a: 41), el lector está advertido de que mucho dependerá de cuál sea el contenido de esos juicios ordinarios. De aquí no se sigue, como Rawls lo enfatiza, que los principios de la justicia tengan meramente que coincidir con los juicios ordinarios cualesquiera que estos sean sin mediar reflexión alguna. Lejos de ello, los principios de justicia pueden conducir a un cambio radical en el sentido de la justicia que implique el rechazo o modificación de algunos de los juicios ordinarios que constituyen el punto de partida. La coincidencia que se busca tendría lugar entre los principios de justicia favorecidos y los juicios ordinarios que logran sobrevivir al proceso reflexivo por el que se logra el equilibrio. No obstante, la tarea de describir nuestro sentido de justicia que Rawls

asigna a la teoría de la justicia, también parte de la autoridad de *ciertos* juicios considerados que constituyen puntos *fijos* en la búsqueda del equilibrio reflexivo, entre los que se encuentra la protección de la libertad de conciencia, aunque entendida, como veremos a continuación, de una manera muy particular.

Entre los juicios considerados que Rawls asume en su discusión de la libertad de conciencia se encuentra, no solo la protección de esta libertad, sino también, aunque no lo haga explícito, lo que en Estados Unidos se conoce como “la libre práctica de la religión”. Esta última está protegida en la primera enmienda a la Constitución política de ese país y, como es bien sabido, se encuentra en tensión con la separación Estado-iglesias, establecida en la misma enmienda como la prohibición al Congreso de legislar para “establecer” alguna religión. De acuerdo con la tradición de interpretación constitucional en Estados Unidos, la separación impide el apoyo oficial a iglesias y religiones, y apunta hacia la independencia de las instituciones oficiales respecto de las mismas (Gedicks, 2002). En cambio, la protección de la libre práctica de la religión exigiría que el Estado no obstaculice, sin mediar una justificación suficiente, aquello que las iglesias, asociaciones religiosas e individuos consideren parte de su práctica religiosa (Eisgruber y Sager, 2009).

Para ilustrar la tensión entre ambas exigencias constitucionales, basta con recordar las batallas políticas que tienen lugar en torno a la educación financiada con fondos públicos. Por un lado, la separación Estado-iglesias exige la ausencia de todo tipo de práctica y adoctrinamiento religioso en la escuela pública e impide la participación, en esta última, de iglesias y personal religioso. Por otro lado, la protección de la libre práctica de la religión socava esta independencia de la escuela pública respecto de iglesias y religiones. Según se ha dicho, la prohibición de prácticas y adoctrinamiento religioso en la escuela pública sería inconsistente con la libre práctica de la religión. Se ha vuelto un lugar común en ese país rechazar la enseñanza de ciertos contenidos científicos, como la teoría de la evolución, por considerarla contraria a ciertos dogmas religiosos y, en esta medida, contraria a la libre práctica de la religión. También es un lugar común en esta sociedad que ciertos grupos religiosos presionen por la inclusión de prácticas religiosas (rezos) en las actividades escolares con base en la misma consideración (Greenawalt, 2009). Rawls mismo considera la posibilidad de que la inclusión de prácticas religiosas en la escuela oficial sea consistente con la igual protección de la libertad de conciencia, precisamente por su afirmación

incuestionada de la libertad religiosa, tal y como esta se entiende en Estados Unidos (Rawls, 1999a: 164).

Rawls menciona la libre práctica de la religión de manera reiterada, a la que también se refiere como “libertad religiosa” (Rawls, 1999a: 181, 186-187), lo cual es indicativo de que los participantes en la posición original concebida como congreso constituyente deliberan con base en información proveniente de la cultura política y estructura institucional de Estados Unidos. Su rechazo del Estado confesional y de que el Estado favorezca a alguna religión en particular está motivado por la afirmación de la libertad religiosa. En la búsqueda del equilibrio reflexivo, los participantes parten de juicios considerados en materia religiosa que, en la tradición de pensamiento y práctica política de esta sociedad, incluyen que la práctica de la religión debe ser libre, aunque limitada por “el interés común en el orden y la seguridad públicas” (Rawls, 1999a: 186).

El rechazo del Estado laico por parte de Rawls tiene lugar desde esta perspectiva. El señalamiento que hace es en extremo breve y marginal, lo que sugiere que, en su opinión, no había necesidad de extenderse en un punto obvio. Parte de esta obviedad es que se refiere, implícitamente, al Estado laico republicano francés. Señala que este ordenamiento institucional es “omnicompetente” y que “se sigue de los principios de justicia que el gobierno no tiene el derecho ni el deber de hacer lo que él mismo o la mayoría (o lo que sea) quiera hacer en cuestiones de moral y religión” (Rawls, 1999a: 186-187). Como el Estado laico francés establece la protección constitucional de la libertad de conciencia, es dable suponer que la objeción de Rawls se dirige contra la ausencia de protección a la libre práctica de la religión tal y como esta se entiende en Estados Unidos.⁴ De allí el calificativo de “omnicompetente”. La acusación es que el Estado laico francés asume el derecho o el deber de intervenir en asuntos de moral y religión de maneras que impiden la libre práctica de la religión. Aunque no es explícito, es muy probable que se refiera, en parte, al compromiso del Estado laico francés de fomentar la “libertad de pensamiento” entendida como la emancipación respecto de prejuicios y autoridades no sometidas a examen racional (y entre los que se encuentran las convicciones y autoridades religiosas) (Laborde, 2008:

⁴ La laicidad republicana establece la protección constitucional del “libre ejercicio de los cultos”, aunque entendida de manera muy diferente de la libre práctica de la religión en Estados Unidos. *Ley del 9 de diciembre de 1905 relativa a la separación de las iglesias y el Estado.*

cap. 6; Chadwick, 1997). Como es bien sabido, este compromiso de la laicidad republicana francesa se funda, en parte, en la crítica ilustrada a la religión, además de que la escuela oficial laica de la tercera república ha sido central en el fomento de la libertad de pensamiento.⁵ En contra del Estado laico Rawls señala que el deber del gobierno “se limita a asegurar las condiciones de una igual libertad moral y religiosa” (Rawls, 1999a: 187).

Sea como fuere, hay dos cuestiones centrales que me interesa subrayar. En primer lugar, todo lo que el razonamiento de Rawls establece es que el Estado laico republicano francés es inaceptable desde la perspectiva de la tradición de pensamiento y práctica política de Estados Unidos. Se trata de un punto obvio para él y sus lectores y que no habría de sorprender a nadie familiarizado con la multitud de trabajos comparativos entre estas dos tradiciones políticas. Sin embargo, como mencioné, la deliberación en la posición original concebida como congreso constituyente está informada por la cultura política y estructura institucional de ese país. Por ello, el razonamiento de Rawls deja abierta la posibilidad de que el Estado laico francés pueda ser aceptable desde una deliberación informada por la tradición de pensamiento y práctica política francesa de fines del siglo XIX y principios del XX. La interpretación de la libertad de conciencia como libre práctica de la religión en el sentido estadounidense no forma parte de esta tradición. El punto que me interesa subrayar, no obstante, es que desde la perspectiva del contexto mexicano, su argumento deja también abierta la posibilidad de que alguna otra manera, diferente de la republicana francesa, de concebir al Estado laico pueda ser aceptable en una deliberación informada por la tradición de pensamiento y práctica política laicas propias de este contexto. En la tercera sección regreso a este punto.

La segunda cuestión central que me interesa subrayar es que la libertad de conciencia no es idéntica con la libre práctica de la religión o con la libertad religiosa como esta se entiende en Estados Unidos. En materia religiosa, la protección de la libertad de conciencia solo prohíbe restricciones legales que requieran a los individuos “participar o abstenerse de participar en alguna forma particular de práctica religiosa”. De aquí no se sigue que, con base en esta protección, los individuos tengan la libertad de procurar sus intereses religiosos en

⁵ La libertad de pensamiento se encuentra en tensión con la libertad de conciencia. Véase Baubérot (2005).

todo momento y lugar sujetos *solo* a restricciones fundadas en “el interés común en el orden y la seguridad públicas” (Rawls, 1999a: 186). Mucho menos se sigue que las iglesias o asociaciones religiosas tengan la libertad de procurar sus propios fines religiosos o eclesiásticos sujetos *solo* a este tipo de restricciones.

La protección de la libertad de conciencia es perfectamente compatible con las restricciones de un Estado laico a la práctica de la religión en espacios *oficiales* con el fin de mantener la independencia de las instituciones y discursos oficiales respecto de iglesias y religiones. Entre estas restricciones, que van mucho más allá del “interés común en el orden y la seguridad públicas”, se encuentran, como es bien sabido, restricciones a la libertad de acción tanto de iglesias como de individuos que ocupan cargos en el servicio público. Estas restricciones impiden que iglesias y ministros de los cultos participen en la realización de funciones oficiales, como la organización de la escuela oficial, el diseño de códigos de ética oficiales, o de cualquier otra manera en la administración pública. Asimismo, estas restricciones impiden que servidores públicos en funciones expresen sus posturas personales de adhesión o crítica a la religión (en general o a alguna en particular) en sus comunicaciones oficiales, o que apelen a valores de naturaleza religiosa para fundar disposiciones oficiales, ya sean legislativas, judiciales o de políticas públicas. Con restricciones de este tipo el Estado laico impide la libre práctica de la religión en los espacios *oficiales* que han de mantenerse libres de todo tipo de expresiones de adhesión *oficial* a iglesias y religiones, así como también de expresiones de crítica a las mismas. Este tipo de restricciones son compatibles con la libertad de conciencia en la medida en que no requieren a los individuos “participar o abstenerse de participar en alguna forma particular de práctica religiosa”. Más aún, son restricciones que, como veremos a continuación, son necesarias dado el tipo de problema político al que responde el Estado laico.

2. Distintos problemas, distintas soluciones

En su discusión de la libertad de conciencia, Rawls presenta la protección de esta libertad como la solución a un conflicto político en materia religiosa. Aunque él no es explícito sobre este punto, la elección de instituciones para la protección

de esta libertad se presenta en respuesta a conflictos políticos que tienen lugar entre diversos grupos religiosos, a los que se refiere como “sectas”. Rawls señala que estas podrían no reconocer ningún principio que limite las exigencias que se hacen entre sí (Rawls, 1999a: 182).⁶ En respuesta a este tipo particular de conflicto político, presenta a la justicia como equidad como un “pacto de reconciliación entre diversas creencias religiosas y morales” (Rawls, 1999a: 194).⁷

Hay tres puntos centrales en la concepción rawlseana de los conflictos políticos en materia religiosa que me interesa destacar. En primer lugar, en esta concepción dichos conflictos políticos tienen lugar entre diversos grupos religiosos o “sectas”. En ausencia de dicha diversidad el conflicto relevante no surgiría. En segundo lugar, las religiones que participan en el conflicto se conciben como doctrinas o cuerpos de creencias que un individuo puede afirmar, ya sea como parte de su concepción del bien o, como Rawls lo expresa después, como parte de una “doctrina comprensiva” (Rawls, 1993: Conferencia 1). En tercer lugar, el conflicto entre las sectas se concibe como un “desacuerdo” sobre cuestiones morales y religiosas. De ahí la posibilidad de plantear la solución al mismo como un “pacto de reconciliación entre diversas creencias religiosas y morales.”

A la luz de esta manera de concebir los conflictos políticos relevantes en materia religiosa, tiene sentido plantear la exigencia de libertad de conciencia como la demanda de libertad religiosa, entendida como la demanda de que los individuos puedan adherirse a la religión de su preferencia. Esta adhesión no implica necesariamente participar en las prácticas religiosas de alguna secta en particular ya que por “religión” se entiende un cuerpo de creencias que un individuo puede afirmar por su cuenta y sin pertenecer a ninguna secta. Desde esta perspectiva, también tiene sentido plantear, en nombre de la libertad de conciencia, que el Estado se limite a “asegurar (*underwrite*) las condiciones de la igual libertad moral y religiosa” (Rawls, 1999a: 187). La libre práctica de la religión es, en esta concepción, una demanda de las sectas y de los individuos frente a un Estado que podría privilegiar a alguna de ellas frente a las demás. A la luz de

⁶ En escritos posteriores Rawls presenta a la libertad de conciencia como respuesta o solución a los problemas políticos que se plantean con las guerras de religión (Rawls, 1993; Introducción, 1995: xl-xli).

⁷ En este trabajo no discuto si la propuesta de Rawls es correcta u objetable. Mi propósito es solo hacer explícitos los supuestos en que descansa con el fin de destacar las diferencias con una propuesta de Estado laico.

la diversidad de posturas morales y religiosas, de los conflictos entre las sectas, de los desacuerdos morales y religiosos entre los individuos, y de la demanda dirigida hacia el Estado, por parte de individuos y sectas, de libre práctica de la religión, tiene sentido limitar las funciones del Estado en materia religiosa a asegurar las condiciones para que los individuos practiquen la religión de su preferencia sujetos solo a los límites fundados en “el interés común en el orden y la seguridad públicas” (Rawls, 1999a: 186).

En cambio, los problemas políticos en materia religiosa a los que responde un Estado laico son radicalmente diferentes. Los Estados laicos, en sus diferentes variantes históricas, siempre han respondido a los desafíos políticos que iglesias o asociaciones religiosas poderosas plantean al buscar servirse de las instituciones oficiales como instrumentos para la realización de sus propios fines de naturaleza religiosa o eclesiástica. Entre estos fines se encuentran, por ejemplo, asegurar el cumplimiento de sus exigencias o prohibiciones, transmitir una doctrina religiosa o enseñar un código ético religioso, ganar seguidores e impedir que los ya existentes abandonen la organización, entre muchos otros. En el momento del surgimiento de los primeros Estados laicos a fines del siglo XIX, estos retos se plantearon en el contexto de confrontación política e ideológica entre el Estado y una iglesia dominante y poderosa. En la actualidad, estos problemas políticos continúan planteándose en contextos de creciente diversidad social en los que se han multiplicado los actores políticos que se ubican de ambos lados del conflicto. Hoy en día, la confrontación política relevante ya no tiene lugar entre el Estado y una sola iglesia dominante y poderosa, sino entre ciertas iglesias o asociaciones religiosas (y las organizaciones que les son afines) que promueven diversas formas de reconocimiento oficial de iglesias y religiones, por un lado, y las diversas asociaciones civiles y colectivos que combaten esta instrumentalización de las instituciones y discurso oficiales, por el otro. Estos grupos y colectivos luchan, entre otras cuestiones, por la legislación y aplicación de derechos sexuales y reproductivos de mujeres, los derechos de minorías sexuales y de género, la laicidad de la escuela oficial y de los servicios públicos de salud, así como por la laicidad de las instituciones y discurso oficiales más ampliamente.

Hay tres rasgos del conflicto político relevante, así concebido, que me interesa destacar y que contrastan con los tres ya mencionados en el planteamiento de Rawls. En primer lugar, el conflicto político al que responde el Estado

laico puede surgir tanto en el contexto de hegemonía de una iglesia dominante y poderosa, como en uno de creciente diversidad de iglesias y asociaciones religiosas en donde ninguna de ellas es dominante.⁸ El conflicto relevante no está directamente motivado por el pluralismo.⁹ En segundo lugar, los protagonistas en el conflicto no son doctrinas morales o religiosas, sino actores políticos concretos que defienden sus propios intereses: iglesias o asociaciones religiosas que promueven múltiples formas de reconocimiento oficial, por un lado, y las asociaciones civiles y colectivos que se oponen a ello, por el otro. En tercer lugar, el conflicto en cuestión no reside en un desacuerdo moral o religioso, sino en una lucha de poder entre actores políticos confrontados entre sí en la defensa de intereses contrapuestos e inconciliables: por un lado el interés de instrumentalizar a las instituciones y discurso oficiales al servicio de fines de naturaleza religiosa y, por el otro, el interés de impedir esta instrumentalización.

A la luz de esta segunda manera de concebir los conflictos políticos relevantes, la demanda de libertad de conciencia se dirige contra las formas diversas en que tiene lugar o puede tener lugar el reconocimiento oficial, ya sea de una iglesia y religión dominantes, o bien de diversas iglesias y religiones. Esta demanda no necesita presuponer la diversidad religiosa, sino que se funda directamente en una concepción de las funciones legítimas del poder político de acuerdo con la cual al Estado no le corresponde prohibir o imponer doctrinas y prácticas que deban dejarse a la conciencia individual.¹⁰ La protección de la libertad de conciencia en los Estados laicos se instituye históricamente no solo para proteger a las minorías que no se adhieren a la iglesia dominante, sino, de manera central, para proteger a las mayorías de verse forzadas por el poder del Estado a cumplir con las exigencias y prohibiciones de la iglesia a la que pertenecen. La laicidad parte del supuesto fundamental de que no solo quienes no se adhieren a una iglesia y religión dominantes precisan de protección institucional

⁸ Una iglesia hegemónica es aquella unánimemente reconocida como dominante, además de que los valores, prácticas y creencias propias de la religión que afirma están incorporados en las instituciones sociales y políticas. Aunque no todas las personas de esa sociedad afirman la religión hegemónica, todas la reconocen como tal.

⁹ Desarrollo este punto en Rivera Castro (2021).

¹⁰ Una postura clásica que establece las libertades individuales (de pensamiento, conciencia, asociación) a partir de las funciones legítimas de la autoridad política y sin apelar a la diversidad religiosa es la de I. Kant en *Principios metafísicos de la doctrina del derecho* (Ak. 6: 368).

en el ejercicio de su libertad de conciencia: quienes se adhieren a dicha iglesia y religión dominantes necesitan esta protección en relación con la iglesia a la que pertenecen. Históricamente, como es bien sabido, la protección de la libertad de conciencia en los Estados laicos se instituyó en confrontación con el rechazo de la iglesia católica dominante siempre partidaria de formas diversas de reconocimiento oficial.

En particular, la protección de la libertad de conciencia implica que al Estado no le corresponde forzar con su poder coactivo el cumplimiento de prohibiciones y exigencias de naturaleza religiosa ya que su observancia o incumplimiento cae bajo el ámbito de competencia de la conciencia individual. De acuerdo con esto, una exigencia o prohibición es de naturaleza religiosa cuando la establece alguna iglesia y no puede fundarse en los valores políticos de una democracia constitucional. Para que una exigencia o prohibición sea de esta naturaleza no es necesario que se exprese en un lenguaje explícitamente religioso, sino que la establezca alguna iglesia.¹¹ Aunque la exigencia o prohibición en cuestión pueda formularse en un lenguaje “secular” no deja por ello de ser religiosa. Esto no implica negar que algunas exigencias o prohibiciones religiosas sean compatibles con los valores políticos de una democracia constitucional o que puedan derivarse de ellos como, por ejemplo, aquellas contra el robo, el fraude o el asesinato. No obstante, la laicidad dirige su atención, en particular, hacia aquellas exigencias o prohibiciones religiosas respecto de las cuales ciertas iglesias demandan, en el espacio público y político, que su observancia se fuerce mediante el poder coactivo del Estado, convirtiéndose así su transgresión en un delito penado por la ley. De ahí la importancia de verificar si dichas demandas pueden fundarse o no en los valores políticos de una democracia constitucional. Cuando esto último no es posible, las demandas en cuestión serán de naturaleza religiosa y, en esta medida, incompatibles con la protección de la libertad de conciencia. Entre las demandas de este tipo se encuentran, por ejemplo, aquellas de prohibir con el poder coactivo del Estado el divorcio y el matrimonio de personas del mismo sexo, así como la criminalización absoluta del aborto voluntario, la eutanasia y el suicidio asistido.

¹¹ Este planteamiento laico se aleja de los debates sobre razón pública en donde la identificación de una postura como religiosa depende del tipo de lenguaje que se emplea para expresarla. Dicho lenguaje puede ser explícitamente religioso (Audi, 1997) o bien aquel de una doctrina religiosa comprensiva (Rawls, 1999a).

Si bien la demanda de libertad de conciencia en un Estado laico no está directamente motivada por conflictos derivados de la diversidad religiosa, esto no significa que esta última no sea relevante para la laicidad. Lejos de ello, la diversidad religiosa, así sea mínima, es central para la laicidad de dos maneras principales. En primer lugar, con frecuencia son las minorías en materia religiosa quienes ponen de manifiesto las múltiples maneras en que tiene lugar el reconocimiento oficial de iglesias y religiones mayoritarias o dominantes, sobre todo cuando este reconocimiento presupone prácticas sociales y religiosas ampliamente aceptadas. En segundo lugar, la diversidad religiosa da pie a la demanda de trato igualitario en materia religiosa que, en la actualidad, es un compromiso fundamental del Estado laico. En el sección siguiente regreso a este punto.

Desde la perspectiva del conflicto político al que responde la laicidad, la solución no puede residir en un “pacto de reconciliación”. Esto último se debe no solo a que los intereses en conflicto son inconciliables: por un lado actores políticos que promueven formas de reconocimiento oficial de la religión y, por el otro, actores políticos que las combaten. El problema es que una de las partes en el conflicto promueve intereses que son inconsistentes con la protección de la libertad de conciencia o con el trato igualitario en materia religiosa, o con ambos. Por ello, el Estado laico no puede colocarse al margen de este conflicto político como un árbitro “imparcial” sino que abiertamente favorece a quienes combaten la instrumentalización de las instituciones oficiales al servicio de fines de naturaleza religiosa. Esta toma de partido se ha fundado históricamente en la protección de la libertad de conciencia y, hoy en día, en el compromiso de otorgar un trato igualitario a las personas en materia religiosa.

La conclusión que me interesa establecer es que no existe una sola interpretación correcta de qué exige la libertad de conciencia y de qué instituciones son necesarias para su protección. Distintas interpretaciones pueden ser apropiadas en relación con los distintos tipos de conflictos políticos de que parten y se proponen resolver. A la luz del conflicto político al que responde la laicidad, la libertad de conciencia no puede entenderse como la libre práctica de la religión. Dado que el problema político reside en la necesidad de contener a iglesias poderosas que buscan instrumentalizar al Estado para sus propios fines e intereses religiosos, la demanda central es de impedir toda forma de reconocimiento oficial de iglesias y religiones. El Estado laico no protege especialmente la libertad

religiosa frente a la libertad de rechazar toda religión. Desde la perspectiva de la laicidad ambos ejercicios de la libertad son igualmente legítimos y ninguno merece un trato especial. La libertad que el Estado laico protege es la de conciencia sin tomar especial interés en la afirmación de convicciones religiosas o en su rechazo. El interés de afirmar convicciones religiosas no se considera más valioso que el de rechazarlas.

En suma, el razonamiento de Rawls contra el Estado laico solo muestra que éste es inaceptable desde la perspectiva de la tradición de pensamiento y práctica política estadounidenses, misma que se ha desarrollado, en materia religiosa, en respuesta al conflicto relevante tal y como éste se presenta en esta sociedad. De aquí no se sigue, en lo absoluto, que el Estado laico sea inconsistente con la protección de la libertad de conciencia. Al rechazar al Estado laico, Rawls pierde de vista que éste se inscribe dentro de una tradición de pensamiento y práctica política muy diferente de la suya y que, en materia religiosa, responde a un desafío político muy diferente del que él asume. En la sección siguiente explico brevemente por qué, en un Estado laico, la protección de la libertad de conciencia y el otorgamiento de un trato igualitario a las personas en materia religiosa exigen restricciones a la libertad religiosa en espacios *oficiales*.

3. La protección de la libertad de conciencia y el trato igualitario en un Estado laico

El Estado laico siempre se ha fundado en la protección de la libertad de conciencia y en la igualdad de las personas.¹² En aras de la adecuada protección de esta libertad, un ordenamiento institucional laico comprende la independencia del Estado respecto de las iglesias dentro de un marco jurídico de supremacía del primero sobre las segundas, así como la independencia de las instituciones y discurso oficiales respecto de expresiones de adhesión o crítica a la religión (en general o alguna en particular). La independencia respecto de las iglesias históricamente se ha entendido como

¹² El Estado laico, tal y como lo caracterizo aquí, sería un tipo de secularismo político que no se ajusta a la tipología ofrecida en Bhargava (2006), ni tampoco a la caracterización ofrecida en Maclure y Taylor (2011).

la separación Estado-iglesias, mientras que la independencia de las instituciones y discurso oficiales respecto de expresiones de adhesión o rechazo de la religión se ha entendido como la “neutralidad” frente a la misma.¹³ El cometido central de este ordenamiento institucional laico es impedir toda forma de reconocimiento oficial de iglesias y religiones, así como corregir aquellas que todavía existen. En esta última sección explico por qué la protección de la libertad de conciencia y el otorgamiento de un trato igualitario a las personas en materia religiosa en un Estado laico exigen restricciones a la libertad religiosa en espacios *oficiales*.

La separación laica Estado-iglesias significa, ante todo, que el primero no opera como instrumento para la realización de intereses y propósitos de naturaleza religiosa. La separación, así entendida, impide que el Estado sostenga algún culto u otorgue recursos materiales a alguna iglesia; que iglesias o ministros de los cultos puedan participar en el desempeño de funciones oficiales, como la organización de la educación oficial o el diseño de códigos de ética oficiales; que los ministros de los cultos puedan desempeñarse como servidores públicos; que el poder coactivo del Estado se emplee para forzar el cumplimiento de exigencias o prohibiciones de naturaleza religiosa; que los partidos políticos estén afiliados a alguna iglesia; que los ministros de los cultos puedan ser candidatos a cargos de elección popular; que la ocupación de un cargo público se condicione a la pertenencia o rechazo de alguna iglesia; que el Estado interfiera en asuntos internos a la organización del culto; entre otras medidas por las que el Estado establece su independencia respecto de las iglesias.

La supremacía del Estado sobre las iglesias significa que estas últimas están sujetas a la regulación oficial, deben obedecer las disposiciones oficiales y deben estar abiertas a la posibilidad de reformarse internamente para cumplir con exigencias constitucionales, legislativas y decisiones judiciales. La laicidad implica que las iglesias deben hacerse compatibles con la democracia constitucional. La separación, por sí misma, exige reformas encaminadas a que las iglesias no se relacionen con el poder político como instrumento para la realización de propósitos de naturaleza religiosa. Asimismo, aunque el Estado tiene

¹³ Esta noción de neutralidad respecto de la religión (en general o alguna en particular) es propia del liberalismo mexicano de fines del siglo XIX y principios del XX. La neutralidad religiosa laica no significa la igualdad de trato hacia distintas iglesias o religiones. Tampoco significa la neutralidad entre la religión y la no religión. Discuto el sentido específico en que se entiende la neutralidad laica frente a la religión en Rivera Castro (en prensa).

la obligación de no interferir en asuntos internos relativos a la organización de los cultos, también tiene la obligación de hacer valer los derechos individuales frente a prácticas de iglesias en casos de conflicto. Por ejemplo, el Estado debe hacer valer los derechos individuales frente a prácticas laborales de iglesias que son incompatibles con la no discriminación por razones de género, sexo o pertenencia étnica.¹⁴ De acuerdo con esto, las iglesias deben vigilar que la organización interna del culto religioso sea compatible con la protección de los derechos individuales de los participantes.

La independencia de las instituciones y el discurso oficiales respecto de expresiones de adhesión o crítica a la religión (en general o a alguna en particular) se funda en el compromiso laico de otorgar un trato igualitario a las personas desde las instituciones y discurso oficiales. El propósito es impedir la toma de partido oficial por alguna de estas posturas. La idea central es que este tipo de expresiones en las instituciones y discurso oficiales implica un trato desigual en materia religiosa. Expresiones de crítica o rechazo a la religión (en general o a alguna en particular) desde las instituciones y discurso oficiales implican tratar como miembros inferiores o subordinados de la sociedad a quienes afirman convicciones religiosas. De igual forma, expresiones de adhesión a la religión (en general o a alguna en particular) desde las instituciones y discurso oficiales implican tratar como miembros inferiores o subordinados de la sociedad a quienes mantienen posturas de rechazo hacia alguna religión o hacia toda práctica religiosa.

Esta independencia de las instituciones y el discurso oficiales respecto de expresiones de adhesión o crítica a la religión impide la enseñanza de doctrinas y valores religiosos en la escuela oficial, la realización de actos de culto como parte de ceremonias oficiales o de las actividades escolares en la escuela oficial, el despliegue de símbolos religiosos en las instituciones oficiales, los partidos políticos con plataformas religiosas, así como toda expresión de adhesión o crítica a la religión (en general o a alguna en particular) por parte de servidores públicos en sus comunicaciones oficiales, entre otras prohibiciones. La exigencia de

¹⁴ La laicidad rechaza, por tanto, la postura expresada por Eisgruber y Sager (2009: 57-63) de que las iglesias deben estar exentas de respetar principios antidiscriminatorios. Aunque ellos se refieren, en particular, a la restricción de la clerecía solo a varones, los principios antidiscriminatorios prohíben prácticas laborales que discriminan por razones de género, sexo o pertenencia étnica, y que las iglesias están obligadas a evitar.

igualdad de trato ha surgido de una sociedad cada vez más diversificada y, en particular, de asociaciones civiles y colectivos que la han puesto en la agenda pública y política al reivindicar formas y estilos de vida que no se adhieren y hasta rechazan valores y concepciones religiosas de la persona, el matrimonio, la sexualidad, los tipos y roles de género, la familia, la reproducción, entre otros. La afirmación laica de independencia de las instituciones y discurso oficiales respecto de expresiones de adhesión o crítica a la religión (en general o a alguna en particular) es especialmente apta para recoger esta exigencia de trato igualitario a las personas en materia religiosa.¹⁵

En aras de la protección de la libertad de conciencia y de otorgar un trato igualitario a las personas en materia religiosa, las instituciones laicas restringen la libre práctica de la religión en espacios oficiales. Esta restricción tiene lugar de dos maneras centrales. En primer lugar, la laicidad restringe la libertad de acción de iglesias al impedir su participación en el desempeño de funciones oficiales, como la organización de la escuela oficial o el diseño de códigos de ética oficiales, entre muchas otras. En segundo lugar, la laicidad restringe la libertad de individuos que son servidores públicos al impedirles que puedan servirse de su cargo para expresar públicamente su adhesión a alguna iglesia o religión en el desempeño de sus funciones.

Estos dos tipos de límites laicos, a iglesias y servidores públicos en funciones, son frecuentemente impugnados como obstrucciones a la libertad religiosa. Esta última se entiende como la mayor libertad posible de acción de iglesias o asociaciones religiosas en todo tipo de asuntos de su interés, así como la libertad de los individuos de expresar sus convicciones en materia religiosa y de conducirse conforme a ellas en todo momento y lugar con independencia de las obligaciones que asumen en el desempeño de sus funciones en espacios oficiales.¹⁶ De acuerdo con esta objeción, el ejercicio de la libertad religiosa,

¹⁵ Se ha vuelto usual entender la igualdad de trato como “no discriminación” y, en el caso particular de la laicidad, afirmar que esta última se funda en la no discriminación en general (por ejemplo, Blancarte, 2007). Mi propia postura, que no pude desarrollar aquí, es que, a la luz del conflicto político que la motiva, la laicidad se funda, además de la libertad de conciencia, en la igualdad de trato en materia religiosa específicamente. Aunque es compatible con la no discriminación en general, la laicidad no la exige directamente.

¹⁶ En *Dignitatis Humanae*, numeral 13 se dice: “Entre las cosas que pertenecen al bien de la Iglesia, más aún, al bien de la misma sociedad temporal, y que han de conservarse en todo tiempo y lugar y defenderse contra toda injusticia, es ciertamente importantísimo que la

tanto de asociaciones como de individuos, tendría prioridad sobre la separación Estado-iglesias (que asegura la libertad de conciencia) y sobre el compromiso laico de otorgar un igualitario a las personas en materia religiosa desde las instituciones y discurso oficiales. En el contexto de un Estado laico, este tipo de defensa de la libertad religiosa tiene el objetivo de socavar los límites que las instituciones laicas establecen para impedir toda forma de reconocimiento oficial de iglesias y religiones.

El problema fundamental con esta objeción es que descansa en dos supuestos que la laicidad rechaza categóricamente. En primer lugar, la objeción presupone el supuesto valor “superior” de la libertad de acción de iglesias sobre la protección de la libertad de conciencia y el trato igualitario a las personas en materia religiosa. Resulta patente que la laicidad otorga prioridad a estos valores fundamentales en una democracia constitucional sobre los intereses particulares de cualquier grupo social, como las iglesias o asociaciones religiosas. En segundo lugar, la objeción presupone el supuesto valor “superior” que la libertad de afirmar convicciones religiosas y de conducirse conforme a ellas en todo momento y lugar tendría sobre el valor de la libertad de rechazar toda convicción religiosa y de conducirse conforme a ello en todo momento y lugar.

Como aquí se ha argumentado, la interpretación laica de la libertad de conciencia y del trato igualitario rechaza categóricamente ambos supuestos. Desde la perspectiva del Estado laico, el interés de afirmar y expresar convicciones religiosas no se considera más valioso que el de rechazarla. Ambos ejercicios de la libertad son igualmente legítimos por lo que no se privilegia a ninguno de ellos.¹⁷ La libertad que el Estado laico protege es la de conciencia sin tomar especial interés en la afirmación de convicciones religiosas o en su rechazo.

Iglesia disfrute de tanta libertad de acción, cuanta requiera el cuidado de la salvación de los hombres. Porque se trata de una libertad sagrada, con la que el Unigénito Hijo de Dios enriqueció a la Iglesia, adquirida con su sangre. Es en verdad tan propia de la Iglesia, que quienes la impugnan, obran contra la voluntad de Dios. La libertad de la Iglesia es un principio fundamental en las relaciones entre la Iglesia y los poderes públicos y todo el orden civil.”

¹⁷ Podría objetarse que la mera ausencia de expresiones de adhesión a la religión en las instituciones y el discurso oficiales es una forma de rechazo. Sin embargo, esta objeción carece de sustento. Ni la ausencia de expresiones de adhesión es una forma de rechazo como tampoco la ausencia de expresiones de rechazo es una forma de adhesión.

Conclusión

El propósito central de este trabajo ha sido mostrar que, en los términos de su propia teoría de la justicia, la crítica de Rawls al Estado laico no se sostiene. Mientras que su crítica pretende mostrar que este tipo de ordenamiento institucional no protege adecuadamente la libertad de conciencia, su argumento solo muestra que dicho ordenamiento no sería aceptable desde la perspectiva de la tradición de pensamiento y práctica política de su propio país. Rawls no advierte que la interpretación de la libertad de conciencia y de las instituciones necesarias para su protección que él favorece responde a un tipo de conflicto político en materia religiosa que es específico a su propia sociedad (y a otras en que se den condiciones semejantes). Rawls parte de una interpretación del conflicto entre sectas religiosas concebido como un desacuerdo entre doctrinas morales y religiosas, así como de una interpretación de la libertad de conciencia como libre práctica de la religión.

En cambio, el Estado laico responde al desafío que iglesias o asociaciones religiosas plantean al buscar servirse de las instituciones oficiales como instrumentos para la realización de fines e intereses de naturaleza religiosa. El conflicto resultante reside en una lucha de poder entre actores políticos que por un lado promueven y por el otro combaten formas diversas de reconocimiento oficial de iglesias y religiones. A la luz de este conflicto político, la libertad de conciencia no puede interpretarse como la libre práctica de la religión. En lugar de ello, la interpretación laica no protege especialmente la libertad de afirmar convicciones religiosas frente a la libertad de rechazar toda religión. En aras de la protección de la libertad de conciencia y de otorgar un trato igualitario a las personas en materia religiosa, el Estado laico establece la separación Estado-iglesias y la independencia de las instituciones y discurso oficiales respecto de expresiones de adhesión o crítica a iglesias y religiones.

Al rechazar al Estado laico, Rawls asume que cualquier interpretación correcta de la libertad de conciencia y de las instituciones necesarias para su protección necesariamente parte del tipo de conflicto político en materia religiosa que se plantea en su propio país. El problema de fondo con este supuesto no es su rechazo del laicismo, sino el rechazo implícito de la diversidad de tipos de conflicto político en materia religiosa que motivan o pueden motivar la exigencia de protección de la libertad de conciencia. El reconocimiento de

esta diversidad demanda una mayor modestia en la presentación del alcance de su razonamiento a favor de la libertad de conciencia y de las instituciones necesarias para su protección. Si bien su razonamiento puede ser correcto desde la perspectiva del tipo de conflicto político del que parte, resulta irrelevante para los fines del Estado laico. Una de las enseñanzas fundamentales de su teoría de la justicia a lo largo de toda su obra es, precisamente, que cualquier concepción de la justicia solo puede ser correcta en relación con el problema político que se propone resolver.

Bibliografía

- Audi, Robert (1997). *Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics*. En: Robert Audi y Nicholas Wolterstorff. *Religion in the public square: The place of religious convictions in political debate*, 1-66. New York: Rowman & Littlefield.
- Bhargava, Rajeev (2006). Political secularism. En: John S. Dryzek, Bonnie Honig y Anne Phillips (eds.). *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Blancarte, Roberto (2007). Laicidad: La construcción de un concepto universal. En: Rodolfo Vázquez (comp.). *Laicidad. Una asignatura pendiente*. México: Ediciones Coyoacán.
- Baubérot, J. (2005). *Historia de la laicidad francesa*. México: El Colegio Mexiquense.
- Chadwick, Kay (1997). Education in Secular France: Redefining Laicité. *Modern and Contemporary France*, 5(1), 47-59.
- Constitución de Estados Unidos de Norteamérica [en línea]. Disponible en: <https://www.aclu.org/united-states-bill-rights-first-10-amendments-constitution>
- Dignitatis Humanae* (1965) [en línea]. Disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html
- Eisgruber, Christopher L. y Lawrence G. Sager (2009). *Religious Freedom and the Constitution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Encíclica Cuanta cura y Syllabus*, Pío IX (1864) [en línea]. Disponible en: <https://filosofia.org/mfa/far864a.htm>

- Gedicks, Frederick Mark (2002). A Two-Track Theory of The Establishment Clause, *Boston College Law Review*, 43(107) [en línea]. Disponible en: <http://lawdigitalcommons.bc.edu/bclr/vol43/iss5/3>.
- Greenawalt, Kent (2009). *Does God belong in Public Schools?* Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kant, I. (2008). Principios metafísicos de la doctrina del Derecho. En: *La metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid: Tecnos.
- Laborde, Cécile (2008). *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Maclure, Jocelyn y Charles Taylor (2011). *Secularism and freedom of conscience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ley del 9 de diciembre de 1905 relativa a la separación de las iglesias y el Estado [en línea]. Disponible en: <https://mjp.univ-perp.fr/france/1905laicite.htm>
- Rawls, John (1993). *El liberalismo político*. Nueva York: Columbia University Press.
- (1999a). *A Theory of Justice*, edición revisada. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1999b). The idea of public reason revisited. En: *The Law of Peoples with "The Idea of public reason revisited"*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rivera Castro, Faviola (2021). Neutrality without Pluralism. *European Journal of Political Theory*, 20(2), 249–272.
- (en prensa). *¿Qué significa la neutralidad del Estado laico? Una interpretación y defensa de la neutralidad laica*. Col. Cultura Laica. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- Tena Ramírez, Felipe (2005). *Leyes fundamentales de México 1808-2005*. México: Porrúa, 24a. ed.
- Valadés, Diego (2021). *Estado laico. Reflexiones constitucionales*. México: Tirant lo Blanch.

¿Una omisión no es un error? John Rawls y las agendas de no discriminación

Jesús Rodríguez Zepeda

Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa
rozj@xanum.uam.mx

Introducción

En la tangencial, aunque intensa, discusión académica acerca del peso de la discriminación en la concepción de la justicia de John Rawls predomina la impresión de que este autor no se habría referido de manera significativa a los temas de discriminación ni en sus obras más relevantes ni a través de sus conceptos más destacados.

Sin duda, existen argumentos plausibles para sostener esta impresión. En 2001, una discípula del filósofo, Erin Kelly, publicó *Justice as Fairness. A Restatement* (Rawls, 2001), una compilación que reúne apuntes y desarrollos conceptuales del filósofo de Harvard que sirvieron de base a sus cursos universitarios de la década de los ochenta, pero que incluye adiciones de la década de los noventa del siglo

pasado. En esos apuntes, Rawls reconoció que los temas de raza y sexo, acaso los más emblemáticos de la agenda de no discriminación en el último cuarto de siglo en la Unión Americana, no habían encontrado lugar en la agenda de *A Theory of Justice* (Rawls, 1999), aunque no juzgaba ello como un defecto irremediable: “Los graves problemas que surgen de la discriminación y las distinciones existentes basadas en el género y la raza no están en la agenda [de la *Teoría de la justicia*] [...] Esto es, en efecto, una omisión, pero una omisión no es un error” (Rawls, 2001: 65).

En realidad, nuestro autor ofrece allí dos desarrollos sólidos, aunque breves, para dar cuenta de la posible coincidencia de su programa de justicia como equidad (*justice as fairness*) con las agendas de no discriminación para cuestiones raciales, de género, familiares e incluso de diversidad sexual (Rawls, 2001: 65-66 y 162-168).

De todos modos, la opinión de que existe una suerte de vacío en la obra de Rawls a propósito de la exigencia política de justicia antidiscriminatoria que, significativamente, era ya de enorme relieve político desde los años en que se publicó *A Theory of Justice*, se consolidó al entenderse, con base en sus propios apuntes, que la importancia concedida a tales temas había sido marginal o prácticamente nula. Esta suerte de autocrítica, si se le toma literalmente, puede llevar a la equívoca impresión de que tiene poco sentido emprender una discusión más sistemática sobre la discriminación como un problema de justicia básica a partir de la obra de Rawls, toda vez que no habría material en esta para su desarrollo.

Como sucede cuando entran en juego los propios comentarios y revisiones del propio Rawls en la interpretación de su obra, las cosas pueden ser más complejas de lo que algunas de sus frases rotundas denotan. Como trataremos de mostrar en este texto, en realidad puede acreditarse en la obra de Rawls, desde su formulación temprana, la presencia de conceptos relevantes y plausibles para dar contenido a un argumento filosófico-político sobre la discriminación, aun cuando la citada frase rawlsiana parezca apuntar en sentido contrario.

Por lo anterior, el propósito de esta contribución es avanzar en una interpretación heurística de los breves pero significativos argumentos rawlsianos sobre el tratamiento de los grupos discriminados en su obra conforme a varias líneas de interpretación: en primer lugar, mediante una reconstrucción de las nociones de posición original y velo de la ignorancia como base de justificación de la agenda de no discriminación por cuestiones de conciencia, lo que, en un sentido amplio, incluye no solo la crucial libertad religiosa, sino también temáticas poco

conocidas de la obra de Rawls como la protección de las personas en materia de diversidad sexual. En segundo lugar, mediante la discusión de las nociones de raza y sexo en referencia a las posiciones sociales representativas adecuadas para la evaluación de la estructura básica de la sociedad, lo que permitiría habilitar, con contenidos no económicos, nuevas formas de posiciones sociales menos aventajadas. En tercera instancia, mediante la revisión de los argumentos de Rawls respecto de la posición asignada al grupo de las personas con discapacidad tanto en la posición original como en las cuatro fases de aplicación de su teoría de la justicia, lo que plantea, entre otras cosas, un debate de fondo sobre los supuestos antropológicos y sociales de su concepción. Esta interpretación heurística tiene, al final, un propósito normativo, a saber, el de identificar el potencial crítico de las intuiciones morales de Rawls para la justificación de una teoría liberal de la justicia antidiscriminatoria. Si bien aquí hablamos de una interpretación de la discriminación como si se tratara de una sola problemática, a la vez debe considerarse que el tratamiento rawlsiano debe reconstruirse y desagregarse por agendas, porque sus respuestas variaron según el tipo de grupo discriminado al que en cada caso se refirió. Ello explica que en el título de este texto hablemos de “agendas de no discriminación”, pues resulta claro que no existe una sola y general respuesta rawlsiana para los grupos desaventajados por prácticas discriminatorias.

También debe explicitarse lo que aquí no se ofrece, si bien se presupone. No se encontrará una reconstrucción de las significativas críticas que, desde el punto de vista de los problemas relativos a la discriminación, han sido formuladas por filósofas y filósofos de primer orden como Robert P. Wolff, Brian Barry, Amartya Sen, Will Kymlicka, Susan Moller Okin o Martha Nussbaum. Tampoco está presente la indispensable crítica *externalista* que proviene de la constatación de la coincidencia en el tiempo entre el éxito académico de *A Theory of justice* y el debate político y jurídico de la no discriminación y la acción afirmativa en la década de los setenta del siglo XX.¹ No obstante, acaso como orientación contextual para explicar esta omisión de Rawls, debe tenerse en cuenta la evaluación de Katrina Forrester que, por su relevancia, citamos *in extenso*:

¹ He bosquejado ambos desarrollos en un texto de reciente aparición: “¿Es posible justificar un enfoque rawlsiano de la no discriminación?” (Rodríguez Zepeda, 2021). Allí se revisan con detenimiento las críticas a las fallas del argumento rawlsiano respecto de los grupos discriminados hechas por Robert P. Wolff (1981), Brian Barry (Barry, 1993), Amartya Sen (1987), Will Kymlicka (1990), Susan Moller Okin (1989) y Martha Nussbaum (2002 y 2006).

A finales de los cincuenta, Rawls tenía formulada la mayor parte de su teoría. Empero, retrasó la publicación de esa teoría madura por más de una década, durante la cual no actualizó sus supuestos centrales. En el interin, las teorías sociales y políticas de la posguerra que Rawls había leído o que lo influenciaron, fueron derrotadas. Las ambiciones de construcción sistemática de los científicos sociales fueron criticadas. Primero, la Nueva Izquierda (*New Left*), los derechos civiles y las protestas radicales de los sesenta, y luego la crisis material de los setenta, pusieron en cuestión las teorías del desarrollo, de la modernización, del consenso y del pluralismo. La teoría de Rawls sobrevivió ilesa a estas turbulencias. Esto significó que una variedad particular del liberalismo de posguerra fue preservada en ámbar filosófico a lo largo de la década de los sesenta” (Forrester, 2019, XIV).

Si se acepta esta interpretación de Forrester, habría que decir que la relativa indiferencia de la concepción rawlsiana de la justicia respecto de la discriminación tiene que ver con su pertenencia a un horizonte teórico político, el de la segunda posguerra, en el que la lucha por los derechos civiles no estaba aún considerada. Es cierto, como sostiene la propia Forrester, que otras exigencias sociales como la desobediencia civil, las obligaciones, la guerra y, desde luego, los problemas distributivos, inclinaron a una generación completa de filósofos morales hacia el modelo argumentativo establecido por Rawls (Forrester, 2019: XIV-XV), pero aun la inclusión de temas de discriminación en la obra de algunos de ellos, como Ronald Dworkin (Dworkin, 1978 y 1985) o Thomas Nagel (Nagel, 2003 y 2003a), no evitaron que el paradigma liberal de la justicia se desplegara sin poner atención especial a los problemas de la injusticia discriminatoria, la acción afirmativa y a los desafíos que estos planteaban para una concepción de la justicia que pretendía un alcance estructural.

1. La prohibición de discriminar por razones de conciencia

El énfasis otorgado a la mencionada omisión rawlsiana a propósito de las problemáticas centrales de discriminación en su concepción de la justicia podría conducir a la conclusión unilateral de que su marco conceptual es incompetente para contender con todas las agendas de discriminación relevantes en el debate contemporáneo. Nada más lejano de la realidad. De hecho, puede

afirmarse que una sólida afirmación de criterios normativos respecto de algunas formas de discriminación relevantes puede desprenderse, en primera instancia, de su noción central de posición original (*original position*) y su recurso heurístico correlativo del velo de la ignorancia (*veil of ignorance*). Esto implicaría que, aun si se les toma de forma implícita, los contenidos antidiscriminatorios que pueden identificarse en este segmento del argumento rawlsiano corresponderían al plano de una teoría ideal de la justicia (desplegada en la “Parte 1: Teoría” de *A Theory of Justice*) y no solo a problemas de etapas subsecuentes de la teoría (constitucional, legislativa y de aplicación) o bien a problemas prácticos de teoría no ideal (propios de la “Parte 2: Instituciones”).² Si, como sostiene Amy Gutmann (1980: 120), la posición original constituye la “mayor aportación de Rawls a una teoría liberal igualitaria”, es lógico que a la fuerza normativa de este concepto pueda remontarse la justificación de exigencias de no discriminación respecto de grupos históricamente subalternos o excluidos por prejuicios y procesos de estigmatización. Tal es el caso de grupos como las minorías religiosas o de conciencia, de diversidad sexual y similares.

A este respecto, debe recordarse que, en el marco de la posición original, si bien a las personas contratantes se les supone el poder moral de sostener una idea del bien, la restricción informativa del velo de la ignorancia les prohíbe conocer el tipo específico de esa idea del bien y, por ello, utilizarla como argumento para darle contenido a los principios de la justicia. En *A Theory of Justice*, Rawls justifica el velo de la ignorancia del siguiente modo:

[...] parece razonable y en general aceptable que uno no debería tomar ventaja o ser desaventajado debido a la fortuna natural o a las circunstancias sociales en la elección de los principios. También parece ampliamente acordado que

² Debe recordarse que Rawls entiende los contenidos básicos de su concepción de la justicia como equidad como propios de una primera fase de la teoría ideal, a la que seguirían, en menores niveles de abstracción o, mejor, en niveles más altos de concreción, las etapas constitucional, legislativa y de aplicación. Según Rawls, los problemas de justicia no ideal, como la desobediencia civil y la objeción de conciencia, estarían planteados en la última etapa, en la que, por cierto, las partes pueden tener ya un acceso pleno a toda la información disponible, es decir, estarían totalmente liberadas de las restricciones del velo de la ignorancia (Rawls, 1999: 172-175). Como veremos, Rawls propondrá que el caso de las personas con discapacidad puede hacerse esperar hasta la etapa legislativa (y a sus consideraciones presupuestarias), por lo que no podrían considerarse parte del esquema de justicia básica. Aunque de manera menos clara, la misma postergación valdría para las agendas de raza y sexo.

debería ser imposible diseñar principios para las circunstancias de cada uno. Además, deberíamos asegurar que las inclinaciones y aspiraciones particulares, así como las concepciones que tienen las personas de su propio bien, no afecten los principios adoptados (Rawls, 1999: 16-17).

La mejor manera que encontró Rawls para “representar esas restricciones deseadas” fue imaginar una situación en la que “cada uno está privado de este tipo de información”. De este modo, continúa, “uno excluye el conocimiento de estas contingencias que enfrentan a los hombres y les permiten ser guiados por sus prejuicios. De este modo, se llega de manera natural al velo de la ignorancia” (Rawls, 1999: 16-17).

No constituye un asunto menor la aseveración de Rawls de que el velo de la ignorancia evita que los prejuicios que provienen de la situación de información completa en que se hallan las personas reales se trasladen a la elección de los principios de la justicia. Si bien tales prejuicios pueden referirse a las desiguales distribuciones de oportunidades, propiedad y riqueza en la vida social efectiva, mismas que afectarían la igualdad de los principios buscados si estas fueran vistas como naturales o normales, también pueden entenderse como prejuicios discriminatorios, como los que consideran como inferiores o desviadas a las personas que sostienen ideas del bien que son distintas a la propia en terrenos sustantivos de la vida moral como la religión o la orientación sexual. Debe decirse, por ello, que la restricción de tales ideas del bien en la posición original equivale a la exigencia de que ideas relativas, por ejemplo, a la salvación del alma, la decencia o corrección en cuestiones sexuales y morales o el valor adjudicado a determinada orientación sexual no puedan convertirse en el contenido de una regla pública de justicia. Dicho de otro modo, esta restricción permite convertir en un principio aplicable a la posición original la prioridad de lo correcto o justo (*the Right*) sobre el bien o lo bueno (*the Good*), pues ninguna idea particular de vida buena está autorizada para ser invocada en el proceso de selección de los principios de la justicia. En la amplia descripción de contenidos informativos que quedan restringidos por el velo de la ignorancia, nuestro autor establece que “nadie, en efecto, conoce su concepción del bien”, “su plan racional de vida” ni “los rasgos especiales de su psicología” (Rawls, 1999: 118-123).³

³ Allí, la descripción extensa de contenidos ocultos por el velo de la ignorancia es la siguiente: Se asume, entonces, que las partes no conocen ciertos tipos de hechos particulares. En primer lugar, nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición de clase o estatus social; tampoco conoce su fortuna en la distribución de cualidades naturales y capacidades, su inteligencia y su fuerza,

Cabe señalar, porque es importante para nuestro argumento, que en la reformulación del velo de la ignorancia en *Political Liberalism* (Rawls, 1993), Rawls incluye una serie de contenidos que lo hacen más espeso u opaco (*thick*) que ligero o delgado (*thin*). El espesamiento del velo se debe, sobre todo, a la inclusión en él de las doctrinas comprensivas filosóficas, religiosas o morales, con sus correlativas ideas del bien, que las partes representan en la posición original. Si bien lo agrega como un desarrollo incidental, Rawls agrega aquí que “esa misma idea se extiende a la información acerca de la raza y grupo étnico, del sexo y del género, así como a sus distintas dotaciones naturales tales como la fuerza y la inteligencia, todo ello dentro del rango normal” (Rawls, 1993: 24-25). No siendo nuestro tema ni la definición de las doctrinas comprensivas ni el carácter de la posición original como un recurso de representación (*a device of representation*), lo que nos parece relevante es la innovación representada por la aparición, en la nueva descripción del velo de la ignorancia, de las categorías, propias del debate sobre la discriminación, de etnia, raza, sexo y género que habían estado ausentes no solo de *A Theory of Justice*, sino también de *Justice as Fairness. Political not Metaphysical* (Rawls, 1985).⁴ Sobre estas categorías se volverá en la siguiente sección.

etcétera. Tampoco, de nuevo, conoce su concepción del bien, las particularidades de su proyecto de vida ni incluso los rasgos especiales de su psicología tales como la aversión al riesgo o su inclinación al optimismo o al pesimismo. Más que eso, asumo que las partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad. Es decir, no conocen su situación económica o política, ni el nivel de civilización o cultura que ha sido posible alcanzar. Las personas en la posición original no tienen información de a qué generación pertenecen” (Rawls, 1999: 118).

- 4 La acotación es importante porque Rawls, en el citado fragmento de *Political Liberalism*, expresa que la complejización de los contenidos informativos restringidos por el velo de la ignorancia se habría hecho ya en ese texto de tránsito hacia la teoría del liberalismo político que fue *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, de 1985. Allí, en efecto, Rawls precisa, presumiblemente frente a la crítica comunitarista, la idea de la posición original como un recurso de representación y no como un supuesto ontológico o histórico para los principios de la justicia (Rawls, 1985: 400-401), pero no escribe nada sobre las categorías de etnia, raza, sexo y género, lo que hace enigmática su aparición, casi sin previo aviso, en *Political Liberalism*. En todo caso, en los apuntes de *Justice as Fairness. A Restatement*, Rawls ya habla de que las partes, tras el velo de la ignorancia, “tampoco conocen la raza y el grupo étnico, el sexo o las distintas dotaciones naturales tales como la fuerza y la inteligencia, todo dentro de un rango normal” (Rawls, 2001: 15). Si ha de creerse al “Prólogo de la editora”, de Erin Kelly, que relata cómo se fraguó esta última obra, puede conjeturarse que la aparición de las categorías de discriminación se dio a finales de los años ochenta (Kelly en Rawls, 2001: xii). Si esto último es cierto, entonces resulta motivo de duda por qué Rawls no agregó estas

Sobre lo que hay poca duda es que esta restricción informativa se traduce, en el momento de la formulación de los principios de la justicia, en una protección contra la discriminación por razones de conciencia. La justificación de la libertad de conciencia no solo proviene de que esta, como veremos enseguida, es la libertad articuladora del sistema de libertades básicas (*basic liberties*), sino también de que está directamente derivada de otro de los supuestos básicos de la teoría ideal rawlsiana, a saber, la mencionada prioridad de lo correcto sobre lo bueno. Esta prioridad, que el propio Rawls identifica como una herencia kantiana en su concepción de la justicia, garantiza la imparcialidad de los principios de la justicia respecto no solo de exigencias distributivas como las del utilitarismo, sino también de las pretensiones de imponer socialmente, a través de los principios de la justicia, las ideas perfeccionistas o ideales morales, siempre particulares, de las doctrinas religiosas. Dice Rawls:

[...] en la justicia como imparcialidad, no se toman las propensiones e inclinaciones de los hombres como algo dado, cualesquiera que sean, y se busca la mejor manera para satisfacerlas. Más bien, sus deseos y aspiraciones son restringidos desde el inicio por los principios de la justicia que especifican los límites que los sistemas de fines de los hombres deben respetar. Podemos expresar esto al decir que, en la justicia como equidad, el concepto de lo justo es prioritario respecto del bien (Rawls, 1999: 27-28).

Si bien Rawls atribuye a las personas hipotéticas que han de situarse en la posición original la capacidad moral de sostener y revisar su idea particular del bien (del que la creencia religiosa es una expresión conspicua), la otra capacidad moral atribuida, la de desarrollar un sentido de la justicia, es la que apunta a la prioridad de lo justo y a la neutralidad de los principios de la justicia respecto de los reclamos perfeccionistas o de vida buena.

En el parágrafo 33 de *A Theory of Justice*, dedicado, precisamente, a la “igual libertad de conciencia”, Rawls destaca el peso decisivo que esta libertad tiene en la articulación del primer principio de la justicia, es decir, del principio de “igual libertad”. Se trata, dice Rawls, de “uno de los puntos fijos de nuestros

categorias al velo de la ignorancia en su edición revisada de 1999 de *A Theory of Justice*, misma que, respecto de este tema, simplemente refrendó la redacción de la versión original de *A Theory of Justice* (Rawls, 1973: 177).

juicios considerados de justicia”, cuyo razonamiento admite, además, ser generalizado para aplicarse a otras libertades (Rawls, 1999: 181). De este modo, la libertad de conciencia en materia religiosa adquiere un peso superlativo en la concepción de Rawls. Dice nuestro autor:

De vuelta a la libertad de conciencia, parece evidente que las partes deben escoger principios que aseguren la integridad de su libertad religiosa y moral. Ellas no conocen, por supuesto, cuáles son sus convicciones religiosas o morales [...] Más aun, las partes no conocen cómo su visión religiosa o moral actúa en su sociedad; no saben, por ejemplo, si se sitúa en la mayoría o en la minoría. [...] La cuestión que han de decidir es qué principio deberían adoptar para regular las libertades de los ciudadanos a la luz de sus intereses fundamentales religiosos, morales y filosóficos. Ahora bien, parece que una equitativa libertad de conciencia es el único principio que las personas en la posición original pueden reconocer. No pueden poner en riesgo su libertad permitiendo a la doctrina religiosa o moral dominante perseguir o suprimir a las otras si así lo desea (Rawls, 1999: 181).

Resulta claro el contenido de no discriminación por motivos religiosos que aquí se propone. Si aceptamos que la discriminación religiosa puede ser entendida como “la denegación o limitación del derecho de escoger libremente las creencias y prácticas religiosas a individuos y colectivos sobre la base de una relación de dominio entre grupos sociales asimétricos” (Rodríguez Zepeda, 2013: 505), el principio rawlsiano de igual libertad de conciencia se presentaría como un fundamento claro de la no discriminación por razones de conciencia. En este tenor, la no discriminación por razones religiosas forma parte de los contenidos centrales de la libertad de conciencia. Según Chiassoni (2013: 14-15), la libertad de conciencia en materia religiosa abarca tres contenidos: el derecho de manifestar (o no), individual o colectivamente, en privado o en público, las creencias sobre asuntos religiosos; el derecho de manifestar los cambios de creencia en materia religiosa y, finalmente, el derecho a no ser discriminado por razones de creencia en materia religiosa. Por su parte, Nussbaum entiende que “la separación entre la Iglesia y el Estado”, argumento que se desprende de la prioridad rawlsiana de lo justo sobre lo bueno, es positiva porque “apoya el respeto igual para todos e impide que el ámbito público establezca una doctrina religiosa que denigre o margine a determinado grupo de ciudadanos” (Nussbaum, 2009: 23). La neutralidad del Estado en cuestiones religiosas es una garantía de la persistencia del pluralismo doctrinario irreductible propio de las sociedades democrático-constitucionales, por lo que una

concepción liberal de la justicia exige atajar los intentos de las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales de dotar de contenido a los principios de la justicia política (Rawls, 1993).

En una de sus estipulaciones académicamente asentadas, la libertad de conciencia fue definida por John Stuart Mill en un sentido amplio y comprensivo, como el primer contenido definitorio de la idea de libertad individual. Dice Mill:

[La libertad] Comprende, primero, el dominio interno de la conciencia; exigiendo la libertad de conciencia en el más comprensivo de sus sentidos; la libertad de pensar y sentir; la más absoluta libertad de pensamiento y sentimiento sobre todas las materias, prácticas o especulativas, científicas, morales o teológicas. La libertad de expresar y publicar las opiniones puede parecer que cae bajo un principio diferente por pertenecer a esa parte de la conducta de un individuo que se relaciona con los demás; pero teniendo casi tanta importancia como la misma libertad de pensamiento y descansando en gran parte sobre las mismas razones, es prácticamente inseparable de ellas (Mill, 1984 [1859]: 68).

Vista así, la libertad de conciencia se desdobra en las figuras de las libertades de pensamiento y de expresión, mismas que están consideradas en la lista rawlsiana de libertades básicas, pero también se traduce en materias prácticas de índole moral, como pueden ser la libertad de decidir respecto de cuestiones confesionales y respecto de las orientaciones y preferencias sexuales y las identidades sexo-genéricas.

La institucionalización de creencias religiosas como principios de la justicia es el riesgo que trata de atajarse mediante la estipulación tanto de la prioridad de lo justo sobre el bien como mediante la estipulación de la libertad de conciencia como libertad básica ordenadora. Ese riesgo acompaña a las doctrinas filosóficas como el comunitarismo o el multiculturalismo que, a través de la reivindicación de la cultura de las comunidades étnicas, difuminan la distinción entre el dominio político y los principios comunitarios, por una parte, y entre la justicia y la religión, por otra. Brian Barry, por ejemplo, reconoce en el concepto rawlsiano de posición original, “la capacidad de tratar de la manera correcta las cosas que son importantes para la gente”, como la identidad etnocultural o la afiliación religiosa, precisamente por la prohibición de que sean parte de los contenidos de la justicia (Barry, 2001: 69). No encuentra en tal concepto un olvido, como sostiene la crítica comunitarista contra Rawls, sino una protección de las formas plurales de conciencia. El argumento

rawlsiano hace de la privatización de las doctrinas religiosas y de las ideas particulares del bien la garantía de la vigencia del sistema de libertades básicas, por lo que la no discriminación por razones religiosas puede ahora entenderse como parte del núcleo normativo de la teoría ideal de la justicia como equidad. Al mismo tiempo, puede entenderse como un rechazo más o menos claro a la pretensión, de raíz comunitarista, de promover la influencia de las creencias e instituciones religiosas en la definición de las reglas públicas de justicia.⁵

La implicación antidiscriminatoria de la restricción informativa sobre las cuestiones de conciencia y las ideas particulares del bien, que abarcan las libertades relativas a la diversidad sexual, adquiere particular relieve cuando se le contraponen a la implicación comunitarista sobre los contenidos de la justicia cuando estos se entienden como derivados de las ideas particulares del bien o, en un registro más amplio, de las doctrinas comprensivas filosóficas, religiosas o morales. Como ha quedado de manifiesto en el argumento de Charles Taylor acerca de la secularización, que este autor entiende como una expropiación de un supuesto carácter modernizador de las religiones, el argumento rawlsiano puede entenderse como una protección en contra de los proyectos de colonización de la vida pública por las instituciones y credos religiosos.

La implicación antidiscriminatoria que hemos deducido del argumento de la posición original y el velo de la ignorancia respecto de la libertad de conciencia, así como la postulación de esta como criterio de justificación del resto de libertades del primer principio de la justicia,⁶ apuntan también a la protección de ciertas

⁵ Una interpretación contraria a la defensa del Estado neutral en materia religiosa de autores como Rawls y Barry, puede encontrarse en *A Secular Age*, la magna obra de Charles Taylor, que interpreta al mundo moderno a partir del peso cultural del cristianismo reformado, en contra de quienes lo entienden como resultado de un proceso de privatización de las creencias religiosas y de la construcción de un espacio secular liberado de las interferencias comprensivas. Taylor ve al pluralismo de nuestra época no como un valor en riesgo por la amenaza de las religiones, sino más bien como el resultado mismo del vigor de las diversas experiencias religiosas. De allí que no conciba los principios contemporáneos de justicia como separados de las experiencias religiosas (Taylor, 2007). Puede decirse que la suya es, contrario a Rawls, una reivindicación de la prioridad del bien sobre lo justo en la interpretación del significado de la Modernidad.

⁶ Tal contenido se expresa del siguiente modo: “[...] las libertades básicas están establecidas por una lista de tales libertades. Entre estas, son importantes la libertad política (el derecho de votar y de postularse para un puesto público) junto con la libertad de expresión y de reunión; libertad de conciencia y libertad de pensamiento; libertad de la persona, que incluye la libertad respecto de la opresión psicológica como de las agresiones físicas y la mutilación (integridad de la persona); el derecho a tener propiedad personal y libertad respecto del arresto arbitrario

formas de vida moralmente divisivas, como las relativas a las preferencias y orientaciones sexuales, así como a la elección de formas de vida relativas a identidades sexo-genéricas, que caben en el concepto de idea del bien. En este caso, se trata de libertades que, discernibles en el ámbito de la conciencia individual, solo pueden actualizarse si gozan de protección pública contra los prejuicios grupales sobre la sexualidad y los ideales de decencia y rectitud moral o religiosa que funcionan como precursores de actos y procesos de discriminación contra los colectivos de diversidad sexual. Tal protección pública para el ejercicio de las libertades de la diversidad sexual estaría dictada por el primer principio de la justicia, en el entendido de que su estructura se asemeja a la libertad de conciencia. Si se considera, además, que la lista de libertades básicas de *A Theory of Justice* no es exhaustiva sino representativa (“Entre estas [las libertades básicas] son importantes la libertad política [...] la libertad de conciencia”, sentencia Rawls [véase nuestra nota núm. 6]), no habría razón para no interpretar las libertades propias de la diversidad sexual conforme al parámetro de la libre conciencia.

Esta deducción no es meramente conjetural. En *Justice as Fairness. A Restatement*, Rawls sostuvo la posibilidad de aceptar la figura de familias no heterosexuales, siempre y cuando cumplan con su tarea de propiciar el desarrollo de un sentido de la justicia entre sus miembros: “La familia debe cumplir este papel en cantidades apropiadas para mantener una sociedad duradera. Sin embargo, ninguna forma particular de la familia (monógama, heterosexual o de otro tipo) es hasta ahora requerida por una concepción política de la justicia” (Rawls, 2001: 163). Esta aceptación de una variedad de formas familiares, sugiere Rawls, abre el camino para el trato que la justicia como imparcialidad puede hacer “de la cuestión de los derechos y deberes de homosexuales y lesbianas” en su relación con la familia. “Si estos derechos y deberes, sentencia Rawls, son consistentes con una vida familiar ordenada y con la educación de los hijos son, *ceteris paribus*, completamente admisibles” (Rawls, 2001: 163, n. 42).⁷ Lo son, agregamos nosotros, porque son también compatibles con el ejercicio de la autonomía individual de toda persona según su experiencia de la libre conciencia.

y la incautación, definidos conforme al concepto de Estado de derecho. Estas libertades han de ser equitativas, conforme al primer principio” (Rawls, 1999: 53).

⁷ Es claro que Rawls no hizo un desarrollo amplio de estas sentencias sobre la familia y la diversidad sexual, pero su mención explícita permite suponer una voluntad de no soslayarlos más en el tratamiento conceptual de la justicia, cuando antes había solo silencio acerca de ellos.

Para un discurso contemporáneo de no discriminación por razones de orientación sexual e identidad sexo-genérica, la breve nota rawlsiana puede sonar conservadora, sobre todo por la legitimación de la diversidad sexual en relación con la eficacia familiar para trasladar valores de justicia a las y los hijos, pero si se vincula con el potencial normativo de una posición original que prohíbe la intromisión de ideales perfeccionistas y doctrinas morales y religiosas en la definición de los principios de la justicia, resulta claro que el valor de la neutralidad estatal, derivado de las libertades básicas del primer principio de justicia, puede verse como un criterio antidiscriminatorio deducible de la categoría crucial de posición original.

2. La raza, la etnia, el sexo y el género

En *A Theory of Justice*, las referencias a la discriminación carecen de sistematicidad, su aparición es incidental y no están sujetas a un genuino desarrollo conceptual. No obstante, como hemos dicho antes, no carecen de relevancia y, en nuestra opinión, pueden ser articuladas en una reconstrucción que, heurísticamente, las ligue con las categorías centrales de la concepción rawlsiana de la justicia.

En la sección 10 de la primera parte de esa obra puede identificarse la noción de discriminación en el contexto del desarrollo de la definición de la justicia formal. Allí, un principio de no discriminación aparece como equivalente de un tratamiento justo que requiere algo más que su sujeción a principios formales. Dice Rawls:

Tratar los casos similares de manera similar no es una garantía suficiente de justicia sustantiva. Esa última depende de los principios conforme a los cuales la estructura básica es diseñada. No existe contradicción en suponer que una sociedad esclavista o de castas, o una que acepta las más arbitrarias formas de discriminación, sea homogénea y consistentemente administrada, aunque esto pueda ser improbable. Sin embargo, la justicia formal, o justicia como regularidad, excluye tipos significativos de injusticia (Rawls, 1999: 51).

Esta consideración de Rawls, que funge como preámbulo a la formulación de los principios de justicia, no está orientada a dar relieve a las formas mencionadas de discriminación, sino a resaltar el peso que tiene la regularidad legal

e institucional de los principios de justicia en la reducción de los tratamientos arbitrarios; sin embargo, trasluce una asociación entre discriminación e injusticia que amerita considerarse. Al sostener que no puede hablarse de tratamiento justo aun cuando imperen reglas de aplicación homogénea, utiliza el caso de la discriminación racial (propia del esclavismo o del sistema de castas) como contraejemplo del formalismo de la justicia.

Ciertamente, estamos ante un argumento débil sobre la discriminación, que solo sostiene que, aun cuando una sociedad esclavista o de castas funcione con regularidad institucional, no es por ello justa; la nota relevante, empero, es el señalamiento de que la coincidencia del racismo con el carácter justo de la sociedad es improbable. Desde luego, calificar tal coincidencia, que moral y políticamente es imposible en un marco de derechos humanos, solo como improbable muestra una redacción poco meditada, aunque puede obtenerse de ella la intuición de que las sociedades marcadas por la discriminación no pueden ser realmente justas, así lo sean formalmente. También se deriva la idea de que, aun siendo injustas, las sociedades poseedoras de una justicia formal serían menos injustas que las que no poseen tal regularidad. Cabría sostener, entonces, que una sociedad marcada por la discriminación racial y sin justicia formal sería aún más injusta que la sociedad racista que tiene reglas de aplicación regular. Lo que es relevante, en todo caso, es la elección del tipo de discriminación mencionado, porque el tema de la raza, como veremos, es uno de los contenidos posibles en la reformulación de la figura de las personas representativas que pueden evaluar la estructura básica de la sociedad.

En *Justice as Fairness: A Restatement* (2001), Rawls revisó someramente la posible inclusión de los temas de raza y género como casos de una teoría no ideal de la justicia. Sostuvo que su noción de posición relevante o persona representativa (el autor intercambia ambas denominaciones), habilitada para evaluar las desigualdades aceptables en la estructura básica de la sociedad, puede ser adecuada respecto de algunos casos paradigmáticos de discriminación, aunque enseguida afirmó que con las posiciones relevantes de igual ciudadanía y posición socioeconómica debería ser suficiente para la evaluación de la estructura básica.⁸ Una vez reconstruido, porque no es continuo, su argumento parece con-

⁸ Agradezco a Faviola Rivera su comentario, durante el seminario de investigación en el que se discutió una versión preliminar de esta contribución, acerca del riesgo de confundir a

tradictorio. En la nota 26 de esta obra, Rawls sostiene que, conforme a la forma más simple del principio de diferencia, el grupo más desaventajado no puede definirse al margen o independientemente de los criterios de ingreso y riqueza, por lo que: “Los menos aventajados nunca son identificables, digamos, como hombres o mujeres, o como blancos o negros, o como indios o británicos. No son identificados por rasgos naturales o de otro tipo (raza, género, nacionalidad, etcétera) que nos habiliten para comparar su situación bajo todos los distintos esquemas de cooperación social” (Rawls, 2001: 59, n. 26). Empero, si nos movemos a la cita que ha sido el punto de partida de esta contribución, pero ahora en su enunciación más amplia, parece abrirse la posibilidad contraria, es decir, la de plantear el proyecto teórico-normativo de habilitar a la raza y el sexo como posiciones representativas:

Los graves problemas que surgen de la discriminación y las distinciones existentes basadas en el género y la raza no están en la agenda [de la *Teoría de la justicia*], que consiste en presentar ciertos principios de justicia para luego contrastarlos con unos cuantos de los problemas clásicos de la justicia política en la medida en que estos serían formulados al interior de una teoría ideal. Esto es, en efecto, una omisión, pero una omisión no es un error, ni en esa agenda de trabajo ni en su concepción de la justicia [...]. La justicia como imparcialidad [...] ciertamente sería muy defectuosa si careciera de los recursos para articular los valores políticos esenciales para justificar las instituciones legales y sociales necesarias para garantizar la igualdad de las mujeres y de las minorías (Rawls, 2001: 66).

¿Es, en efecto una contradicción sostener que la raza y el sexo pueden ser posiciones representativas y, a la vez, que para la evaluación de la estructura básica es suficiente con la igual ciudadanía y la posición económica? No parece serlo, siempre y cuando se entienda que el momento discursivo previsto por Rawls para esta ampliación de las posiciones es el de una teoría no ideal de la justicia, toda vez que para la teoría ideal bastaría con las ya formuladas.

las personas representativas o posiciones relevantes (la de igual ciudadanía y de posición socioeconómica), cuya función analítica es la evaluación de la estructura básica, con las personas morales propias de la posición original, cuya función es la elección de los principios de la justicia. Tal prevención es relevante, porque al abrir la opción de otras posiciones o personas relevantes, Rawls no estaría implicando que las categorías de discriminación deberían pluralizar a las personas morales que, por hipótesis, pueblan la posición original.

El argumento que identifica al sexo y la raza como posiciones desaventajadas se encuentra explícito en *A Theory of Justice*, sin embargo, la conclusión con la que allí Rawls cierra su formulación invita más a descartar su desarrollo que a alentarlo:

[...] si los hombres son favorecidos en la asignación de derechos básicos, esta desigualdad es justificada por el principio de diferencia [...] solo si resulta ventajosa para las mujeres y aceptable desde su posición. Y la condición análoga se aplica a la justificación del sistema de castas o a las desigualdades raciales y étnicas. Tales desigualdades multiplican las posiciones relevantes y complican la aplicación de los dos principios. Por otra parte, estas desigualdades son rara vez, si es que alguna vez lo son, ventajosas para los menos favorecidos y, en consecuencia, en una sociedad justa el número más pequeño de posiciones relevantes debería ser suficiente (Rawls, 1999: 84-85).

Algunas autoras y autores han interpretado esta circunscripción de las posiciones relevantes a la pareja de conceptos mencionada como resultado del peso dado al segundo principio de la justicia como horizonte para definir la desventaja social. Amy Gutmann, por ejemplo, cree que en una sociedad modelada por los principios rawlsianos, programas como la acción afirmativa serían prácticamente innecesarios porque, “bajo condiciones de igualdad justa de oportunidades (*fair equality of opportunity*), no habría razón para que los empleadores discriminaran prejuiciosamente contra los miembros de algún grupo social determinado” (Gutmann, 1980: 133). Thomas Nagel (2003a: 84) sostiene que el tipo de injusticia que la acción afirmativa busca combatir “es una forma especial de falla de la igualdad justa de oportunidades, en la medida en que la raza o el género son causas, aún más graves que la pobreza, de la ausencia de una plena igualdad de oportunidades”. Nussbaum, por su parte, cree que la fijación de Rawls con esas posiciones tiene que ver con su compromiso con la medición de la desventaja en una forma sencilla, solo por referencia al ingreso y la riqueza: “Al argumentar sobre el principio de diferencia, concede una importancia considerable a la capacidad de clasificar en una forma específica y unilineal quién es el menos aventajado y quién no lo es. Si las medidas fueran plurales y heterogéneas [...] el argumento completo del principio de diferencia estaría en riesgo” (Nussbaum, 2006: 114).

En todo caso, la postulación de posiciones de raza o género corresponde, no a la teoría ideal de la justicia, sino a una teoría no ideal, es decir, a una etapa que no supone condiciones extensas de igualdad de derechos y regulaciones de las desigualdades provenientes de la distribución del ingreso y la riqueza. Rawls asoció de manera privilegiada la desventaja social con la privación económica en el marco de la teoría ideal, pero dejó abierta la posibilidad de que se le relacionara con la discriminación bajo condiciones de desigual acceso a los derechos y las oportunidades. Si bien en el marco de la teoría ideal la posición representativa de ingreso o de estrato socioeconómico es tomada como punto de referencia para determinar a los menos aventajados, en la teoría no ideal las posiciones desaventajadas podrían ampliarse conforme a la carencia por discriminación, que es una desventaja que se define por la privación de derechos. Esto implicaría que Rawls asumiría que:

Algunas otras posiciones deben ser tomadas en cuenta. Supongamos, por ejemplo, que determinadas características naturales permanentes son tomadas como fundamento para asignar derechos básicos desiguales o para reconocer a algunas personas menos oportunidades; entonces tales desigualdades especificarán posiciones relevantes. Estas características no pueden ser cambiadas y, por ello, las posiciones que ellas especifican constituyen puntos de vista desde los que la estructura básica debe ser juzgada. Las distinciones basadas en la raza y el género son de este tipo (Rawls, 2001: 65).

La conjetura de una contradicción de Rawls en su argumento sobre si las categorías de discriminación pueden erigirse en posiciones relevantes se disuelve al desplazarse su posible desarrollo a la teoría no ideal (donde están la libertad de conciencia y la desobediencia civil frente a la conscripción militar). Esto quiere decir que, para Rawls, es posible postular posiciones relevantes para evaluar la estructura básica siempre y cuando esto suceda en el caso de fallas del modelo ideal, y no como contenidos propios de este. Sin embargo, esta postergación implica también negar a estas agendas el estatuto de problemas de justicia básica. Tratarlas como problemas derivativos y no constitutivos de la justicia es una forma de omisión no subsanable por la simple invocación de la capacidad de la justicia como imparcialidad para justificar las instituciones que pueden garantizar la justicia racial y la igualdad de género.

De todos modos, no parece, bajo ningún criterio razonable, que el tratamiento rawlsiano de la raza (o, como mejor lo formularíamos en nuestros días, de la *racialización*) esté a la altura del alcance del racismo como forma estructural de injusticia. En efecto, concederle a la injusticia racial solo un momento normativo secundario, en el momento de la teoría no ideal, parece confirmar diagnósticos críticos como el de Charles Mills, según el cual, el neocontractualismo rawlsiano no haría otra cosa que afirmar la larga tradición del “contrato racial” en la filosofía política moderna y contemporánea.⁹ Aunque también confirmaría la ya mencionada evaluación de Forrester de la justicia como equidad como una concepción “preservada en ámbar” ante los desafíos de las demandas políticas de los años sesenta, marcadas de manera central por los movimientos y discursos contra la injusticia racial.

El otro desarrollo relevante en *Justice as Fairness. A Restatement* sobre una categoría de discriminación, en este caso sobre las relaciones de género, es la respuesta explícita a la lectura que hizo Susan Moller Okin en *Justice, Gender and the Family* (Okin, 1989). Okin retomó la crítica que desde la década de los setenta hiciera Robert P. Wolff acerca del patriarcalismo implícito en la obra de Rawls: “Si [...] intentamos formarnos una imagen del tipo de persona que se ajustaría a sus descripciones, aparece muy claramente un hombre profesional (el libro está sobrecargado de un lenguaje de orientación masculina), lanzado a una carrera [y] viviendo en un ambiente político, social y económico estable” (Wolff, 1981: 12). En sintonía con la lectura de Wolff, Okin observa que en el estilo discursivo de *A Theory of Justice* predomina un lenguaje masculinista (*Men, mankind, he, fathers, sons*, etcétera) para designar a sujetos que, en teoría, no deberían caracterizarse por su sexo. Para la filósofa, este sesgo muestra la inercia con la que Rawls trasladó a su escritura los tratamientos lingüísticos de su contexto respecto de la presencia protagónica de los hombres en las relaciones sociales.

Empero, las objeciones centrales de Okin se concentran en dos temas. El primero de ellos es la inclusión de la familia en el conjunto de instituciones que

⁹ Dice Charles Mills: “El retroceso de la teoría política y moral normativa dominante hacia una teoría ideal que ignora la raza, solamente reescribe el Contrato Racial como el texto invisible que le subyace. De este modo, John Rawls, un norteamericano que trabaja a finales del siglo XX, escribe un libro sobre la justicia ampliamente acreditado por revivir la filosofía política de posguerra en el que no puede encontrarse una sola referencia a la esclavitud norteamericana ni a su herencia” (Mills, 1997: 77).

articulan la estructura básica de la sociedad y su posterior desplazamiento hasta hacerla indisponible para los principios de la justicia. Debe considerarse que el objeto mismo de los principios de justicia es el diseño de esta estructura: “El objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad [...], así, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monogámica son ejemplo de estas instituciones principales” (Rawls, 1999: 6). En efecto, Rawls propuso a la familia como una de las instituciones que integran esa instancia constitutiva sobre la que han de aplicarse los principios de la justicia. La consecuencia lógica de este argumento debía ser que la familia como institución estructural tendría que ser afectada por los principios de la justicia mediante la ordenación de su funcionamiento. Sin embargo, Rawls eludió considerar a la familia como un objeto que, en sus relaciones internas, debiera regularse por tales principios. Al respecto, Okin sostuvo que: “No hay duda de que en la definición inicial de Rawls de la esfera de la justicia social la familia es incluida y de que la dicotomía público/doméstico es puesta en duda en ese momento. Sin embargo, en el resto de la *Teoría*, la familia es ignorada en gran medida, aunque asumida” (Okin, 1989: 93).

El segundo tema alude a la falacia de usar la figura de la familia (en su forma ideal, pero también con base en la experiencia de familias reales), como recurso para la justificación moral del principio de diferencia, entendiéndola como un espacio de equidad espontánea donde predomina el principio de *fraternidad*.¹⁰ A este respecto, Okin observó una contradicción entre este encomio del papel de la familia en el desarrollo de un sentido de la justicia entre sus miembros y su sustracción del alcance de los principios de la justicia: “La desatención de Rawls a la justicia dentro de la familia está claramente en tensión con los requerimientos de su propia teoría del desarrollo moral. La familia debería ser de central importancia para la justicia social” (Okin, 1989: 100). De ser coherente con el papel estructural asignado a la familia, la justicia como

¹⁰ La fraternidad, según Rawls, debe entenderse, como un principio de amistad cívica y solidaridad social que postula que un integrante del grupo no estaría dispuesto a gozar de un beneficio a menos que el resto accediera al mismo beneficio. Lo destacable de su uso es que: “El principio de diferencia [...] parece corresponder a un sentido natural de fraternidad, es decir, a la idea de no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de otros que se hallan menos aventajados. La familia, en su concepción ideal, y frecuentemente en la práctica, es un lugar donde la maximización de la suma de ventajas es rechazada. Comúnmente, los miembros de una familia no desean ganar a menos que puedan hacerlo mediante vías que promuevan los intereses del resto” (Rawls, 1999: 90).

equidad debería haber encargado a sus principios la reforma de las relaciones internas de la vida familiar para hacerla capaz de cumplir con sus tareas de educación igualitaria de sus integrantes.¹¹

Frente a la segunda objeción, la respuesta de Rawls solo puede calificarse de ambigua. Por una parte, concediendo razón a Okin (“me gustaría pensar que Okin está en lo correcto” [Rawls, 2001: 167]) sostiene que valores como la igualdad de las mujeres, la igualdad de los hijos como futuros ciudadanos y el valor de la familia para asegurar la reproducción intergeneracional de la sociedad y de su cultura política son propios de “una razón pública cubierta por la concepción política de la justicia” (Rawls, 2021: 168), con lo que validaría el peso estructural de la familia para la consecución de las metas de la justicia, pero, por otra parte, sostuvo que “los principios políticos no se aplican directamente a su vida interna, si bien imponen restricciones esenciales a la familia como una institución que garantiza las libertades y derechos básicos y las oportunidades justas para todos sus integrantes” (Rawls, 2001: 164).

¿Cómo podría la familia cumplir con sus tareas de reproducción de la cultura cívica para garantizar la permanencia en el tiempo de las instituciones justas sin, a la vez, reformar sus funcionamientos internos hasta ahora afectados por una lógica patriarcal y de desigualdad de género? El escollo que Rawls no supera, puede decirse, no es el de mantener el papel estructural de la familia con vistas al buen ordenamiento de la estructura básica, sino la sublimación de los funcionamientos internos de la familia como si no ameritaran una crítica de las relaciones de dominio entre sus miembros. La pretensión de que la familia como institución básica puede ser constreñida normativamente por los principios de la justicia solo en sus relaciones externas con otras instituciones, sin afectar su orden interior, no solo incurre en el antiguo prejuicio de que existe una frontera impermeable entre lo público y lo privado, sino que legitima relaciones de dominio que han sido ampliamente documentadas y criticadas por el conocimiento social.

En su texto, Okin formula una reivindicación adicional: la necesidad de identificar la diferencia de género en la posición original y tras el velo de la

¹¹ Okin lo expresa del siguiente modo: “Si Rawls fuera a asumir en la construcción de su teoría que todos los humanos adultos sean participantes en aquello que queda detrás del velo de la ignorancia, no habría tenido otra opción que requerir que la familia, como una institución fundamental que afecta las oportunidades de vida de los individuos, fuera construida conforme a los dos principios de la justicia” (Okin, 1989: 97).

ignorancia. En este punto, Okin entrevé en la obra de Rawls una posible coincidencia con el programa feminista de la igualdad de género, que podría darse si se estipulara que “aquellos que formulen los principios de la justicia no conocieran su sexo” (Okin, 1989: 105). Si esto se hiciera, sostiene la filósofa, las hipotéticas personas contratantes estarían inclinadas a establecer protecciones especiales y compensaciones pensadas para el caso de que, al levantarse el velo de la ignorancia, muchas de ellas descubrieran que son mujeres.

Esta solicitud no fue desatendida por Rawls. Como hicimos notar en la sección 1 de esta contribución, en *Political Liberalism*, al plantear la reformulación de los contenidos informativos restringidos por el velo de la ignorancia —señaladamente, las doctrinas comprensivas— sostuvo que “esa misma idea se extiende a la información acerca de la raza y grupo étnico, del sexo y del género” (Rawls, 1993: 24). Como hemos señalado en nuestra nota 4, Rawls no explicita las razones de esta novedad en los contenidos del velo de la ignorancia, aunque puede rastrearse su inclusión en los apuntes que fueron recogidos en *Justice as Fairness: A Restatement*. Permanece la duda, no obstante, de por qué esta inclusión no se reflejó en la edición revisada de 1999 de *A Theory of Justice*. Dado que en *Restatement* la referencia a esas categorías coincide con los apuntes de respuesta a la crítica de Okin, nuestra conjetura ahora es que la inclusión de las categorías de discriminación allí y en *Political Liberalism* es una satisfacción al requerimiento de Okin glosado arriba. Una satisfacción, dicho sea de paso, sin mayores consecuencias teóricas o normativas.

La crítica a la idea rawlsiana de familia fue desarrollada con aún más fondo por Martha Nussbaum. Esta autora reprocha a Rawls que, al tratar de deslindar a la familia de una aplicación de los principios de justicia como parte de la estructura básica de la sociedad, la presente como una forma de asociación voluntaria, similar a la pertenencia a una religión o a una universidad. Nussbaum no solo objeta que la familia deba exentarse de la aplicación de los principios de la justicia en tanto que institución básica, sino que señala que la pertenencia a ella de sus miembros más desfavorecidos es en general involuntaria y sujeta a relaciones de dominio.¹²

¹² Dice Nussbaum: “El enfoque de Rawls parece detenerse antes de llegar a lo que la justicia exige. La familia es, en efecto, parte de la estructura básica. Los niños son cautivos suyos en todo lo atinente a su supervivencia básica y a su bienestar a lo largo de muchos años. Las mujeres son a menudo cautivas suyas a raíz de la asimetría económica. Es difícil saber si

No puede decirse que Rawls haya desconocido que las familias reales registran asimetrías y relaciones abusivas que ameritan corrección, pero no eleva esta constatación a una genuina categoría teórica para su programa normativo de justicia. En *The Idea of a Public Reason Revisited* (Rawls, 1999a), reconoció que en un régimen democrático el interés legítimo del gobierno es que la ley pública y las políticas del gobierno sostengan y regulen las instituciones reproductoras del orden social. “Esto incluye a la familia (en una forma que sea justa) y a la crianza y educación de los hijos...” (Rawls, 1999a: 147). Pero la aceptación de esta intervención, según el diagnóstico de la propia Nussbaum, se queda solo en “palabras honorables” de difícil aplicación en la realidad (Nussbaum, 2002: 359). En todo caso, si agregamos los enfoques de Okin y Nussbaum, puede decirse que la ambigüedad y los límites conceptuales de Rawls acerca del género y la familia provienen del desentendimiento de que la desigualdad de género no solo estructura internamente la familia de forma asimétrica, sino que al hacerlo pone en desventaja radical a sus integrantes más débiles. De haber dimensionado esto adecuadamente, Rawls habría tenido que revisar a fondo tanto su idea de posición original como la de personas representativas y, con ello, su noción misma de desventaja.¹³

3. Discapacidad, discriminación y el argumento de la normalidad

Si con las categorías de discriminación por raza y sexo registramos ambigüedades y argumentos incompletos, respecto de la categoría de discapacidad Rawls es directo y contundente. La discapacidad, sostiene nuestro autor, no constituye un problema de justicia básica. Allí, tal vez, debería detenerse la discusión respecto de esta categoría de discriminación en la concepción rawlsiana de la justicia. El problema es que la sensibilidad moral y las exigencias políticas y jurídicas de nuestra época inclinarían a ver la agenda de discapacidad, en efecto, como un tema estructural de

algo que los niños realizan en familia puede describirse como ‘plenamente voluntario’ y, por supuesto, esto también vale respecto de muchas mujeres, especialmente de las que no tienen fuentes independientes de sustento material” (Nussbaum, 2002: 359).

¹³ Sobre la noción de desventaja en Rawls, sugiero ver (Rodríguez Zepeda, 2009) y (Rodríguez Zepeda, 2018).

justicia. Como sostiene Cureton, para quienes simpatizamos con el enfoque rawlsiano, no solo debería intentarse equilibrar éste con nuestras obligaciones con las personas con discapacidad, sino que la revisión del acomodo de la agenda de la discapacidad en el marco de la teoría rawlsiana puede ayudar a una necesaria evaluación de conjunto de este enfoque (Cureton, 2008: 2). Incluso, a la luz de una evaluación positiva del alcance del argumento contractualista rawlsiano, algunas autoras piensan que una reformulación de éste es coherente con la postulación de la discapacidad en el momento de la posición original (Nussbaum, 2006: 108-127; Hartley, 2009). Dicho de otro modo, la formulación del dilema de la discapacidad en la obra de Rawls no se agota en el registro de una nueva omisión, sino que conduce tanto al intento de utilizar sus principales recursos teóricos e intuiciones morales para abrirle espacio en tanto que problema constitutivo de justicia como para proporcionar una interpretación actualizada de su proyecto normativo general.

Debe señalarse que el tema de la discapacidad, tanto como la consideración de las necesidades especiales que de ella se derivan, es relevante porque en la concepción rawlsiana de la justicia la posición original supone que las personas morales que eligen los principios de la justicia son poseedoras de capacidades intelectuales regulares y no requieren provisiones sociales o institucionales especiales para desempeñar sus actividades básicas. La ausencia de discapacidad aguda o grave es una señal de identidad de la idea rawlsiana de normalidad humana. Aunque se trata de un argumento muy repetido en Rawls, puede verse en todo su alcance en “Kantian Constructivism in Moral Theory” de 1980:

[...] todos los ciudadanos son miembros plenamente cooperativos de la sociedad durante el curso de una vida completa. Esto significa que cada uno posee suficientes capacidades intelectuales para desempeñar una función normal en la sociedad y que ninguno padece necesidades extraordinarias que sean particularmente difíciles de satisfacer, por ejemplo, costosos e inusuales tratamientos médicos. Por supuesto, la atención a aquellos que planteen estos requerimientos es una cuestión práctica apremiante, sin embargo, en esta etapa inicial, el problema fundamental de la justicia social se plantea entre aquellos que participan en la sociedad de manera plena, activa y moralmente consciente [...] En consecuencia, resulta sensato dejar a un lado ciertas complicaciones graves (Rawls, 1980: 546).¹⁴

¹⁴ Su convencimiento de que los casos difíciles (*hard cases*) como la discapacidad no deberían contar para definir el esquema estructural de justicia –su teoría ideal– lo lleva a descartarlos recurriendo incluso a términos psicológicos o sentimentales. Dice Rawls en otra parte: “Los

Rawls previó para su sujeto de la justicia la capacidad de una participación “plena, activa y moralmente consciente” no solo en la representación contractual sino también en los funcionamientos básicos del orden social. Incluso, en *Political Liberalism*, esta normalidad de capacidades aparece como condición para reconocer a los ciudadanos su carácter de personas libres e iguales. Dice Rawls:

La idea básica es que en virtud de sus dos poderes morales [...] y los poderes de la razón [...] las personas son libres. La posesión de estos poderes en un requerido nivel mínimo para ser miembros plenamente cooperativos de la sociedad es lo que hace iguales a las personas (Rawls, 1993: 19).

Huelga decir que las personas caracterizadas por discapacidades intelectuales profundas no podrían ser consideradas, para los efectos del modelo contractual de la teoría ideal, como personas libres e iguales.

Frente a esto, lo que la agenda de la discapacidad pone de relieve es la dificultad de la justicia como imparcialidad para acreditar la pertinencia de esta idea de normalidad humana, primero porque conduce a un concepto filosófico de desventaja que difícilmente puede erigirse como la contrafigura teórica de las desventajas estructurales efectivas del mundo social, que con mucho exceden a las de carácter económico; y, segundo, porque prescinde de una categoría, la de discapacidad, que tiene alcance general en la experiencia humana y que debería ser significativa en los contenidos proscritos por el velo de la ignorancia.

Desde 1973, Brian Barry había identificado una reducción economicista de la categoría rawlsiana de los bienes primarios por descartar, en la hipotética deliberación de la posición original, las provisiones necesarias para “individuos con necesidades especiales” (Barry, 1993: 62). Barry interpretó esta reducción como una postura dogmática derivada de una negativa a considerar una desventaja de corte estructural, la de capacidades, que relativiza a la propia desventaja por ingreso y riqueza.¹⁵ La categoría desaventajada de las personas enfermas y las personas

casos difíciles [...] pueden *distraer nuestra percepción moral al conducirnos a pensar en gente lejana a nosotros cuyo destino despierta pena y ansiedad*” (Rawls, 1975: 96 y 1999b: 255). Énfasis agregado.

¹⁵ Dice Barry: “El resultado de este dogma es el de impedir que un individuo pueda afirmar que, por obstáculos o desventajas específicas, necesita mayores ingresos que otras personas a fin de

con discapacidad obligaba, en su opinión, a algo que Rawls no hizo, a saber, a un tratamiento de las necesidades especiales en la definición de los contenidos básicos de la justicia.¹⁶

En un sentido similar, Amartya Sen criticó la minusvaloración rawlsiana de la diversidad de los seres humanos, que en muchos casos se traduce en formas de desventaja estructural que exigen compensaciones: “lo que está involucrado [en las omisiones de Rawls] no es la mera desatención a unos cuantos casos difíciles, sino el descarte de diferencias reales y ampliamente extendidas. Juzgar la ventaja únicamente en términos de bienes primarios conduce a una moralidad parcialmente ciega” (Sen, 1987: 158). Por ello, Sen propuso reformar el catálogo de bienes primarios propuesto por Rawls, que incluye libertades básicas, oportunidades, ingreso y las condiciones básicas del autorrespeto, mediante su subordinación a la categoría de capacidades básicas (*basic capabilities*), lo que permitiría enfocar la agenda de la justicia en las personas humanas en su variedad constitutiva (Sen, 1987: 158-159 y 2009: 231-235).

En su crítica a la debilidad del argumento rawlsiano sobre la discapacidad, Will Kymlicka sostiene, como alternativa, la postulación del concepto de “bienes primarios naturales”. Kymlicka arguye que si, como sostiene Rawls, una justa igualdad de oportunidades proviene del rechazo de las ventajas circunstanciales y arbitrarias y de cualquier privilegio inmerecido, aun si se aplicara correctamente el principio de diferencia y se prohibiera privar de su dotación de bienes sociales primarios a las personas con discapacidad, se mantendría la ventaja natural inmerecida de quienes no viven con discapacidad. Esta dotación natural (*endowment*) introduce una desigualdad no reductible, pues las personas con discapacidad o enfermos crónicos sufren, también inmerecidamente, la falta de esta dotación. Así, el argumento de Rawls no logra identificar la discriminación objetiva consistente en no ofrecer compensación por la desventaja inmerecida de una mala salud o una discapacidad

lograr la misma (o incluso una menor) satisfacción. De esta manera, cancelamos los subsidios para ciegos y personas incapacitadas por otros males, o para los enfermos y los inválidos, o para las mujeres encintas, que se destinan a compensar los gastos especiales provocados por tales condiciones [...] Con todo, podemos enmendarle la plana a Rawls, pues las mismas consideraciones sugieren que sería irracional aprobar una manera de definir principios que evitaran el reconocimiento de demandas basadas en necesidades especiales” (Barry, 1993: 63).

¹⁶ Analicé esta vía de crítica abierta por Barry que alude a los problemas de la discriminación en la obra de Rawls en Rodríguez Zepeda (2004 y 2021).

permanentes. Lo que faltaría en el catálogo de bienes primarios, sostuvo Kymlicka, es un conjunto de bienes sociales naturales (*natural primary goods*), es decir, haberes naturales, entendidos como derechos contractualmente validados a la compensación por circunstancias físicas o mentales inmerecidas (Kymlicka, 1990: 72-73). Estos bienes naturales, por lo demás, deberían postularse desde la posición original y no en las fases de aplicación de los principios de la justicia.¹⁷

La crítica más desarrollada al tratamiento rawlsiano de la agenda de discapacidad es la de Martha Nussbaum (2006: 96-154). Nussbaum propone que información representativa de la condición de discapacidad debería ser incluida en la posición original bajo las condiciones del velo de la ignorancia, lo que permitiría identificar esta condición como un problema de justicia básica.¹⁸ El argumento que justificaría esta inclusión es que la discapacidad, contra lo que parece creer Rawls, es una categoría de alcance universal, y no una experiencia extraordinaria para grupos reducidos.¹⁹ Pero eso es justamente lo que Rawls niega como posibilidad para el momento contractual, por lo que la discapacidad queda postergada a una fase de diseño presupuestal y de política pública. En su *Political Liberalism*, de 1993, Rawls vuelve a registrar la situación de las personas con discapacidad –el ya antiguo tema de las necesidades especiales–, pero subraya que no deberían ser vistas como miembros cooperativos de la sociedad:

[...] asumimos que las personas en tanto que ciudadanas poseen todas las capacidades que las habilitan para ser miembros cooperativos de la sociedad [...] Pero, dado nuestro propósito, dejo a un lado por el momento las discapacidades temporales e incluso las discapacidades permanentes y los desórdenes mentales a tal punto severos que impiden a la gente ser miembros cooperativos de la sociedad en el sentido usual (Rawls, 1993: 20).

¹⁷ Dice Kymlicka: “Existen razones tanto intuitivas como contractuales para reconocer las desventajas naturales como base para la compensación y para incluir los bienes primarios naturales en el índice que establece quién está en la posición menos aventajada. Es difícil tratar de compensar las desigualdades naturales [...] puede ser imposible hacer lo que nuestras intuiciones señalan como lo más justo, pero Rawls ni siquiera reconoce la deseabilidad del intento de compensar tales desigualdades” (Kymlicka, 1990: 73).

¹⁸ Dicha inclusión podría formularse de un modo similar al siguiente: tras el velo de la ignorancia, las personas no solo desconocen sus respectivas doctrinas comprensivas y su sexo, género, raza o grupo étnico, sino también si viven o no con discapacidad.

¹⁹ Sobre la discapacidad como categoría transversal a la experiencia humana y el desafío que ello implica para la filosofía moral contemporánea, puede verse Kittay, 2010.

Esta exclusión, presentada por Rawls como conceptualmente necesaria, y agravada por excluir de la figura de persona cooperativa incluso a quienes están afectados por discapacidades temporales, tiene como supuesto el contraste entre normalidad humana y las desviaciones respecto de esa idea de normalidad. Esto conlleva que incluso la noción de desventaja –que, como sabemos, es el criterio de la justicia distributiva para la compensación– deberá ser determinada desde esa medida de normalidad.²⁰ No asombra, por ello, como dice Nussbaum, que:

[...] si Rawls admitiera personas con impedimentos y sus relativas discapacidades en el cálculo de necesidades para los bienes primarios, perdería una vía simple y directa de medir quién es el menos aventajado en la sociedad, una determinación que le es necesaria para pensar [...] la distribución y la redistribución material [...] del ingreso y la riqueza (Nussbaum, 2006: 113-114).

Aunque esta inclusión es, precisamente, lo que debería hacerse. La propuesta de Nussbaum es incorporar el “estado del cuerpo de uno en relación con el entorno social propio” como un “bien primario altamente variable”; una incorporación que permitiría explicar que, aun en los casos de personas con el mismo ingreso, aquella que, por ejemplo, no tuviera que desplazarse en una silla de ruedas estaría en una situación menos desaventajada que la que está atendida a esta situación (Nussbaum, 2006: 114). Desde luego, esta incorporación obligaría a abandonar la identificación unilateral de la desventaja mediante el criterio del ingreso y la cuota de propiedad de las posiciones representativas, pero se ganaría a cambio la posibilidad de constituir la categoría general de discapacidad en un problema de justicia estructural susceptible de ser planteado en términos contractualistas.

²⁰ Las posiciones representativas de Rawls, pese a la asimetría socioeconómica que sufren, gozan de un privilegio implícito que las compensa: forman parte del juego social dada su capacidad de ser miembros cooperativos de la sociedad a la largo de su vida, es decir, gozan de la ventaja de ser “personas normales”. Una derivación interesante del uso de esta noción de normalidad es la que Seyla Benhabib encuentra en el argumento rawlsiano de *The Law of Peoples* (Rawls, 1999a). Allí, Rawls sostiene el concepto de una sociedad democrática completa y cerrada, vinculada al concepto de pueblo (*peoplehood*), como una unidad frente a la cual ciertos agentes externos resultan ajenos y amenazantes, por lo cual justifica la elusión de los temas de inmigración (Benhabib, 2004: 87-91). Puede agregarse, entonces, que la *categoría sospechosa* de las personas inmigrantes se convierte en otra de las posiciones discriminadas que Rawls descarta como referente de los problemas de justicia.

Preguntemos, para concluir, si cabe la posibilidad de decantar un criterio moral de filiación rawlsiana para contender de manera plausible con las agendas de discriminación que aquí hemos revisado.

La discapacidad, más que la raza o el sexo, pone a prueba el supuesto rawlsiano de normalidad humana como criterio de la desventaja a la que debe apuntar la justicia. Esta categoría nos sugiere abandonar, para delinear la posición original, el supuesto de normalidad humana que hemos revisado y hacernos cargo de desventajas diversas y sistémicas propias de los grupos humanos. Lo interesante es que esta sugerencia no es ajena a la esencial intuición rawlsiana de que las desventajas inmerecidas y arbitrarias ameritan compensaciones adecuadas.

Esta idea normativa está presente en la determinación del principio de diferencia rawlsiano desde la perspectiva de los peor situados, aunque unilateralmente desarrollada al no abarcar otras posiciones desaventajadas. En este registro, si se atiende a las y los críticos de Rawls, se puede afirmar que el abandono de la idea de normalidad como base de las expectativas de las personas morales de la hipotética situación contractual conduciría a la protección, conforme a los principios de la justicia, de diversas formas posibles de “peor situación” y no solo de las económicas, habida cuenta de que nadie estaría habilitado para saber si su desventaja como parte contratante se corresponde solo con la carencia económica, o si proviene del peso del racismo, el sexismo, el capacitismo, la homofobia o la xenofobia, o bien de una combinación interseccional de varias de ellas.

Conforme a este nuevo concepto de desventaja, que por inspiración podría reclamarse como rawlsiano, la intuición moral del principio de diferencia, que exige la prioridad normativa de la posición menos aventajada, coincide con la exigencia, propia de los discursos de la justicia basados en derechos, de un tratamiento preferencial para los grupos que han sufrido discriminación en un registro histórico; todo ello, sin abandonar las exigencias de justicia distributiva que han sido la seña de identidad de la justicia como equidad. No estaríamos más bajo un esquema rawlsiano literal, conforme al cual la distinción entre teoría ideal y no ideal se instituye como una restricción para tematizar algunas agendas de justicia y derechos como problemas de justicia básica, pero se honraría, *avant la lettre*, la exigencia moral de Rawls de que no ha de tomarse como justo ningún arreglo social que provenga del azar, de la lotería natural o social, del interés unilateral o de las decisiones arbitrarias. Solo así se podría

habilitar un marco de conceptos para hacer realidad la sugerencia rawlsiana de construir categorías para sus omisiones sobre las agendas antidiscriminatorias. Sugerencia que debemos tomarnos en serio.

Bibliografía

- Barry, Brian (1993). *La teoría liberal de la justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de Teoría de la Justicia de John Rawls*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2001). *Culture & Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Benhabib, Seyla (2004). *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Chiassoni, Pierluigi (2013). Laicidad y libertad religiosa. *Colección de Cuadernos Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad*, (10). México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- Cureton, Adam (2008). A Rawlsian Perspective on Justice for the Disabled. *Essays in Philosophy*, 9(1), Article 5. Disponible en: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fcore.ac.uk%2Fdownload%2Fpdf%2F48857366.pdf&clen=171445&chunk=true>
- Dworkin, Ronald (1978). *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1985). *A Matter of Principle*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Forrester, Katrina (2019). *In the Shadow of Justice. Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Gutmann, Amy (1980). *Liberal Equality*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Hartley, Christie (2009). Justice for the Disabled: A Contractualist Approach. *Journal of Social Philosophy*, 40(1), 17-36.
- Kittay, Eva y Licia Carlson (2010). *Cognitive disability and its challenge to moral philosophy*. Nueva York/Oxford: Wiley-Blackwell Publishing.
- Kymlicka, Will (1990). *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. New York: Oxford University Press.

- Mill, John Stuart (1859-1984). *Sobre la libertad*. Col. El libro de bolsillo, 273. Madrid: Alianza Editorial.
- Mills, Charles (1997). *The Racial Contract*. Ithaca/Londres: Cornell University Press.
- Nagel, Thomas (2003). Rawls and Liberalism. En: Samuel Freeman (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Reino Unido: Cambridge University Press.
- (2003a). John Rawls and Affirmative Action. *The Journal of Blacks in Higher Education*, (39).
- Nussbaum, Martha C. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Herder.
- (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA/London, England: Harvard University Press.
- (2009). *Libertad de conciencia*. Barcelona, Tusquets.
- Okin, Susan Moller (1989). *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books.
- Pogge, Thomas (2006). *John Rawls: His Life and Theory of Justice*. New York: Oxford University Press.
- Rawls, John (1973). *A Theory of Justice* [Paperback]. New York: Oxford University Press.
- (1975). A Kantian Concept of Equality. *Cambridge Review*. [Versión de acceso más sencillo: Rawls, John (1999b). *Collected Papers*, 254-266. Samuel Freeman (ed.). Cambridge, MA/London, England: Oxford University Press.]
- (1980). Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy*, 77(9), 515-572.
- (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy & Public Affairs*, 14(3). [También disponible en: Rawls, John (1999b). *Collected Papers*, 388-414. Samuel Freeman (ed.). Cambridge, MA/London, England: Oxford University Press.]
- (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- (1999). *A Theory of Justice* (Revised Edition). Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- (1999a). *The Law of Peoples with The Idea of Public Reason Revisited*. Cambridge, MA/London, England: Oxford University Press.
- (1999b). *Collected Papers*. Samuel Freeman (ed.). Cambridge, MA/London, England: Oxford University Press.

- (2001). *Justice as Fairness. A Restatement*. Erin Kelly (ed.). Cambridge, MA/London, England: The Belnap Press of Harvard University Press.
- Rodríguez Zepeda, Jesús (2004). Tras John Rawls: el debate de los bienes primarios, el bienestar y la igualdad. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (23), 49-70. Barcelona/México: Anthropos/UAM/UNED.
- (2009). El principio rawlsiano de diferencia: dilemas de interpretación. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 43. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- (2013). Laicidad y discriminación. En: P. Salazar Ugarte y P. Capdevielle (coords.). *Para entender y pensar la laicidad*, II. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- (2018). Discriminación y pobreza: cómo identificar la desventaja social. En: G. Hernández Licona, F. Mancini y R. Aparicio (coords.). *Pobreza y derechos sociales en México*. México: Coneval/Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.
- (2021). ¿Es posible justificar un enfoque rawlsiano de la no discriminación? En: J. Rodríguez Zepeda (coord.). *La discriminación en serio. Estudios de filosofía política sobre discriminación e igualdad de trato*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Ediciones del Lirio.
- Scanlon, T. (1973). Rawls' Theory of Justice. *University of Pennsylvania Law Review*, 121.
- (1975). Rawls' Theory of Justice. En: N. Daniels (ed.). *Reading Rawls*. USA: Basic Books.
- Sen, Amartya (1987). Equality of What? En: S. M. McMurrin (ed.). *Liberty, Equality, and Law*. Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy. Cambridge: University of Utah Press/Cambridge University Press.
- (2009). *The Idea of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Wolff, Robert P. (1981). *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rawls como filósofo político

Delfín Ignacio Grueso

Universidad del Valle, Colombia
delfin.grueso@correounivalle.edu.co

Introducción

Muy pocos dudarían que Rawls es un filósofo político. Para despejar cualquier duda, bastaría con echar una mirada a la recepción que tuvo *Una teoría de la justicia*; por ejemplo, a la compilación de artículos que Norman Daniels editó apenas un lustro después de su publicación. Entre aquellos centrados en los sofisticados artificios utilizados por Rawls, se destacan los dedicados a asuntos sustantivos de su “justicia como equidad” en relación con la libertad, la igualdad, las necesidades o la equidad. Y eso no era sino el eco de un debate más extenso en el que liberales sociales y libertaristas, marxistas y comunitaristas cruzaban posturas en torno a un libro que había resultado tan dinamizador que uno de sus más férreos críticos, Robert Nozick, no había dudado en calificarlo como la obra filosófico-política más sólida del momento.

Aun así, tras medio siglo, y tomando en conjunto la obra de Rawls, puede tener sentido volver sobre aquello que, al comienzo del párrafo anterior, se dijo que muy pocos dudarían. ¿Es Rawls realmente un filósofo político? Para hacer de ésta algo más que una pregunta retórica, se puede contrastar el ya mencionado juicio de Nozick con la opción de un juicio contrario que nos presenta una autora francesa, Catherine Audard. Mientras Nozick refuerza su valoración desde una perspectiva histórica, diciendo que desde los tiempos de John Stuart Mill no se hacía filosofía política con ese nivel de profundidad,¹ Audard articula una perspectiva geográfico-cultural que niega que lo hecho por Rawls sea en modo alguno filosofía política.²

Estos dos juicios extremos, proveerán el marco general para el objetivo de este texto: caracterizar el tipo de filosofía política que Rawls hace, aclarando los nexos entre la teoría política ideal y la realidad política. Se apela aquí a nuevos elementos para volver a un asunto sobre el cual ya había avanzado algunas aproximaciones (2003 y 2008).

Se aprovecha el juicio de Nozick para alinear, a un lado, a quienes piensan que la obra rawlsiana revivió un campo de la filosofía largamente debilitado, cuando no definitivamente agotado. Se aprovecha la opción delineada por Audard para alinear, al otro lado, a quienes critican el modo rawlsiano de hacer filosofía política. Los argumentos del segundo grupo, que tienden a mostrar a Rawls como un pensador que construye su teoría de espaldas a la realidad política, dan el tono de buena parte del resto del texto. Se le presta alguna atención a esta imagen de un pensador tan ensimismado en las cuestiones técnicas de su teoría ideal, como un relojero concentrado en la tarea de sincronizar las partes de un complejo mecanismo, mientras afuera, en la vida real, la política se vive de un modo más dramático. Pero esta etapa del texto es transitoria. Se debilita en cuanto se les presta más atención a esas decisiones metafilosóficas que llevaron a esa reformulación de la teoría que desembocó en *Liberalismo político*. Esas decisiones arrojan cierta luz

1 “*A Theory of Justice* es un trabajo vigoroso, profundo, sutil, amplio, sistemático dentro de la filosofía política y la filosofía moral como no se había visto otro igual cuando menos desde los escritos de John Stuart Mill” (Nozick, 1988: 183).

2 “Rawls no tiene mucho que decir acerca del poder y la dominación, la emancipación violenta y las revoluciones, que son el pasado y presente de las experiencias históricas europeas. En este contexto, la justicia y la equidad no son las preocupaciones primarias. [...] El primer desencuentro entre Rawls y la filosofía política francesa es, en pocas palabras, que él nos presenta una teoría *normativa* de la justicia válida para un contexto democrático sin cuestionar el contexto político, el poder y la dominación” (Audard, 2005: 158-159).

sobre la relación entre la teoría política ideal y algunas dimensiones de la teoría social y de la investigación social empírica que –se supone– deberían apuntalar algunas de sus conclusiones, así como con otras filosofías políticas y con la filosofía en general. En esto inciden no solo la más o menos rígida observación de las fronteras disciplinares en la vida académica norteamericana sino, sobre todo, su decisión de avanzar hacia una filosofía política “estrictamente política, no metafísica”.

Toda esa revisión no apunta a otra cosa que a concluir que la de Rawls no es una filosofía política de espaldas a los conflictos políticos. Es una que se pone al servicio de la solución de esos conflictos desde un quehacer intelectual más modesto en sus pretensiones; una filosofía comprometida, a otro nivel, con el empoderamiento de los ciudadanos y con mayores niveles de articulación con la *realpolitik* de lo que usualmente se piensa.

1. ¿Qué tipo de filosofía política?

Comencemos con la perspectiva histórica que encontrábamos en Nozick, según la cual desde los tiempos de John Stuart Mill no se producía una obra filosófico-política de la envergadura de *Teoría de la justicia*. Tras ella estaba el peso de una largamente incubada desesperanza sobre la vigencia de la filosofía política.

En efecto, ya en 1956, en su “Introducción” a *Philosophy, Politics and Society*, Peter Laslett había dicho “por el momento, de todos modos, la filosofía política está muerta” (citado por Rubio, 1990: 13). Esta desesperanza la reiteraría Isaiah Berlin, en 1961, al afirmar que en el siglo XX no había aparecido ninguna obra de valor en filosofía política y que “la filosofía política, independientemente de lo que haya sido en el pasado, está hoy muerta o agonizante” (Berlin, 1983: 237). ¿Cuándo habría comenzado esta agonía? Leo Strauss se remonta a los años cuarenta para describir el comienzo del agotamiento de las energías propias de la filosofía política. Ya desde esa época –dice– la filosofía política no existía, excepto para cosas no tan encomiables como la mera investigación histórica o como tema para protestas débiles y no convincentes. En esto pesaba, en su parecer, el hecho de que lo que era su objeto de estudio había sido fragmentado y entregado por separado a la ciencia política, la sociología, la economía o la psicología social. ¿Qué quedaba tras eso? Una filosofía política que no podía sino aparecer como acientífica, ahistórica o ambas cosas. Al fin

y al cabo sobre ella habían triunfado la ciencia y la historia, esos dos grandes poderes del mundo moderno (*cf.* Strauss, 1988: 17).

Esa historia de desesperanza da contexto al entusiasmo que Rawls despertó en Nozick. O en Habermas, que todavía unos años después, abriendo *Facticidad y validez*, se refería a la filosofía rawlsiana como un intento de “devolver al concepto de razón práctica la fuerza explicativa que ese concepto tuvo antaño en el contexto de la ética y la política” (Habermas, 1998b: 64-65).

Pero, de nuevo. ¿Era *Teoría de la justicia* una obra de filosofía política? Bueno, se centraba en la justicia, tópico central en Platón y Aristóteles que constituye, para algunos, el núcleo fundante de la reflexión filosófico-política en Occidente. Además, para derivar sus principios de justicia Rawls había remozado el modelo contractualista, recurso argumentativo aprestigiado en la modernidad por Hobbes, Locke y Rousseau. Incluso más: al diseñar su “posición original”, echaba mano de nociones como la de “juicios meditados”, de “jueces imparciales”, de “imperativo categórico”, conciliando magistralmente a Hume y a Kant. ¿Se requieren más pergaminos para acreditar una obra como filosófico-política?

Evidentemente no. Además, hay diversos modos de hacer filosofía política. La más primaria de las taxonomías identifica, cuando menos, tres variantes: la *normativa*, en la que podríamos ubicar *La república* o *El contrato social*, la *descriptivo-comprensiva*, donde ubicaríamos *El príncipe*, *El capital* o *Los orígenes del totalitarismo*, y la *crítico-denunciativa*, donde ubicaríamos *El manifiesto comunista*, o *Vigilar y castigar*. Por supuesto, esas tres variantes no agotan la diversidad que emerge en el campo.³ Sobra decir que casi ninguna obra se agota en cualquiera de estos tipos ideales. Aun así, ¿cuál es el que mejor se corresponde con *Teoría de la justicia*?

Stephano Petrucciiani no duda en inscribirla en la tradición normativa; aquella que se ocupa en términos morales del buen orden político. La pone al lado de *La república* de Platón y con ello deja a nuestro filósofo parcialmente dispensado de ocuparse con la *realpolitik*.

³ Mientras Norberto Bobbio aumenta las variantes a cuatro (*cf.* 2009: 77-79), Stephano Petrucciiani los reduce a dos que, para los efectos de este escrito, resultan más pertinentes: “por un lado, y en esto fue maestro Maquiavelo, la filosofía política se ocupa del poder, del conflicto por el poder, de su conquista y su mantenimiento, es decir, de los variados aspectos de la acción política; por el otro, al menos a partir de la *República* de Platón, la filosofía política se plantea la cuestión del óptimo o justo ordenamiento político” (Petrucciiani, 2008: 19).

[...] lo que caracteriza a una filosofía política de orientación normativa es el hecho de que en ella el tema de la política se enfoca fundamentalmente desde la perspectiva del *deber ser*; el objetivo principal no es indagar los hechos políticos tal cual son, su naturaleza o su estructura (si bien este es siempre un paso esencial en la investigación), sino llegar a perfilar el orden político como debería ser para que se lo pueda reconocer como bueno, justo o legítimo (Petrucciani, 2008: 24).

Pero no todos le conceden a Rawls esa dispensa. Al contrario, contrastan la sofisticada ingeniería tras los procesos de derivación de los principios de justicia, y el detalle y calidad de los argumentos morales, con las escasas y muy generales referencias a la dinámica política de la que, a la larga, como con toda teoría normativa, depende su incidencia en la vida real. Chantal Mouffe, por ejemplo, pone el acento en esa brecha enorme entre el modo en que Rawls conduce su razonamiento moral y la negociación entre los intereses al margen de la moralidad, como se da en la vida política real.⁴ Humberto Schettino acusa a Rawls de ignorar el modo en que funciona, de hecho, la política; es decir, “la dificultad de la negociación, el uso corriente de la fuerza, la importancia de la simulación, de los intereses y hasta de las pasiones como elementos, todos ellos, constitutivos de la práctica que llamamos política”.⁵ Lecturas como esas tienden a mostrarnos a un Rawls recluido en esa hipotética “torre de marfil” donde muchos suponen que viven aquellos que, al decir de Maquiavelo, con seguridad pensando en Platón, describen repúblicas perfectas “que nadie ha visto jamás”, descuidando en cambio “la verdad efectiva de las cosas”.

Si nuestro filósofo cae en ese grupo de filósofos, ¿cómo no darle la razón a Jesús Rodríguez, quien ve a Rawls como uno de esos pensadores liberales que sufren del “síndrome de Platón”, es decir, que no les molesta este o aquel rasgo específico de la política “sino que le desagrada la política como tal, es decir, la imperfección moral de las relaciones de poder entre los hombres” (Rodríguez, 1999: 80-81)?

⁴ Para ella, dado que nuestro autor ha aplicado al campo político un modo de razonamiento que es específico del discurso moral, reduce lo político a un proceso de negociación entre intereses privados bajo los constreñimientos de la moralidad. Con esa reducción –dice– lo político, en sentido estricto, está ausente en Rawls y la noción misma de régimen como *politeia* ha sido eliminada. Su conclusión es tajante: estamos en presencia de “una filosofía política sin política” (*cf.* Mouffe, 1990: 231-232).

⁵ “Contra lo que supone Rawls, la política consiste en la dominación y el ejercicio y disputa por el poder político, es decir, la capacidad y la autorización de influir sobre la conducta de los demás” (Schettino, 1999: 94-106).

Para sacar a Rawls de esa incómoda vecindad podríamos apelar a Juan Santos, quien en “La relación entre la teoría ideal de Rawls y la filosofía política” nos habla de una división del trabajo en el seno de la filosofía rawlsiana: la teoría ideal, presentada en *Teoría de la justicia*, trata el problema de la justicia distributiva para delinear lo que sería una “sociedad bien ordenada”. La teoría no ideal, de la que se ocupa en *Liberalismo político*, se ocupa de la justicia política; de los demás problemas de la justicia. Pero la publicación de este libro no le pone fin al asunto, pues allí la remisión a la política en términos más realistas también resulta sometida a la crítica. ¿Qué son el “equilibrio reflexivo” y el “constructivismo político” –se pregunta Charles Blattberg criticando el carácter casi lúdico que la política parece tomar cuando Rawls intenta reproducirla en el seno de su razonamiento moral– sino invitaciones a interpretar “el gran juego de la política”⁶, al margen de la gravedad de la misma en la vida real, que Rawls parece no entender?⁷

Para profundizar en ese nexo entre la idealidad y la realidad política, ayudaría un poco guiarse por las intervenciones más directas de Rawls en cuestiones políticas de su momento. Pero esas intervenciones son más bien escasas, un poco tardías con respecto a los fenómenos y con un impacto político no muy claro. Hoy sus textos sobre la bomba atómica en Hiroshima, o sobre la desobediencia civil, pueden leerse más bien como ejercicios colaterales del autor de un par de obras que tuvieron –esas sí– amplia circulación e innegable impacto, pero cuyo entendimiento cabal está reservado al círculo de los expertos. Esto no niega el hecho de que el pensamiento consignado en estas obras haya terminado teniendo incidencia en la cultura política de las democracias contemporáneas, en su jurisprudencia, en las agendas partidistas y en las políticas públicas; pero para eso se ha requerido de una cadena de mediaciones que alejan las apropiaciones prácticas de la sofisticación de los argumentos iniciales. En cuanto al impacto público los artículos que se acaban de mencionar, no hay huella visible.

⁶ “Perhaps, then, Rawls and his followers will concede that his well-ordered ‘political’ society is a kind of game. They take it very seriously, of course, but then that is because they are not playing; rather, they are formulating or defending its rules – which, incidentally, is why they may consider its impact upon the world outside it” (Blattberg, 2019: 286).

⁷ “It does not recognize how, whereas a game is a game, politics is a fundamentally serious, because practical, activity, one that cannot be well-ordered because it takes place in the inherently disunified world of human affairs, one from which the threat of tragic moral loss simply cannot be eliminated” (Blattberg, 2019: 287).

Es muy posible que quienes preferirían orientarse, para el asunto que aquí nos ocupa, por los “textos menores” o por las intervenciones políticas del filósofo para entender mejor el talante político de su filosofía, estén más bien añorando esa especie de figura pública, tipo Sartre o Foucault, que produce la vida intelectual francesa. Rawls no fue y no podía ser así. El suyo no fue el caso de un filósofo que, a través de los medios de comunicación masivos, interviniera en los grandes debates del momento, como Savater en España, Enrique Dussel en América Latina o Habermas en Alemania. Ni qué decir que estaba mucho más distante de ese filósofo sintonizado con las redes sociales que ahora encontramos, por ejemplo, en Slavoj Žižek. A la luz de ese contraste, Rawls nos sigue pareciendo un filósofo ensimismado, no solamente incapaz de incidir más directamente en el devenir político de su sociedad, sino alguien que parece haber construido su teoría totalmente de espaldas a la realidad política.

2. El público, la academia y lo público

En el relativamente bajo nivel de interacción entre Rawls y la vida política inmediata intervienen varios factores, que van desde su personalidad hasta las características de la esfera pública que tuvo ante sí, tan poco sintonizada con sus filósofos, pasando por las características propias de la universidad norteamericana.

Rawls fue una persona más bien tímida. Para el ejercicio docente no lo ayudaba su voz y tenía cierta dificultad para la interacción social anexa a la academia.⁸ De hecho, rehuía entrevistas con personas extrañas y no se sentía cómodo con las audiencias multitudinarias.⁹ Su principal obra, *Teoría de la justicia*, la escribió y reescribió en aislamiento, con una interacción más bien discreta entre ella y sus labores docentes, sin llevar sus desarrollos y sus nuevas categorías al aula de clase, como hacía Hegel. Adicionalmente, le causaba extrañeza el impacto alcanzado por sus obras, sobre todo allende las fronteras del contexto

⁸ Pogge nos cuenta que nuestro filósofo sufría de “una tartamudez que fue siempre una seria desventaja para él, aunque disminuyó gradualmente con los años” (Pogge, 2010: 17). Y, en general, que exhibía una modestia “que impresionaba a muchas personas” (Pogge, 2010: 14).

⁹ Thomas Pogge nos dice que Rawls “siempre se sentía incómodo cuando debía dirigirse a grupos muy numerosos de personas, especialmente con extraños y más aún cuando él era el centro de atención, por ejemplo, cuando debía dictar una conferencia pública” (Pogge, 2010: 40).

cultural y político que había tomado como base y que consideraba el legítimo destinatario de su filosofar; contexto por lo demás bastante difuso en sus fronteras porque “las democracias liberales occidentales” o “las sociedades complejas contemporáneas” parecen reducirse, finalmente, a Estados Unidos.

Su relativo aislamiento, de todas formas, no es excepcional en la tradición filosófica occidental. Nunca faltaron obras para las cuales fue necesaria una prolongada sucesión de vigiliadas en las que el autor estuvo a solas con su borrador, de espaldas a los agites del presente, tratando de darle la claridad, la originalidad y la contundencia que termina alcanzando una obra clásica. Tampoco faltaron aquellas que, por el contrario, se escribieron en un diálogo visible con las más prominentes figuras filosóficas del momento. El punto es que éste no fue el caso de Rawls. No fue el suyo un modo “peripatético” de filosofar, si podemos tomar prestado ese término para referirnos, ya no al discutir mientras se camina, sino al construir una teoría en continuo debate con los estudiantes, con los colegas, con filósofos de otras latitudes, exponiendo las ideas a públicos de otras universidades y de otros países, en estrecha cercanía con los debates filosóficos del momento. Rawls no fue como Habermas, como Fraser o como Honneth, que han venido desarrollando sus teorías a partir de oposiciones y debates.¹⁰

Sirva de ejemplo su debate de 1995 con Jürgen Habermas. La evidencia del impacto de la teoría de Rawls en el desarrollo de la habermasiana se remonta a *Conciencia moral y acción comunicativa* (1985) y cuando ambos filósofos fueron convocados a ese debate, esa influencia era mayor, con lo que no resultaba del todo atrevido, de parte de Habermas, pensar que ése sería un “debate en el seno familiar”. Lo cierto es que, para ese momento, la familiaridad de Rawls con la teoría habermasiana, el otro gran filósofo, y no únicamente filósofo político, de su presente, era casi nula. Imaginémoslo si el debate hubiera tenido que darse, un poco antes o después, con Carl Schmitt, Michel Foucault, Jaques Derrida, Paul Ricoeur o Giorgio Agamben. Difícil pensar que les hubiera dedicado algún tiempo al estudio de sus teorías para posicionarse, frente a ellas, la suya. A Habermas, en todo caso, no le dedicó mucho.

¹⁰ Decir esto no equivale a ignorar sus relaciones con autores como Amartya Sen, el papel que jugó Ronald Dworkin en la concepción de la posición original, según lo reconoce el propio Rawls, ni sus réplicas a Alexander y Musgrave, a mediados de la década de los setenta, ni el papel decisivo que jugó una crítica de Hart en el giro que llevó a *El liberalismo político*.

Con todo, sería un despropósito afirmar que *Teoría de la justicia* careció de un diálogo con los filósofos del pasado y de su propio presente. Para constatar el modo en que los clásicos forjaron su obra (en un autor que más bien los menciona poco) basta con echar una mirada a la experiencia docente de este profesor de filosofía de la Universidad de Harvard, a sus lecciones recogidas en *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000) y en *Lectures on the History of Political Philosophy* (2007) y, de modo especial, cómo lidiaba en su docencia con los clásicos.¹¹

Además, como claramente lo ha mostrado Randall Collins (1998), detrás de una obra clásica hay siempre una relación provechosa con una capacidad instalada, un aprovechamiento que su autor ha hecho del medio en el cual se desenvuelve, lee, piensa y escribe y que no siempre es visible para sus lectores. Ninguna estrella, así parezca brillar solitaria en el firmamento, existe al margen de una constelación; de

¹¹ En “The Rawlsian way of doing history of political philosophy” Ciprian Nițu se queja de lo poco aprovechada que ha sido esta dimensión de la relación de Rawls con la tradición filosófica, expresada en su docencia, dado que, lastimosamente, se le ha dedicado poca atención al método seguido por Rawls en su enseñanza de los clásicos, si se le compara con la mayor atención que ha recibido el método seguido en la construcción de la “justicia como equidad”. Atendiendo a su docencia, Nițu identifica dos componentes metodológicos básicos: uno que llama “reflective-comparative approach” y otro que llama “contextual approach” (Nițu, 2013: 141). El primer componente toma su propia teoría como modo de aproximación a los clásicos. “Rawls prefers to explain an important work or theory in political philosophy by comparing it with its own theory of justice as fairness. Thus, a historically important philosophical work is illuminating not only for the period of time it was written and the political problems of this particular period, but also for contemporary philosophers who are interested in developing liberalism today” (Nițu, 2013: 142). El segundo componente estudia al clásico en términos contextuales: “to understand other thinkers’s ideas in relation to their own time and history [...] to identify correctly the problems they were facing and to understand how they viewed them” (Nițu, 2013: 144).

Thomas Pogge destaca la actividad docente de Rawls en estos términos: “Rawls invirtió mucho esfuerzo en sus cursos (normalmente tres por año, divididos durante los dos semestres), que siempre fueron muy concurridos y respetados. “Ofreció regularmente dos cursos históricos, aunque con lecturas algo variables, sobre Filosofía Moral (Butler, Hume, Kant, Sidgwick) y Filosofía Política y Social (Hobbes, Locke, Rousseau, Mill, Marx y algunas veces también A Theory of Justice). [...] Consistían en dos excelentes conferencias por semana (que con frecuencia Rawls resumía para los estudiantes en una sola hoja escrita a mano) más una sesión de discusión de una hora que dirigía Rawls mismo para los estudiantes de posgrado, y para los de pregrado la dirigía un estudiante avanzado de posgrado. Aún si la conferencia había sido dictada muchas veces con anterioridad, la preparaba para cada clase examinando de nuevo los textos primarios y familiarizándose con todas las fuentes secundarias nuevas e importantes. No resulta sorprendente, entonces, que muchos estudiantes de posgrado hayan asistido al mismo curso año tras año para profundizar sus conocimientos en la materia y para tomar parte en el desarrollo del pensamiento de Rawls” (Pogge, 2010: 37).

una no muy visible red de cooperación conformada por colegas no tan famosos, por maestros que fueron influyentes desde los primeros años de estudio, así la energía central la genere una inquietud y una disciplina propia del autor, que vuelve una y otra vez a sus problemas y a sus borradores, hasta llevarlos a decirle algo significativamente original a su presente; hasta configurar con ellos una obra que convoque intérpretes, críticos y nuevos planteamientos. En fin, todo eso que logró Rawls con su obra de 1971. En su caso, esa no tan visible red la constituyen aquellos académicos del mundo intelectual anglosajón que fue conociendo en las décadas de los cincuenta, sesenta y setenta, mientras iba construyendo su “justicia como equidad”.

Tampoco quedaría completa la revisión de la supuesta baja interconexión de Rawls con su entorno político, si no tomáramos en cuenta a la propia sociedad estadounidense, en general de espaldas a las teorías de sus filósofos, incluyendo a sus filósofos políticos, que a su vez no se han forjado frente a ella la visibilidad que, en cambio, sí tienen los filósofos europeos y que se puede constatar en los éxitos editoriales, en los medios de comunicación y en sus intervenciones en las discusiones políticas del momento. La filosofía estadounidense no es tan pública como la francesa o la alemana. No se difunde en entrevistas y libros que se comprenden con la velocidad con que, por ejemplo, se compraban en París las obras de Sartre o de Foucault. Esto explica por qué, ante un hecho como el derrubamiento de las torres del World Trade Center, no se haya dado, en suelo estadounidense, un intercambio filosófico tan públicamente atendido como el que tuvieron, en Europa, Derrida y Habermas.

Si queremos seguir insistiendo en el aparente divorcio del autor con la política real de su país, o la baja incidencia de su filosofía en la cosmovisión de la gente del común, tampoco podríamos ignorar otro factor determinante: no es fácil traducir una teoría tan rica y compleja como la de Rawls a consignas fácilmente divulgables (al modo, por ejemplo, de “el infierno son los otros” de Sartre, o “la unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces” de Habermas o “el perdón es de lo imperdonable” de Derrida).

Y tampoco podemos ignorar, como factor determinante, a la universidad estadounidense, cuyos profesores tienden a moverse solo a través de circuitos institucionalmente habilitados para la validación de los productos académicos. Sin ese contexto no puede explicarse la actitud “antiintelectual” que, en la época de mayor hegemonía de la filosofía analítica en las escuelas estadounidenses, caracterizó eso que no debería ser un filósofo: esa figura pública a la que le preguntan de todo y habla de todo. Sin esa actitud no se le hubiera negado por mucho tiempo la recepción

adecuada a buena parte de la filosofía francesa contemporánea. Impreciso sería identificar a Rawls como un seguidor de esa actitud. Como Richard Rorty, él también logra desprenderse de ciertos rasgos de esa hegemonía. Pero, a diferencia de Rorty, más allá de los clásicos europeos de los que se ocupó en su docencia, no lo vemos leyendo ni interactuando con filósofos contemporáneos del mundo académico francés o alemán.

Pero, aparte de lo que se acaba de decir, atendiendo un poco a la relación de Rawls con la vida política de su país y del mundo en la época en que vivió, hay que atender a otro frente si de verdad queremos comprender mejor ese pretendido divorcio entre su filosofía política y el mundo político real. Es el frente constituido por algunas decisiones metafilosóficas que Rawls fue tomando mientras escribía y reescribía su obra y que fueron definiendo lo que, según él, debería ser y hacer la filosofía política. Pasemos a ellas.

3. Las fronteras disciplinares, el “método de elusión” y la filosofía

Los cambios que fue introduciendo John Rawls en la justificación de su teoría a lo largo de la década de los ochenta, y que desembocaron en la publicación de *Liberalismo político*, sirvieron para despejar algunas inquietudes y para abrir otras. Una vez que quedó suficientemente claro que la “justicia como equidad” no era una teoría racionalista con pretensiones de alcance universal, algunas críticas de los comunitaristas perdieron pertinencia. Pero en tanto su filosofía se liberaba de la obligación de justificarse en términos de una teoría de la razón, de la historia o de la naturaleza humana, se hacía más dependiente de la interpretación de aquella cultura política a partir de la cual había sido construida y a la cual pretendía regresar proponiendo una salida normativa a sus dificultades. No bastaba con que Richard Rorty afirmara en 1990 que, con esas aclaraciones y esos cambios introducidos, Rawls había avanzado hacia una lectura más bien sociológica de la realidad.¹² Tampoco que en 1992 Mulhall y Swift

¹² “When reread in the light of such passages, *A theory of justice* no longer seems committed to a philosophical account of the human self, but only to a historical-sociological description of the way we life now” (Rorty, 1991: 185).

sostuvieran que ahora Rawls quedaba en pie como el verdadero contextualista.¹³ Pero lo sociológico y lo contextualista estaba, para muchos otros lectores, todavía muy lejos de ser características claras de esta filosofía.

Porque si tras la escritura de *Liberalismo político* lo que está es la ineludible realidad del “hecho del pluralismo”, de la cual Rawls dice no haber tenido hasta entonces plena conciencia, el lector tiene derecho a esperar una reconstrucción más detallada de ese hecho; una más próxima a las de los estudios propios de las ciencias sociales o de los llamados “estudios culturales” de la vida académica estadounidense; una capaz de mostrar cómo las minorías religiosas y culturales entran en choque con la cultura liberal y desestabilizan la vida política. ¿No resulta mejor documentado, en ese sentido, lo que nos ofrece Will Kymlicka en *Ciudadanía multicultural!*? Y si de todas formas la solución a los problemas presupone una cultura política común que, por débil que ahora resulte, hace de todas maneras posible el “consenso entrecruzado” y la apelación a la “razón pública” para tramitar los conflictos, ¿no resulta mejor estructurada, en términos de historia constitucional, la descripción de esa cultura que ofrece Michael Sandel en *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy* y que él llama “República procedimental”, entendiéndola como una cultura política altamente sintonizada con el “liberalismo deontológico” de Rawls?¹⁴

Ahora bien: no se trata de que el filósofo político haga investigación social empírica. Se trata de que se esfuerce al menos un poco por hacer más creíbles

13 “Si Rawls está en lo correcto en su análisis de nuestra cultura política contemporánea, entonces su liberalismo político puede ser tomado como más cierto con relación a nuestra comunidad que la visión de la política a la cual subscriben los comunitaristas” (Mulhall y Swift, 1992: 202, traducción libre).

14 La familiaridad con el liberalismo rawlsiano estaría por el lado de ciertas características de esa cultura que Sandel identifica en los siguientes términos: “La prioridad de los derechos individuales, el ideal de neutralidad (del Estado) y la concepción de personas que libremente escogen, seres desincorporados, tomados juntos, forman la filosofía pública de la república procedimental” (Sandel, 1996: 28). Y provee una visión histórica de cómo se ha llegado a esa cultura:

Durante el último medio siglo, la política de los Estados Unidos ha llegado a incorporar la versión del liberalismo que renuncia a toda ambición formativa e insiste en que el gobierno debería ser neutral entre las diferentes concepciones de vida buena que compiten entre ellas. En lugar de ligar la libertad al autogobierno a las virtudes que lo sostienen, la república procedimental está interesada en un marco de derechos, neutrales con respecto a los fines, dentro del cual los individuos pueden elegir y perseguir sus propios fines (Sandel, 1996: 322, traducción libre).

sus apelaciones a la realidad política y social dialogando un poco más con los productos de las ciencias sociales. Se podría mostrar, a modo de comparación, que filósofas son también Iris Marion Young, Judith Butler y Nancy Fraser y no se niegan a apelar a la teoría social, a la sociología o a los resultados de la investigación social empírica para dar cuenta de la injusticia o de la opresión. Tampoco se niegan Habermas y Honneth. Esta diferencia se puede explicar reconociendo que estos últimos son, además de filósofos, sociólogos e historiadores y que las primeras subscriben a la teoría crítica, como ellos, y tienen por ende una mayor interacción con la sociología y la historia.

Claro, se puede aducir, en defensa de Rawls, que su diálogo es más rico con la filosofía del derecho, como en un principio lo fue con la economía y sus modelos. Pero no por ello deja de ser problemático que, reconociendo el carácter destabilizante del “hecho del pluralismo” en las sociedades contemporáneas, Rawls no vaya más allá de unas cuantas pinceladas generales (casi todas referidas exclusivamente a Estados Unidos). Hasta cierto punto lo excusa la explicación que provee Juan Santos, en términos de las fronteras disciplinares, partiendo funciones entre la filosofía y las ciencias sociales.

A la filosofía política le corresponde el asunto de la deseabilidad de los órdenes sociales, a la ciencia política o a la práctica y el debate real (y al político astuto), le corresponde el asunto de la factibilidad. O para decirlo en el lenguaje que se ha venido usando, el punto es que a la filosofía política le corresponde la teoría ideal, mientras que la no ideal le corresponde a otro tipo de estudio, seguramente de corte empírico. La factibilidad de una teoría no es asunto del filósofo político. La utilidad de una concepción de la justicia se limita a que articule los valores de la tradición pública, independientemente de la cuestión de si hay algún modo de realizarlos (Santos, 2008: 258).

Lo problemático es que esa división exterior Santos la traslada al interior de la filosofía rawlsiana, donde establece una división del trabajo entre la teoría ideal, presentada en *Teoría de la justicia*, que se ocupa de la justicia distributiva para una “sociedad bien ordenada”, y la teoría no ideal, de la que se ocupa en *Liberalismo político*, que se encarga de la justicia política. Es de esperarse que esa teoría no ideal sirva de puente entre la ideal y las ciencias sociales, que asegure que “las relaciones con la teoría no ideal sean coherentes y más fáciles de establecer” (Santos, 2008: 264). Ese puente, sin embargo, debería ser un poco

más fuerte; no dejar tan expuesto al autor a la acusación, tan corriente en el seno de la teoría crítica (a la cual él no pertenece), de tener un “déficit sociológico”.

Esto que se acaba de decir de la relación de Rawls con las ciencias sociales, se puede decir también de su relación con las otras filosofías, aunque aquí la explicación viene de adentro de las posturas metafísicas que Rawls fue profundizando en el proceso que llevó de *Teoría de la justicia* a *Liberalismo político*. Y para entenderla conviene prestar atención al “método de elusión” (*method of avoidance*).

Recuérdese que en *Liberalismo político* Rawls eleva a cuestión central el asunto de ganar para su teoría el apoyo de las diferentes doctrinas comprensivas de lo bueno y que entre ellas incluye, al lado de las culturas, las cosmovisiones y las religiones, a las doctrinas filosóficas. Separando radicalmente lo político de lo doctrinario, incluso de lo filosóficamente doctrinario, intenta presentar su teoría como digna de ser apoyada por gente que observa diferentes doctrinas. Para ello se requiere caminar por los bordes, evitar las grandes discusiones filosóficas, incluso las discusiones filosófico-políticas; todo para dejar en claro que la suya es “una concepción política de la justicia que, esperamos pueda ganarse el apoyo de un consenso traslapado de las doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales” (Rawls, 1996: 35).

Habiendo dado el paso de separar la filosofía política de la filosofía moral (o de proponer que se separen), Rawls da otro paso que lo aleja de la filosofía en general. Dice que hay que “dejar a la filosofía como ella es”. Su “método de elusión” opera entonces como una barrera frente a las disputas filosóficas.¹⁵ En términos de filosofía política, esto consistía en “aplicar la tolerancia a la filosofía misma” (Rawls, 1996: 32). En “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” afirmó que un acuerdo público en asuntos filosóficos solo podría alcanzarse infringiendo las libertades básicas, por lo que es necesario, en este tipo de filosofía política,

¹⁵ De eludir discusiones con doctrinas comprensivas, se pasa a eludirlas con las filosóficas. Y tal es el cuidado puesto por Rawls en este proceso de evitación, que ni siquiera dice que su teoría es independiente de esas doctrinas, sino que “es tomada como independiente”, porque el solo hecho de negar cualquier dependencia sería ya un esfuerzo racional que implicaría comprometerse con afirmaciones acerca de la verdad de las doctrinas. En otras palabras, tratar de rechazar ciertos valores de una manera filosófica implicaría ya una filosofía moral que diera cuenta de la veracidad de los juicios morales. Al contrario, desde el ángulo de la filosofía política rawlsiana no es ni posible ni pertinente saber cuáles juicios morales son verdaderos, ya que no criticar las posiciones morales es una consecuencia de separar la filosofía moral de la filosofía política, proyecto justificado por Rawls en un texto de 1975 (“The Independence of Moral Theory”) y conservado en *Political Liberalism*.

evitar las controversias filosóficas acerca de la verdad.¹⁶ Un ejemplo de la puesta en práctica de este método fue, de nuevo, el (más bien fallido) debate con Habermas. Bajo el pretexto de que éste era un metafísico más, alguien intentando una teoría exhaustiva de la razón, Rawls evitó ocuparse de discrepancias sustantivas entre ambas teorías cuyo tratamiento pudo haber resultado en una gran contribución filosófica.¹⁷

Ahora bien: la cuestión de qué tan válidas son estas elusiones en el proceso de apuntalar una filosofía política, bien en relación con una interpretación más rigurosa del contexto, bien con una más clara justificación frente a otras filosofías políticas, pasa a un segundo plano si lo que nos interesa es el compromiso político de la filosofía rawlsiana, suponiendo que él exista. Y sí es posible mostrar ese compromiso.

4. El compromiso de la filosofía política con el aseguramiento democrático de las libertades ciudadanas

Para tratar de mostrar el compromiso de la filosofía política de Rawls con las necesidades políticas de su contexto, se puede apelar a *Liberalismo político*, al texto previo “The Domain of the Political and the Overlapping Consensus”, a *La justicia como equidad. Una reformulación* y a *Lectures on the History of Political Philosophy*. Lo que se puede extraer de esos textos, para nuestro propósito, puede ser mejor entendido retomando una crítica de Habermas a la filosofía política rawlsiana, expresada en el ya mencionado debate de 1995, y una caracterización que Richard Rorty hace del nuevo Rawls.

La crítica de Habermas que aquí nos interesa va en la dirección opuesta a la de aquellos que lo acusan de refugiarse en la reflexión moral, desentendiéndose del estado de cosas en lo político. Habermas invierte el asunto: lo critica por debilitar

¹⁶ Textualmente: “Philosophy as the search for truth about an independent metaphysical and moral political order cannot, I believe, provide a workable and shared basis for a political conception of justice in a democratic society (...) We try, then, to leave aside philosophical controversies whenever possible, and look for ways to avoid philosophy’s longstanding problems” (Rawls, 1985: 395).

¹⁷ “La doctrina de Habermas es, creo, una doctrina lógica en el amplio sentido hegeliano: un análisis filosófico de los presupuestos del discurso racional (de la razón teórica y de la razón práctica) que incluye en su seno según se afirma todos los temas sustanciales de las doctrinas religiosas y metafísicas. Su lógica es metafísica en el sentido de que da cuenta de todo lo que hay” (Rawls, 1998: 81-82).

la instancia moral y limitarse a legitimar el orden político ya existente de tal forma que la teoría termina siendo un “mero cercioramiento hermenéutico de una tradición contingente”; en otras palabras, que reduce el fundamento moral de cualquier nuevo arreglo político a lo que es una noción de la política imbricada ya en las instituciones liberales (*cf.* Habermas, 1998: 56-58). La caracterización de Rorty está ya en el título de su artículo de 1990: “The Priority of Democracy to Philosophy”.

Lo que aproxima a Habermas y Rorty es que ambos ven a Rawls poniendo su filosofía al servicio del orden político ya establecido; algo que el propio Rawls terminó reconociendo.¹⁸ Dándole prioridad a la democracia, la filosofía política queda en una función subsidiaria. Su tarea intelectual es buscar soluciones políticas cuando la política misma ha quedado encerrada en un callejón sin salida. Allí es cuando ella entra en juego poniéndose al servicio de la reconciliación.¹⁹ Lo hace en un doble movimiento: por una parte elevándose con

¹⁸ En su “Introduction to the Paperback Edition” (1995) de *Liberalismo político*, Rawls mismo nos ha hablado de “la prioridad interna de la democracia sobre la tendencia a presentar las conclusiones filosóficas como basadas en razones últimas” (Rawls, 1995: xxx).

¹⁹ En las primeras páginas de *La justicia como equidad. Una reformulación*, Rawls habla del rol reconciliador de la filosofía política, junto a otros tres.

El *rol práctico* hace que la filosofía política se concentre en los conflictos profundos tratando de hallar una base de acuerdo moral o filosófico. Si tal base no puede ser encontrada, se debe reducir el papel que juega la divergencia de opiniones filosóficas y morales de tal forma que la cooperación social entre los ciudadanos pueda aún ser posible. Este rol se lo imponen a la filosofía los profundos conflictos políticos y la necesidad de resolver el problema del orden.

El *rol de orientación* hace que la filosofía política incida en cómo piensan las personas de sus instituciones políticas y sociales como un todo, como algo diferente a sí mismas, a sus familias o asociaciones. Se trata de una necesidad en una sociedad civilizada: que sus miembros se sientan parte de un orden político y, por ende, con un estatus político. La filosofía política, como un ejercicio de razón, especifica los principios para identificar fines racionales y razonables de diferentes clases y mostrar cómo esos fines pueden ser coherentemente organizados dentro de una concepción bien articulada de sociedad justa y razonable.

El *rol de reconciliación* hace que la filosofía política trate de calmar nuestra frustración y rabia contra nuestra sociedad y su historia, mostrándonos el modo en que sus instituciones, cuando se entienden desde un punto de vista filosófico, son racionales y fueron desarrolladas de un modo racional para atender cada presente.

El *rol de transformación* (que corresponde a lo que propone Rawls, aunque él no le haya dado este nombre) hace que la filosofía política sea “realísticamente utópica”, es decir, que pruebe los límites de la transformación política realmente alcanzable. Se trata en este caso de investigar las posibilidades de mejorar las cosas a partir de las condiciones históricas posibles permitidas por las leyes y tendencias del mundo social. La idea es clara: “los límites de lo posible no están dados por lo presente, pues podemos cambiar nuestras instituciones” (Rawls, 2001: 1-5).

respecto a las discusiones políticas que están teniendo lugar en la esfera pública de esa sociedad; por otra parte yendo al fondo de la cultura política compartida, tratando de hallar esos “mínimos compartidos” con los cuales se puede recomponer, como quien pega las astillas de un espejo roto, la única posibilidad que la sociedad tendrá de reconciliarse consigo misma. Margaret Meek liga esa reconciliación al “equilibrio reflexivo”, esa actitud ideal tras la “posición original” en la teoría pura y tras el “equilibrio reflexivo” en la justicia política, que en ambos casos sirve para mitigar el estado de perdido en que pueden llegar a estar los miembros de una sociedad con respecto a sus instituciones, que son a menudo cognitivamente confusas para sus miembros.²⁰

Hay un nexo entre el equilibrio reflexivo y la abstracción en relación con buena parte de la realidad política. En *Liberalismo político* Rawls dice que, en la filosofía política, el trabajo de la abstracción se pone en movimiento por la existencia de profundos conflictos políticos; que acudimos a ella cuando sentimos que nuestras concepciones políticas compartidas se derrumban y la sociedad entra en conflicto consigo misma. Esa abstracción es en buena parte una forma de inserción de la filosofía política en la discusión pública, cuando los acuerdos que se compartían sobre niveles menores de generalidad se han derrumbado. El nivel de abstracción que ella alcance depende, paradójicamente, de la profundidad del conflicto que se está tratando de resolver²¹ (Rawls, 1996: 64-65). Pero se trata, en todo caso, de una empresa intelectual que toma su razón de ser de los conflictos sociales y que quiere regresar a la vida política ofreciendo soluciones.

²⁰ Esto se cumple, en buena parte, a través del equilibrio reflexivo. Dice Margaret Meek: “In *A Theory of Justice*, Rawls shows that the autonomous citizen of a just society is likely to enter a state of reflective disequilibrium. The right and the good are congruent if and only if ‘the members of a well-ordered [just] society’, when they appraise their plan of life by the principles of rational choice, will decide to maintain their sense of justice as regulative of their conduct toward one another” (Meek, 2014: 311).

²¹ Lo dejó muy claro en *Liberalismo político*: “La filosofía política no se aparta, como algunos han pensado, de la sociedad y del mundo. Tampoco pretende descubrir la verdad por sus propios y distintivos métodos de razonamiento, aparte de cualquier otra tradición de pensamiento y práctica políticos [...] La filosofía política no puede ejercer coerción sobre nuestras convicciones más de lo que pueden ejercerla los principios de la lógica [...] Es un error pensar en las concepciones abstractas y en los principios generales como los que siempre pasan por encima, atropellando nuestros juicios más particulares [...] el trabajo de abstracción no es gratuito; no se hace abstracción por la abstracción misma” (Rawls, 1996: 65).

A modo de conclusión: lo no platónico

Ya en el texto emergió la cuestión del carácter platónico de la filosofía rawlsiana, lanzando una sombra no solo sobre el filósofo que así es calificado, sino sobre Platón mismo. Se podría cerrar el capítulo volviendo a este tópico en aras de reforzar la idea de que la filosofía rawlsiana tiene un compromiso con la vida política de las democracias modernas resaltando –y que ese compromiso lo define, en gran parte– su carácter no platónico.

Pero antes de proceder con esto, ¿qué tiene de malo ser platónico? En primer lugar, si lo platónico consiste en alejarse en la política para refugiarse en la filosofía, entendida estrechamente como una idealización moral de la vida política, eso no le hace justicia a Platón, cuya filosofía tiene una connotación dramáticamente política. Para diluir la imagen de ese idealista que no entiende las dificultades de la política real, bastaría con echar una rápida mirada a la *Carta VII* y a las agudas observaciones sobre la vida política que aparecen en *La república* y *Las leyes*.

Con todo, el apelativo “platónico” como un descalificativo existe y se usa en, al menos, tres formas. Una que insinúa cierta ingenuidad del filósofo, al tratar de construir un mundo político ideal al margen de la política real. Una segunda alude al filósofo que, conociendo la realidad de la política, intenta domesticarla desde la verdad filosófica. Y una tercera que, consciente de la imperfección de la política y de la impotencia de la filosofía frente a ella, se queda en la pura defensa de la idealidad como una actitud resentida hacia la política.

La primera forma está tal vez ejemplificada en la frase de Maquiavelo que ya se trajo a colación. Aunque el pensador florentino, más familiarizado con los historiadores latinos que con los filósofos griegos, no haya mencionado específicamente al ateniense, su frase suele leerse como dirigida a descalificar la construcción del régimen político perfecto que se hace en *La república*. La segunda forma se la debemos a Hannah Arendt, para quien Platón, con su ideal del filósofo-rey, expresa el deseo filosófico de someter la política a la verdad de los filósofos; un proyecto que entrega a la filosofía la tarea de sustituir la política; de hacer que aquella nos salve de los males de ésta, totalmente degradada a los ojos del filósofo.²² Ese proyecto nunca

²² “Esta degradación de la política a partir de la filosofía, tal como la vemos desde Platón y Aristóteles [...] ha tenido un efecto extraordinario, duradero hasta nuestros días, sobre todas las respuestas teóricas a la pregunta por el sentido de la política” (Arendt, 1997: 84).

se cumplió, pero dejó a los filósofos vacunados contra la tentación de la política.²³ La tercera forma es la que ya recogimos bajo el término “síndrome de Platón”, en el sentido usado por Luis Salazar Carrión: el de un resentimiento filosófico contra la realidad política,²⁴ que se proyecta en la lectura que Schettino y Rodríguez hacen de Rawls.

Pero hay todavía una cuarta forma de entender una filosofía como platónica y la usa Rawls. Se trata de esa que quiere proveernos verdades y principios generales para ordenar la vida política. En la “Introducción” a sus *Lectures on the History of Political Philosophy* lo explica de este modo:

Para la perspectiva platónica, por ejemplo, la filosofía política determina la verdad sobre la justicia y el bien común. A partir de ahí, busca un agente político que haga realidad esa verdad en las instituciones, con independencia de si esa verdad ha sido libremente aceptada o, siquiera, entendida. [...] Fijémonos, si no, en el rey filósofo de Platón o en la vanguardia revolucionaria de Lenin. Según esta percepción, se entiende que la pretensión de verdad no acarrea solamente el derecho a conocer, sino a controlar y a actuar políticamente (Rawls, 2009: 30).

Lo que él llama “filosofía política liberal”, no tiene esa relación con la verdad sino con la democracia. Su relación se da a través de la discusión sobre la constitucionalidad de las leyes y a través de la educación. En primer lugar, en un régimen de control judicial de constitucionalidad de las leyes, la filosofía puede desempeñar un papel público más amplio, ocupándose de cuestiones constitucionales acerca de las libertades básicas de la ciudadanía democrática. En segundo lugar, a través de la forma como la filosofía política se integra, a través de la educación, en los ciudadanos, que adquieren esas concepciones e ideales estudiando obras y artículos de la filosofía política, contribuyendo así a la creación de la cultura de fondo de la

²³ Dice Arendt: “Lo que se impuso y ha determinado hasta hoy nuestra idea de la libertad académica no fue la esperanza de Platón de decidir sobre la polis y la política dese la academia y la filosofía, sino el alejamiento de la polis, la *apolitia*, la indiferencia respecto de la política” (Arendt, 1997: 82).

²⁴ Dice Salazar: “Es difícil negar que el dispositivo teórico construido por el gran iniciador de la tradición filosófica occidental lleva claramente la marca de un profundo resentimiento contra la realidad política, cultural y social que le tocó vivir. Resentimiento creador que no pocas veces parece convertirse en odio radical contra lo existente, reducido a empiria, a contingencia, a apariencia y, en fin de cuentas, a copia y sombra de la realidad verdadera, eterna y necesaria” (Salazar, 1997: 12).

sociedad. Rawls cree que algunas obras filosóficas perduran en el tiempo y terminan formando parte de la cultura política. De esa forma, la filosofía política se constituye en una fuente de principios e ideales políticos esenciales, fortaleciendo así las raíces de las actitudes y del pensamiento democráticos (cfr: Rawls, 2009: 32-34).

Vista de ese modo, la filosofía política rawlsiana resulta menos filosófica (si se puede decir así) y más política. Se corresponde, además, con una tradición muy estadounidense que supone una íntima relación entre instituciones públicas e intereses públicos; una conexión que, como dice Sheldon Wolin, ha estado siempre “incorporada a la práctica de los filósofos”; una reflexión filosófica sobre “cuestiones que preocupan a la comunidad en su conjunto” (Wolin, 1974: 12).

En tanto que democrática y liberal (pero no liberal-comprehensiva, según la distinción rawlsiana), la filosofía política de Rawls se distancia del modo “platónico” de hacer filosofía política. Y, aún más, a otro nivel, se separa también de Platón que queda, junto a Aristóteles, como ejemplo de un humanismo cívico, en tanto que la rawlsiana es una perspectiva política más republicana, en el sentido, justamente, del republicanismo que postula Maquiavelo en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (cfr: Rawls, 1988: 468-469). Pero esto ya es un aspecto que no hace referencia a la relación de la empresa filosófica con la vida política, sino a un aspecto sustantivo de otro orden.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós/ICE Universidad Autónoma de Barcelona.
- Audard, Catherine (2005). Rawls en Europa. *Praxis Filosófica*, Nueva serie, (21).
- Berlin, Isaiah (1983). ¿Existe aún la teoría política? *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Blattberg, Charles (2019). Taking Politics Seriously. *Philosophy*, 94 (2), 271-294.
- Bobbio, Norberto (2009). *Teoría general de la política*. Madrid: Editorial Trotta.
- Brown, Alan (1990). *Modern Political Philosophy. Theories of the just society*. Londres: Penguin Books.
- Collins, Randall (1998). *The Sociology of Philosophies. A global Theory of intellectual change*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

- Daniels, Norman (1976). *Reading Rawls*. New York: Basic Books.
- Evans, Fred (2021). Democracy's "empty place": Rawls's Political Liberalism and Derrida's Democracy to come. *Public Art and the Fragility of Democracy. An Essay in Political Aesthetics*. New York: Columbia University Press.
- Grueso, Delfin Ignacio (2003). La metafísica rawlsiana. *Phrónesis*, (10).
- (2008). *La filosofía y la política en el pluralismo*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Habermas, Jürgen (1998). Reconciliación mediante el uso público de la razón. En: *Jürgen Habermas/John Rawls. Debate sobre el liberalismo político*, 56-67. Barcelona: Paidós.
- (1998b). *Between Facts and Norms*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Harman, Gilbert (2003). Three trends in moral and political philosophy. *Journal of Value Inquiry*, 37(3), 415-425.
- Meek Lange, Margaret (2014). Reconciliation Arguments in John Rawls's Political Philosophy. *Critical Horizons*, 15(3), 306-324.
- Mouffe, Chantal (1990). Rawls: Political Philosophy Without Politics. En: D. Rasmussen (ed.). *Universalism vs. Communitarianism*, 231-232. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Mulhall, Stephen y Swift, Adam (1992). *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell.
- Nițu, Ciprian G. (2013). The Rawlsian Way of Doing History of Political Philosophy. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 71(4), 141-147.
- Nozick, Robert (1988). *Anarquía, Estado y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Petruciani, Stephano (2008). *Modelos de filosofía política*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Pogge, Thomas (2010). John Rawls: una biografía. *Revista Coherencia*, 7(12), 13-42.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. [Citado de: (1999), *John Rawls. Collected Papers*. Samuel Freeman (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.]
- (1988). The Priority of Right and Ideas of the Good. [Citado de: (1999), *John Rawls. Collected Papers*. Samuel Freeman (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.]

- (1995). *Political Liberalism* [Paperback]. New York: Columbia University Press. [Aquí se cita la versión castellana: (1996). *Liberalismo político*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.]
- (1998). Réplica a Habermas. *Jürgen Habermas/John Rawls. Debate sobre el liberalismo político*, 81-82. Barcelona: Paidós.
- (1999). Kantian Constructivism..., 1980. [Citado de: (1999), *John Rawls. Collected Papers*. Samuel Freeman (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.]
- (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Barbara Herman (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2001). *Justice as Fairness. A restatement*. Erin Kelly (ed.). Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University.
- (2007). *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press. [Se cita en castellano: (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.]
- Rodríguez Zepeda, Jesús (1999). La debilidad política del liberalismo de John Rawls. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (14).
- Rorty Richard (1991). The priority of democracy to philosophy. *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Rubio Carracedo, José (1990). *Paradigmas de la política: Del estado justo al estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*. Barcelona: Anthropos.
- Salazar Carrión, Luis (1997). *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?* México: Amalgama Arte Editorial/UAM-Azcapotzalco.
- Sandel, Michael (1996). *Democracy's Discontent*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University.
- Santos Castro, Juan Samuel (2008). La relación entre la teoría ideal de Rawls y la filosofía política. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, (9), 240-270.
- Schettino, Humberto (1999). Rawls y la política. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (14), 94-106.
- Smith, Steven B. (2017). *Why Political Philosophy?* *Political Philosophy*. Connecticut: Yale University Press.
- Strauss, Leo (1988). *What is Political Philosophy? And other studies*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wolin, Sheldon S. (1974). *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

¿Separados pero iguales? John Rawls y la cuestión de la discapacidad intelectual¹

Mario Alfredo Hernández Sánchez

Universidad Autónoma de Tlaxcala/ Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco
marioalfredo.hernandez.s@uatx.mx

Ninguno de estos problemas es meramente académico. Las doctrinas del contrato social tienen una influencia amplia y profunda en nuestra vida política. La imagen que tenemos de quiénes somos y por qué vivimos juntos configura nuestras ideas sobre los principios políticos que deberíamos elegir y las personas que deberían participar en su elección. La idea corriente de que algunos ciudadanos “pagan su parte” y otros no, de que algunos ciudadanos son unos parásitos y otros son “normalmente productivos”, traducen al nivel de la imaginación popular la idea de que la sociedad es un mecanismo de cooperación orientado al beneficio mutuo.

Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*

Introducción

El propósito de este texto es revisar, a propósito de los 50 años de *Teoría de la justicia*, la relación entre la primera virtud de las instituciones sociales y

¹ Agradezco los comentarios de Moisés Vaca, Gustavo Leyva, Daniel Loewe e Imer Flores a una primera versión de este texto. La centralidad de Rawls en mi trabajo está en deuda permanente con las enseñanzas de Jesús Rodríguez Zepeda.

las personas con discapacidad intelectual. Ésta se define por una variedad de manifestaciones que incluyen al síndrome de Down, algunas expresiones del espectro autista y neurodiversidades de distintas intensidades que dificultan las funciones cognitivas relacionadas con la comprensión, el aprendizaje, el lenguaje y la movilidad, y que impactan las conductas adaptativas, el autocuidado, las relaciones sociales y la vida independiente.² La principal dificultad para esta tarea es doblemente estructural en la filosofía política moderna: por una parte, porque la construcción de la categoría de *persona* la ha identificado con la posesión de ciertas características de racionalidad y autonomía que señalan un umbral por debajo del cual se encontrarían quienes dependen del apoyo y cuidado de otras personas; y, por otra parte, porque el modelo contractualista establece a la habilidad para expresar la propia voluntad, la reciprocidad en la cesión de libertades y la cooperación como premisas para la participación en los acuerdos políticos (Lessnoff, 1986: 151-157). En este sentido, preguntar por el vínculo entre justicia y discapacidad en la obra de Rawls, a la vez, continuación y resignificación de esta tradición, no debería resultar excéntrico. Esto por dos razones. Primero, porque él se refiere a la discapacidad intelectual para señalar que aquellas personas que no poseen las capacidades cognitivas usuales, y que por ello demandan más recursos que el promedio, quedarían excluidas del contrato social aunque luego fueran representadas por otras en las sucesivas etapas del orden institucional. Segundo, porque la obra de Rawls explícitamente busca dar prioridad a la justicia sobre la eficiencia o la productividad de las instituciones, a contracorriente del intuicionismo y el utilitarismo que naturalizan las desigualdades desde la tradición y que justifican la exclusión por causa del bienestar generalizado. Estas son precisamente dos de las fuentes de discriminación que más afectan a las personas con discapacidad. Mi intuición es que la obra de Rawls, incluso si en principio parece poco propicia para enraizar la pregunta por la justicia y las personas con discapacidad, implica una poderosa mirada contrafáctica de la que puede nutrirse nuestra reflexión sobre la discriminación y otras cuestiones que el día de hoy configuran –junto a los elementos de la teoría ideal de la justicia– nuestras agenda filosófico-política.

² Esta definición la hemos construido María Teresa Fernández Vázquez y yo a través de un diálogo permanente que me ha dado aprendizajes invaluable sobre la relación entre discapacidad y justicia.

Mi argumento se desplegará en cuatro momentos. Primero recuperaré las referencias a la discapacidad intelectual en la obra de Rawls para plantear el sentido de la pregunta por su relación con la justicia. Aquí mi intención no solo es aplicar un marco normativo consolidado a una cuestión particular, sino encontrar la manera adecuada de plantear dicha cuestión en el contexto de las circunstancias de la justicia que se asocian con la discapacidad. Segundo, a partir de Stacey Simplican, esquematizaré la manera en que el así llamado *contrato capacitista* que recorre la filosofía política moderna se materializa en Rawls, no solo a través de la expulsión de las personas con discapacidad intelectual de los acuerdos políticos fundacionales, sino sobre todo en su caracterización como contraejemplo de los requisitos de racionalidad y autonomía que serían propios de los ciudadanos. Tercero, siguiendo a Jeremy Waldron y en un sentido incluyente de la discapacidad, abordaré cómo es posible ampliar el umbral de la personalidad moral planteado por Rawls como el horizonte en que cobran sentido un proyecto de vida buena y el compromiso con una idea de justicia generalizada. Esto involucra un cambio de perspectiva para observar dichas capacidades no de manera estática sino, más bien, como atributos de la persona que varían en el tiempo y en función del apoyo y cuidado que se pueden requerir en distintos momentos de la vida. Finalmente, reformularé el sentido de la pregunta por la justicia y la discapacidad intelectual, desde Rawls y contra Rawls.

1. La discapacidad intelectual y la pregunta por la justicia

Durante la década de los setenta del siglo pasado, al tiempo que *Teoría de la justicia* revitalizaba la discusión en filosofía política desde el circuito anglosajón, se gestaba el modelo social de la discapacidad a partir de los distintos movimientos a favor de la vida independiente de esta población. Dicho modelo se expresó en manifiestos políticos, espacios académicos, legislaciones nacionales y, de manera paradigmática, en la Convención de Naciones Unidas en la materia aprobada en 2006 (Shakespeare, 2018: 11-19). A diferencia del modelo de prescindencia —que no considera injusta la localización de las personas con esta característica fuera de la sociedad— y del modelo médico —que condiciona

su inclusión a la remoción de la discapacidad por medio de la rehabilitación—, el modelo social define a la discapacidad como resultado de la interacción entre, por un lado, las personas con deficiencias relacionadas con la movilidad, la visión, la audición, la comprensión y la interacción social y, por el otro, las barreras de trato y el entorno que evitan su participación plena en la sociedad y en igualdad de condiciones que el resto de la población (Palacios, 2008: 103-108). Así, la discapacidad se volvería políticamente relevante solo cuando no existen las condiciones sociales para la consideración igualitaria de las personas con esta característica, y no por causa de la deficiencia misma. Como ha señalado Tom Shakespeare, aunque este modelo ha sido exitoso como bandera política, es inconsistente desde el punto de vista epistemológico por dos razones. Primero, porque hace desaparecer las diferencias entre los distintos tipos de discapacidad al promover una acción política unificada. La consecuencia sería la identificación de la accesibilidad con la construcción de rampas y otros dispositivos para la movilidad, pero también minimizar el reto mayor que representan las discapacidades intelectuales y psicosociales que son de naturaleza totalmente distinta y, en muchas ocasiones, invisibles. Segundo, porque el modelo social acabaría relativizando la experiencia de la discapacidad y las modalidades particulares de discriminación que genera. Shakespeare señala que, por ejemplo, si se lograra erradicar la homofobia, las orientaciones sexuales no serían más que un rasgo de la diversidad, lo que no ocurriría en el caso de las discapacidades intelectuales que, independientemente de los prejuicios y falta de accesibilidad, requieren mecanismos de expresión de la voluntad que todavía son de acceso restringido (Shakespeare, 2014: 17-19). En este sentido, las discapacidades intelectuales representan desafíos superlativos para cualquier teoría de la justicia.

En principio, hay que señalar que Rawls no considera de manera explícita las demandas de inclusión y reconocimiento de los grupos históricamente discriminados como elemento de una teoría ideal de la justicia. Ésta se ocuparía de establecer las bases para la selección de los principios adecuados para estructurar la sociedad como un esquema justo de cooperación y, por tanto, plantea en términos generales cuestiones como las circunstancias de la justicia, la caracterización de la personalidad moral y la racionalidad de las partes y las elecciones que realizan en la posición original. Así, tanto en *Teoría de la justicia* (Rawls, 2001: 231-232) como en *Liberalismo político* (Rawls, 1996: 263-266), Rawls señala que es una *teoría no ideal de la justicia*, como subsidiaria de la

teoría ideal, la que debería ocuparse de cuestiones relacionadas con la justicia compensatoria y, en consecuencia, de aquellas posiciones de desventaja social que son distintas a las del obrero con bajas cualificaciones laborales. Este individuo ejemplifica, para Rawls, la merma en el ejercicio de libertades que es consecuencia del azar en la distribución de talentos y capacidades, del acceso precario a bienes primarios y la desigual distribución de ingresos (Rawls, 2001: 82-85). No obstante, como ha señalado Thomas Pogge, hay que señalar que “la concepción de Rawls es [...] menos ambiciosa de lo que su nombre podría sugerir: no abarca el conjunto de la justicia social sino solo la valoración moral de las instituciones sociales” (Pogge, 2007: 39).³ Así, él no aspira a que su idea de la justicia como equidad oriente todas las normas y prácticas de una sociedad autorregulada sino solo su estructura básica, lo cual erradica discusiones sobre la pobreza, la discriminación o, para el caso que me ocupa, la situación de las personas con discapacidad. Pogge afirma también que, de manera implícita, al adoptar una mirada contrafáctica a propósito de esta estructura básica, Rawls pondera el logro de la estabilidad sobre los conflictos que podrían surgir al posicionarse críticamente la justicia frente a las dinámicas de integración y poderes fácticos que contribuyen a la institucionalización de la discriminación. Entonces sería dudoso que “una teoría de la justicia social pudiera desarrollarse para cubrir todos estos casos” (Pogge, 2007: 39).

En la obra de Rawls no hay muchas referencias a la discapacidad y casi todas se refieren a la de tipo intelectual. Mi impresión es que esto no es un problema de invisibilidad como de suspensión de cualquier discusión política sobre ella. En *Teoría de la justicia*, al identificar las posiciones sociales pertinentes para la elección de los principios que estructurarán la sociedad, Rawls señala que cada persona tiene una doble condición, a saber, “la de igual ciudadanía y la definida por el lugar que ocupa en la distribución de ingresos y riqueza” (Rawls, 2001: 99); además, que debe tener prioridad la primera sobre la segunda. Por ello se puede aceptar que “todos tienen necesidades físicas y capacidades psíquicas dentro del ámbito normal, de modo que no se plantean los problemas del cuidado especial de la salud y de cómo tratar a las deficiencias mentales” (Rawls, 2001: 100). En *Liberalismo político* se consolida esta posición al aceptar Rawls que, aunque la concepción de persona a lo largo de su obra

³ La traducción de éste y otros fragmentos de obras en inglés, es mía.

es idealizada y simplificada, también es la idea que prevalece en la cultura política compartida y, por tanto, la que puede afianzar una concepción política y no metafísica de la justicia. Por eso es que “no deberíamos esperar que la justicia como imparcialidad, o cualquier clase de justicia, cubra todos los casos de lo correcto y lo erróneo. La justicia política debe complementarse siempre con otras virtudes” (Rawls, 1996: 45). Finalmente, en *La justicia como equidad. Una reformulación*, se considera que, de algún modo, los intereses de las personas con discapacidad podrían incorporarse, no a la estructura básica de la sociedad, sino al funcionamiento de instituciones específicas como las de salud o asistenciales. Así, en principio, se deben poner “de lado los casos más extremos de personas con discapacidades tan graves que jamás podrán ser miembros que contribuyan normalmente en la cooperación social” (Rawls, 2002: 226). Para Rawls, resulta imposible considerarlas como participantes en la posición original porque sus necesidades de apoyo y cuidado las distinguen radicalmente del resto de la sociedad. Por ello, desde su posición, es imposible realizar las comparaciones interpersonales en el acceso a bienes primarios que apoyan la elección de ciertos principios de la justicia sobre otros. Luego Rawls parece alinearse con el modelo médico de la discapacidad al apuntar que hay casos que se pueden hacer presentes en las etapas legislativas subsecuentes, a través de representantes que exigen al Estado lo que imaginan que ellos mismos requerirían en términos de apoyos y cuidados si adquirieran la discapacidad por accidente, enfermedad o envejecimiento. Así, la idea es que “las exigencias de los [individuos] de cada fase derivan del modo en que equilibramos razonablemente dichas exigencias toda vez que nos vemos a nosotros mismos viviendo en todas esas fases de la vida” (Rawls, 2002: 174).

Como puede apreciarse, la posición de Rawls no varió en el tiempo. Entonces es posible realizar algunas consideraciones sobre sus implicaciones para la pregunta más amplia por la relación entre justicia y discapacidad intelectual. En primer lugar, la abstracción de las desigualdades que son resultado, no del azar sino de la institucionalización de la discriminación, se hace sobre el trasfondo de una exclusión implícita de las personas con esta condición. Esto es así porque, según Rawls, si se toma como guía para la elección de los principios de la justicia la idea de que se deberá vivir bajo la estructura que estos generan durante todo el curso de la vida y bajo las posibles variaciones relacionadas con la escasez, la modificación de los planes de vida o la mala fortuna, entonces, la

materialización general de la justicia se habrá resuelto. Después, las posibles desarmonías entre la estructura básica de la sociedad y la situación de los grupos históricamente discriminados serán fácilmente corregibles con el tiempo y bajo el predominio de un *ethos* igualitario. De hecho, una parte importante de la psicología moral rawlsiana consiste en suponer que las instituciones justas van moldeando los hábitos y la disposición de las personas a corregir inequidades que no pudo resolver la elección original de principios de justicia o que no aparecían como socialmente relevantes tras el velo de la ignorancia (Rawls, 2001: 443-448). En segundo lugar, Rawls afirma que, junto a la disposición a suscribir acuerdos que resulten mutuamente benéficos y orientados hacia la maximización de las libertades, la racionalidad de las partes en la posición original también implica excluir la elección de principios que promuevan o que dejen intocados los tratamientos discriminatorios con fines excluyentes. Como ejemplo, Rawls enuncia la discriminación racial y de género, pero no dice nada acerca del capacitismo como paradigma que reduce el valor de una persona a la posesión de funcionalidades que corresponden a la mayoría de la población (Hall, 2019). En consecuencia, el rechazo de la discriminación, incluso sin conocer las partes contratantes sus manifestaciones específicas, quedaría incorporado en la estructura básica de la sociedad como resultado

[...] de las condiciones que caracterizan la posición original, especialmente las condiciones de racionalidad de las partes y del velo de la ignorancia. Por tanto, el que las concepciones de lo justo tengan un cierto contenido y excluyan principios arbitrarios y absurdos es una inferencia de la teoría (Rawls, 2001: 147).

En tercer lugar, Rawls expresa una idea muy extendida a propósito de la situación de excepcionalidad de la discapacidad: que ésta requiere una modalidad de *justicia anormal*. Pero no en el sentido que Nancy Fraser la ha planteado como un medio para cuestionar el sentido de la acción organizada, su concepción de la justicia, así como para proponer aquellos medios excepcionales que, dentro del marco legal, permitan avanzar un trato igualitario más allá del orden liberal como el que Rawls expresa (Fraser, 2009: 48-57). Más bien, la justicia anormal que Rawls propone para las personas con discapacidad intelectual es algo más cercano a la política racial estadounidense de *separados pero iguales* (*separate but equal*) que también segmentaba y limitaba el espacio público y las instituciones en que aparecía y era

relevante un grupo históricamente discriminado. A este respecto, Brian Barry ha apuntado que la identificación de la racionalidad de las partes con la tendencia a excluir todo tipo de desigualdades de las que ellas podrían no ser conscientes, pasa por alto el hecho de que la pregunta por la justicia, en realidad, se articula por dos interrogantes. Por una parte, la cuestión que interesa a Rawls hacer explícita acerca de las condiciones que hacen posible la elección de los propios principios. Y, por la otra, la cuestión soterrada sobre la idoneidad de estos principios para resolver las cuestiones de justicia que, como la discapacidad, resultan fundamentales en el mundo contemporáneo y que quedarían, de acuerdo con él, excluidas de cualquier modelo normativo y propuestas para una agenda correctiva posterior. Como señala Barry, incluso si “la respuesta a ambas preguntas fuera ‘sí’, ni siquiera entonces sabríamos por qué ello es así, por más que se trata de una cuestión filosóficamente interesante e importante por determinar” (Barry, 1993: 27).

2. El contrato capacitista y la justicia como equidad

Stacey Simplican ha realizado una de las críticas más potentes hacia la visión general que Rawls tiene de la discapacidad intelectual y que justifica su exclusión de las cuestiones de justicia básica. Ella utiliza la noción de *contrato capacitista* –inspirada en el *contrato sexual* definido por Carole Pateman (1995)– para afirmar que, en la obra de Rawls, hay una definición del dominio de lo político y de las capacidades argumentativas sobre la justicia que construye y utiliza a la figura de la discapacidad intelectual en dos sentidos: como un contrajemplo sobre la autonomía y racionalidad inherentes a la ciudadanía y como el peor escenario posible en el que nos podrían situar las variaciones de las circunstancias de la justicia. Así, la discapacidad obliga, en el contexto de la teoría democrática, a una “reinención del yo [y] una nueva relación entre la audiencia y el emisor”, en vista de la necesidad de una aproximación metodológica “distinta de los abordajes desde la tasación de la racionalidad y el cuidado” (Simplican, 2015: 20).

Hay que recordar que la gran aportación de Pateman a la filosofía feminista ha sido pensar la posición de subordinación histórica de las mujeres, no como un saldo inconsciente y corregible del contrato social, sino como la condición misma que lo hace posible a partir de tres elementos. Primero, la definición de lo público

por oposición al espacio privado y la esencialización de las identidades de quienes habitan ambos dominios, respectivamente, uno por los hombres libres, racionales y creadores de cultura y, el otro, por la comunidad de mujeres determinadas por el instinto, irracionales y predispuestas al cuidado. Segundo, la constitución de un contrato sexual previo al contrato social que construye la fraternidad a partir del consenso sobre la disponibilidad permanente de los cuerpos de las mujeres y su subordinación como alteridad que se convierte en referencia constante sobre la localización de lo *apolítico*. Tercero, la representación de las mujeres como posibilidad de subversión y amenaza para el orden civil, dada su cercanía con la naturaleza, el instinto y la afectividad que, precisamente, son superadas por medio del contrato social (Pateman, 1995: 9-30). Como ha señalado Estela Serret, la importancia de la obra de Pateman consiste en pensar la desigualdad de género no como una consecuencia no deseada de la racionalización del orden político a través del contrato social, sino como una de sus premisas fundamentales. La razón es que “el *hombre artificial* nacido del contrato solo pudo haber sido creado por aquellos capaces de superar su inmediatez biológica y adquirir de ese modo un poder generativo *superior*, es decir, propiamente cultural” (Serret, 2002: 100).

En un sentido similar, Simplican afirma que la exclusión de las personas con discapacidad intelectual de la política moderna requiere la constitución de un *contrato capacitista* previo al contrato social, en el que ellas se construyen –en analogía con la construcción de las mujeres– en tres dimensiones. Primero, como una comunidad de individuos idénticos definidos por el sabotaje que el azar o la naturaleza representan respecto de la racionalidad instrumental o deliberativa. Segundo, por su localización en el linde del espacio político, para señalar un umbral de capacidades mínimas que se requieren para poder ser reconocida la persona como libre e igual por el resto. Y, tercero, por la representación de ellas como necesitadas de apoyos y cuidados, lo que genera cargas sociales desproporcionadas, mismas que justificarían la anulación de la voluntad y el sometimiento al dominio de los demás (Simplican, 2015: 3-6). Así como naturalizar la división de los espacios público y privado implica aceptar la validez del contrato sexual, identificar a la ciudadanía a partir de la tasación, cálculo y clasificación de las capacidades racionales significa reiterar cotidianamente la vigencia del contrato capacitista. “Medir no es simplemente una herramienta para determinar cualidades en sí; [...] su poder radica en forzar y asegurar parámetros de normalidad que varían con el tiempo” (Simplican, 2015: 11).

Para Simplican es fundamental establecer que el rechazo de la discapacidad intelectual del espacio político no es una reacción contemporánea frente a las políticas de la identidad que se han posicionado frente a la universalidad del proyecto ético ilustrado. Más bien este rechazo –para utilizar la expresión de Axel Honneth– materializa una de las *patologías* de la razón moderna en la tematización *apolítica* de la discapacidad en el contexto de la teoría del contrato social y más allá de –para utilizar la expresión de Martha Nussbaum (2007)– las *fronteras de la justicia*. Y aunque “gran parte de la teoría política enraiza la inclusión política en las capacidades humanas, deberíamos esperar que la discapacidad haya sido parte de la conversación sobre subjetividad política todo el tiempo” (Simplican, 2015: 26).

La filosofía política moderna ha puesto en tensión la común situación de vulnerabilidad y la posesión de ciertas capacidades básicas para acordar condiciones vinculantes de seguridad y cooperación. Por ello, en las teorías contractualistas habría una actitud frente a la discapacidad intelectual de simultáneos rechazo y necesidad de proximidad. Recordemos que de manera paradigmática, en el *Ensayo sobre el gobierno civil*, John Locke afirma que la posibilidad de la autonomía y el autogobierno colectivo frente a la tiranía se fundamentan en la extensión universal de la razón y en el hecho de que casi todas las personas, a excepción de quien él llama *idiotas*, pueden llevar a cabo la ley natural.⁴ Y, en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke también apunta que una prueba de la inexistencia de ideas innatas es que, precisamente, la constitución mental en extremo sencilla del *idiota* no las revela y que, por ello, él representa el extremo inferior de la naturaleza humana.⁵ Simplican apunta que, aunque puede parecer que esta caracterización

4 En palabras de Locke: “Pero si, por causa de las deficiencias que pueden tener lugar al margen del curso ordinario de la naturaleza, hay alguien que no alcanza un grado de razón en el que pueda suponérsele capaz de conocer la ley y de vivir conforme a sus reglas, nunca podrá ser un hombre libre, nunca podrá dejársele a disposición de su voluntad. Pues un hombre así no tiene conocimiento de los límites de ésta, ni tiene entendimiento, que es la guía apropiada para los actos voluntarios. Y habrá de continuar bajo la tutela y gobierno de otros durante todo el tiempo en el que su propio entendimiento sea incapaz de asumir esa responsabilidad” (Locke, 2006: 62-63).

5 Así lo escribe Locke: “Quienes no puedan distinguir, comparar y abstraer, apenas podrán entender y hacer uso del lenguaje, o juzgar o razonar en grado que sea suficiente, sino poco e imperfectamente, y solo acerca de cosas que tengan presentes y que sean muy familiares a sus sentidos. Y ciertamente, si llegan a faltar algunas de las facultades arriba mencionadas, o si están en desorden, es forzoso que se produzcan en el entendimiento y en el conocimiento los efectos consiguientes” (Locke, 2005: 140).

es, en el mejor de los casos desinformada y en el peor prejuiciosa, en realidad, en Locke y otros contractualistas hay una taxonomía precisa que separa al *idiota* (*foolish, natural*) del *lunático* (*insane, madman*). El primero no podría ser curado de su falta de razón mientras que el segundo sí de su exceso de ella.⁶ En el caso de Locke, la referencia a la parálisis, ceguera, sordera, locura e idiocia constituye un *continuum* de deficiencias que limitan la comprensión y la libertad, pero que no alcanzan para restar valor absoluto a la persona. Ella, por su propio bien, tendría que ceder de manera completa su participación en los asuntos comunes a quienes no viven con estas discapacidades, pero que pueden desarrollar empatía hacia los menos favorecidos por la naturaleza (Simplican, 2015: 40-44). Así, el contrato social demandaría un paso previo, es decir, un contrato capacitista que permite a ciertos individuos en posesión de todas sus facultades físicas, y sobre todo racionales, pactar el orden social en representación de quienes se supone no pueden hacerlo. Además, dicho contrato institucionalizaría la exclusión de las deficiencias cognitivas como requisito para la estabilidad de la comunidad política. Entonces el único mecanismo de inclusión disponible para las personas con discapacidad sería la solidaridad anclada en la ley natural, que surge de manera espontánea a través de la contemplación de la naturaleza fallida de las personas con discapacidad. Por ello, las personas “participan en el contrato sabiendo de su necesidad de solidaridad política para asegurar la posibilidad de apelar a la justicia, incluso cuando sean corporalmente incapaces de acceder a los medios de apelación por ellos mismos” (Simplican, 2015: 42).

En este sentido es que Rawls da continuidad a la tradición contractual. En toda su obra él articula una epistemología para negar la agencia relacionada con la discapacidad intelectual. En consecuencia, habría fallado en su intención de construir a la justicia como equidad como una concepción política y no metafísica.⁷ De forma similar a la crítica de Carole Pateman hacia la invisibilidad del

⁶ La distinción aparece en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*: “En una palabra, en esto estriba, al parecer, la diferencia entre idiotas y locos: que los locos juntan ideas que no deben unirse, de tal suerte que formulan proposiciones equivocadas, aun cuando argumentan y razonan correctamente a partir de ellas; pero los idiotas apenas formulan proposiciones y casi no razonan” (Locke, 2005: 140-141).

⁷ La justicia como equidad no logra ser neutral respecto del valor de las capacidades cognitivas de las personas, explícitamente construye el espacio político como desfavorable para ser habitado por ellas y, además, evita tematizar la racionalidad de los planes de vida que, aunque individuales, pueden incluir la preocupación por el bienestar de las personas con discapacidad

género en la posición original y la neutralidad de los principios de la justicia respecto de la subordinación de las mujeres, Simplican señala que, en Rawls, la exclusión de la discapacidad intelectual, en realidad, oculta el hecho de que ésta se constituye como el referente negativo de la agencia política de manera permanente. Pero, a diferencia de Pateman y su propuesta de abandonar el liberalismo rawlsiano para buscar formas de autogobierno específicamente de y para mujeres, Simplican afirma que dos de las premisas de la justicia como equidad, en principio, podrían resultar favorables a las personas con discapacidad. Por un lado, que la teoría ideal de la justicia debe reconocer en cada persona una inviolabilidad absoluta desde cualquier arreglo institucional con orientación utilitaria. Por el otro, que el equilibrio reflexivo es una herramienta que permite revisar y revelar la posible y deseable coincidencia entre nuestras intuiciones morales y los principios abstractos de la justicia. Esto convierte a dicho equilibrio en el medio óptimo para interpelar a estos últimos desde las expectativas de inclusión y reconocimiento de las poblaciones históricamente discriminadas. Entonces, ¿por qué este potencial igualitario y libertario ha quedado cancelado para las personas con discapacidad? Para Simplican, la “remoción de la discapacidad [...] solo ocurre una vez que la función epistemológica de ésta, para definir a la personalidad y el alcance del dominio de lo político, ha sido completada” (Simplican, 2015: 73). Si Locke localiza al *idiota* al interior de la comunidad pero más allá de la posibilidad de participación política, en Rawls, el movimiento que escinde a la teoría ideal de la no ideal de la justicia requiere que en la primera se haga referencia a la discapacidad intelectual como lo contrario de la personalidad moral, mientras que en la segunda se la considere como una cuestión de interés secundario que será resuelta con el tiempo –como si no existiera un entorno capacitista reacio a la accesibilidad y sus costos de todo tipo–. Así, “su construcción de la personalidad lo vuelve incapaz de reconocer a la persona con discapacidad intelectual *como* persona. El contrato capacitista de Rawls [paradójicamente] *discapacita* los términos universalistas de su contrato social” (Simplican, 2015: 73).

y quienes les brindan apoyo y cuidado (se ocupe una u otra posición). Así, la visión de la justicia de Rawls sería *metafísicamente capacitista y no absolutamente política* (Francis y Silver, 2010: 241-244).

Entonces, en Rawls habría una doble negación consecutiva de la discapacidad intelectual que malogra el potencial emancipatorio de la justicia como equidad. Por una parte, él se apoya en la figura de la persona con este tipo de discapacidad para definir, por contraste, cuestiones fundamentales de su teoría ideal, tales como la personalidad moral, la posición original y el principio de diferencia. Por la otra, él elimina a la discapacidad como posibilidad de elaboración en el contexto de la teoría ideal, a diferencia de la plausibilidad que él otorga escuetamente al género y la racialización para enriquecer el vocabulario de la justicia.

Un caso que evidencia esta doble negación es la elaboración del principio de diferencia. Rawls señala, en primer lugar, el tipo de mirada que se debe adoptar para que los tratamientos diferenciados posean una dimensión procedimental y no sesgada por el utilitarismo o intuicionismo y, entonces, él señala que este principio “afirma que las desigualdades inmerecidas requieren una compensación; y dado que las desigualdades de nacimiento y de dotes naturales son inmerecidas, habrán de ser compensadas de algún modo” (Rawls, 2001: 103). Después, Rawls apunta que “tenemos que distinguir entre [...] situaciones objetivas y [...] aspectos de la persona: capacidades, rasgos de carácter y sistemas de fines” (Rawls, 2001: 167). Por tanto, la teoría de la justicia debe centrarse en las primeras para evitar hacer juicios de valor sobre el contenido de los planes de vida buena. Por eso es que la posición social menos aventajada es, de manera paradigmática, la del “obrero no calificado representativo” (Rawls, 2001: 83). En él convergen diversas desigualdades e infortunios como el acceso precario a educación o condiciones laborales decentes y, en consecuencia, resulta irrelevante preguntar por las inversiones de bienes primarios que han hecho las personas en el contexto de sus planes de vida buena. En contraste con esta posición de desventaja representativa de talante economicista, Simplican afirma que la visión sobre las compensaciones que requieren las personas con discapacidad intelectual es más compleja que solo entenderla “como algo que surge naturalmente [...] y no como un fenómeno cultural que se crea a través de patrones de desigualdad y discriminación que estigmatizan ciertos cuerpos sobre otros” (Simplican, 2015: 80).

En síntesis, para Rawls, parecería que pensar políticamente el espacio de la discapacidad resulta un oxímoron. La razón es que hemos aprendido a no reconocer como problemática la exclusión de la persona con discapacidad intelectual respecto del contrato social. Esto porque consideramos que hacerlo

es caritativo con su propia condición, pero sobre todo porque hemos llegado al consenso traslapado sobre que “la participación política requiere un umbral mínimo de capacidad cognitiva” (Simplican, 2015: 41). Simplican piensa que, quizá con el apoyo del feminismo y de la teoría general de la discriminación —en el sentido que la ha planteado Jesús Rodríguez Zepeda (2006), por ejemplo—, sería posible refundar el contrato capacitista en un *contrato capacitista democrático*. Así, gradualmente las personas con discapacidad intelectual, con el apoyo de otras para acompañarlas y apoyarlas en el espacio público y de medios para la expresión de la propia voluntad, podrían participar cada vez más en las decisiones que les implican y, así, mostrar que sus cuestiones pueden localizarse no en la periferia del sistema sino en la estructura básica misma de la sociedad. Con el tiempo —eso sí— las instituciones políticas podrían ser reformadas e imbuidas de un *ethos* igualitario anticapacitista, pero ello requiere la consideración de la discapacidad como una cuestión inherente a la estructura básica de la sociedad.

3. La ampliación de la condición específica de persona rawlsiana

Una de las preocupaciones centrales en la obra de Rawls, una vez que se ha demostrado la racionalidad de los principios en *Teoría de la justicia* y se ha acotado su fundamentación para constituir una concepción política y no metafísica en *Liberalismo político*, es la estabilidad en el tiempo de una sociedad bien ordenada. En efecto, la primera fuente de inestabilidad que Rawls detecta es la posibilidad de que algunas contingencias que debemos enfrentar de manera colectiva o la insatisfacción de ciertas demandas de justicia no sean capaces de procesarse dentro de la propia estructura básica de la sociedad. En *Teoría de la justicia* este obstáculo lo salva el *ethos* igualitario que se iría generando de manera gradual al vivir bajo las instituciones de la justicia como equidad, en cuyo contexto todos —o casi todos— aparecemos como libres e iguales. Así, Rawls señala que es una fuerza estabilizadora “el sentido de la justicia compartido por los miembros de la comunidad. En cierta medida, pues, los sentimientos morales son necesarios para asegurar que la estructura básica de la sociedad sea estable con respecto a la justicia” (Rawls, 2001: 414). Luego,

en *Liberalismo político*, el problema de la estabilidad implica observar a la sociedad como un entramado de doctrinas comprensivas razonables que son el resultado previsible y deseable del ejercicio de la libertad en sentido amplio y que, por tanto, requieren de una concepción de la justicia libre de fundamentaciones filosóficas robustas para poder coexistir de forma pacífica. Por ello, la pregunta que surge después de la cuestión sobre la idoneidad de los principios de justicia es la siguiente: “¿cómo es posible que pueda existir a través del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, razonables aunque incompatibles entre sí?” (Rawls, 1996: 13). Mi intuición es que la desatención de la discapacidad intelectual por parte de Rawls tiene que ver, precisamente, con que él la percibe como una fuente de inestabilidad para la estructura básica de la sociedad en la medida que sus demandas de inclusión y reconocimiento son inasimilables al *ethos* igualitario; también con que él no la observa como una manifestación de la diversidad asociada a una doctrina comprensiva particular y potencialmente conflictiva. Como ha señalado Jeremy Waldron, del hecho de que las teorías de la justicia de inspiración rawlsiana formulen el problema de la estabilidad en los términos de la elección racional y la pluralidad discursiva, resulta imposible visibilizar posiciones sociales desaventajadas que son el resultado de la discriminación institucionalizada.

Puede parecer no solo que [estos grupos] no son tratados como iguales, sino que no son realmente iguales a los otros integrantes de la sociedad [...] En la medida que la desigualdad es remediable y aún no lo hemos hecho, es porque así representamos a estas personas (Waldron, 2017: 38).

Para Waldron, las personas con discapacidad intelectual representan el gran reto para las teorías de la justicia en términos del reconocimiento de su personalidad moral, sus implicaciones políticas y las formas históricas de opresión y humillación que han experimentado. Hay que recordar que, de acuerdo con Rawls, la igualdad políticamente relevante es la que resulta de reconocer que alguien posee y despliega una personalidad moral, es decir, la capacidad “de tener [...] un sentido de su bien (expresado en un proyecto racional de vida)” y de poseer “un sentido de la justicia, un deseo normalmente eficaz de aplicar y de actuar según los principios de la justicia, por lo menos en cierto grado mínimo” (Rawls,

2002: 456). Waldron señala que estas capacidades no son independientes de la corporalidad y requieren de una estructura biológica para materializarse: hablar necesita de un aparato fonador, ver de un sistema óptico, desplazarse de un tono muscular adecuado y, quizá menos evidente, comprender, recordar e interactuar de una estructura neurológica que sea similar a las de las otras personas implicadas en esos procesos. Actualmente hay dispositivos y sistemas de apoyo y acompañamiento para que las personas con discapacidades visuales, auditivas y motrices puedan realizar algunas de las funciones que sus cuerpos no les permiten de manera espontánea; pero esta posibilidad no existe –o al menos no en la misma medida– para las personas con discapacidad intelectual.⁸ Si Peter Singer ha señalado que la filosofía política debe desafiar la manera en que pensamos la discapacidad intelectual, Waldron propone lo contrario, es decir, “que nuestros pensamiento sobre [ésta] deben revolucionar la manera en que hacemos filosofía moral” (Waldron, 2017: 220).⁹

⁸ Recientemente se han documentado algunas implicaciones éticas del acceso a dispositivos que facilitan la vida a personas con discapacidades intelectuales, tales como los implantes cerebrales que evitan que las capacidades cognitivas sean interrumpidas por variaciones extremas en la actividad eléctrica cerebral. Por ejemplo, en Estados Unidos, las empresas privadas que desarrollan estas tecnologías utilizan a personas que tienen tales niveles de afectación y que no dudan en ofrecerse como *conejillos de indias*, incluso sabiendo los riesgos mayores asociados a su carácter experimental; también ha ocurrido que, cuando estas empresas se dan cuenta que los beneficios económicos son magros en relación con las altas inversiones en ciencia y tecnología que se requiere, suspenden los programas experimentales y dejan a la persona con discapacidad frustrada por la pérdida de los beneficios obtenidos y sin ninguna compensación por el tiempo invertido. Sin duda, el acceso a dispositivos de apoyo para las discapacidades en general requiere ser discutido desde la perspectiva de la justicia distributiva (Kenneally, 2021).

⁹ Waldron argumenta contra Peter Singer y su crítica hacia el especismo a partir de la equiparación entre algunos animales con capacidad cognitiva superior y las personas con discapacidades intelectuales intensas. Así lo expresa Singer: “Un chimpancé, un perro o un cerdo, por ejemplo, tendrán un mayor grado de autoconciencia y más capacidad para establecer relaciones significativas con otros que un recién nacido con gran retraso mental o un anciano en estado avanzado de demencia senil. Por tanto, si basamos el derecho a la vida en estas características tendremos que garantizárselo a estos animales en la misma medida, o incluso mayor, que a ciertos humanos retrasados o con demencia senil” (Singer, 2018: 36). La disyuntiva planteada por Singer, sobre el trasfondo de la violencia y crueldad extremas y cotidianas con que tratamos a ciertos animales no humanos, es la siguiente: a partir del umbral de la racionalidad promedio que reconocemos en el conjunto de la humanidad, o incluimos por igual a personas con discapacidad intelectual y animales no humanos en el ámbito de nuestras obligaciones de igual respeto y consideración, o bien excluimos a

Por ello representa un especial interés la categoría de *condición específica* (*range property*) en *Teoría de la justicia*. Ésta permite el reconocimiento de la persona a partir de la identificación de un cierto umbral mínimo de funcionalidad, para señalar que quien lo cumple lo es independientemente de su ubicación respecto del promedio, del umbral máximo y del mínimo. En este sentido, la intuición de Waldron es que la noción de condición específica tiene un potencial libertario e igualitario siempre y cuando se la interprete no como un umbral estático sino, más bien, dinámico y abierto a integrarse a partir del espectro amplio de variaciones de la personalidad moral en el tiempo y espacio. Su estrategia consiste en ampliar dicha condición específica para incluir a todas las personas, al menos en potencia o con el uso de ciertos dispositivos y vínculos de apoyo y cuidado, y relacionarla, más que con la exclusión de ciertos individuos, con la dignidad omnipresente en todas las manifestaciones de lo humano. Al flexibilizar y adaptar la categoría de condición específica podríamos hacerla armónica con “nuestra intuición fundamental sobre que las vidas de las personas con discapacidades intelectuales intensas son simplemente vidas humanas y que su valor es absoluto” (Waldron, 2017: 223).

No obstante, Waldron mismo reconoce que la estrategia de ampliación de la condición específica de la persona se hace *con Rawls*, pero también *contra Rawls*. En *Teoría de la justicia*, él señala lo siguiente:

[...] la condición suficiente de la justicia igual, es decir, la capacidad de la personalidad moral, no es imprescindible, en absoluto. Cuando alguien carece de la potencialidad requerida, ya sea por nacimiento o por accidente, esto se considera como un defecto o como una privación. No hay raza ni grupo reconocido de seres humanos que carezca de este atributo. Solamente los individuos dispersos no gozan de esta capacidad, o de su realización, en un grado mínimo, y la imposibilidad de realizarla es la consecuencia de circunstancias sociales injustas o deterioradas, o de contingencias fortuitas (Rawls, 2001: 457).

ambos. Waldron no está solo en su crítica hacia Singer. Sunahura Taylor ha expresado que el uso de la discapacidad intelectual como recurso heurístico para afirmar la existencia de responsabilidades éticas y políticas hacia animales superiores y humanos inferiores por igual implica una caracterización de esta característica como intrínsecamente negativa; además de que este modelo de argumentación perdería la oportunidad de tematizar la manera en que el capacitismo y el especismo presentan afinidades como paradigmas que justifican y naturalizan la exclusión, la violencia y la precarización generalizada (Taylor, 2017: 123-148).

Este fragmento aclara, sin lugar a duda, que la noción de condición suficiente no puede resolver por ella misma los desafíos que plantea la inclusión de las personas con discapacidad intelectual. Ellas representan, para Rawls, en la mejor de las situaciones, casos aislados que no desestabilizan a la sociedad y, en la peor, infortunios con los que la estructura básica de la sociedad tendría que lidiar sin la necesidad de ampliar dicha condición de suficiencia y, más bien, exigiendo a las personas con discapacidad que se adapten a los principios de justicia que personas sin discapacidad han elegido. Entonces, ¿cómo superar este escollo? Waldron propone pensar la ampliación de la condición específica de la persona. Esto no exclusivamente en términos de la comprensión, aprendizaje o memoria que se pueden reconocer a partir de evidencia cognitiva básica, por ejemplo, patrones reiterados de conducta, reacción ante estímulos sensoriales sencillos o la identificación de ciertas personas como proveedoras de afecto o cuidado —la estrategia de Martha Nussbaum (2007: 138-149) o Eva Kittay (2019: 17-24)—. Más bien, Waldron apunta que deberíamos pensar esta condición en su dimensión espacial y temporal, es decir, a partir de los cambios que experimenta una misma persona y que la pueden transformar de ser un bebé totalmente dependiente a una persona mayor en la misma situación, pasando por todos los grados de apoyo y cuidado que definen la enfermedad, los accidentes u otras contingencias.

No deberíamos perder de vista la variable del tiempo, y nuestra evaluación del fundamento de la igualdad básica se empobrece —especialmente a propósito de los bebés pero en realidad para todos nosotros— si pensamos en éste como si se tratara de un “fotograma estático” (Waldron, 2017: 232).

En este sentido, así como no se niega la condición de persona a un bebé que no puede aún expresar su voluntad, hablar de manera inteligible o sostener por él mismo la cabeza, tampoco se debería hacer con quienes experimentan las mismas variaciones de funcionalidad por causa de la discapacidad intelectual (o por la enfermedad o envejecimiento). Esto implica reconocer que las personas, a lo largo de la vida, enfrentamos distintos obstáculos para la intelección y socialización, que serían independientes de nuestro control, de la integración comunitaria y que podrían intensificarse con el tiempo o en momentos determinados.

Cada vida humana es una trayectoria en desarrollo [...] Y lo que valoramos en el caso de las personas es la totalidad de ésta. Valoramos vidas humanas completas, y todo lo que nos importa en relación con segmentos de tiempo particulares [...] siempre es en referencia a la vida completa de la que forman parte (Waldron, 2017: 233).

Si desde la concepción misma de persona moral y sus fines se ha legitimado que las variaciones de la condición específica asociadas con la cognición deriven en discriminación, entonces no es casual que, de entre todas las discapacidades, las intelectuales sean precisamente las que han enfrentado más dificultades para articular movimientos sociales y exigencias políticas organizadas (McRuer, 2018: 92-130). La observación de nosotros mismos como un conjunto de capacidades y habilidades cognoscitivas que evolucionan de la precariedad a la excelencia y que también podrían experimentar ciclos de esplendor y deterioro, quizá permita vincular la experiencia de la discapacidad intelectual con otros reclamos que, desde el género, la nacionalidad o la clase social, cuestionan la construcción discriminatoria de la categoría de ciudadanía. En palabras de Waldron,

[...] la posesión de la condición específica en una persona se debe concebir no solo como si fuera un punto de la circunferencia, sino en los términos de una línea que conecta puntos sucesivos en circunferencias también sucesivas (con diferentes diámetros, cada uno señalando un rango usual en un momento de la vida) (Waldron, 2017: 233).

En el mismo sentido que Stacey Simplican, Waldron está en contra de un visión de la igualdad distintiva que nos haría reconocer que las personas con y sin discapacidad son iguales, pero deben estar separadas. Por ello, él toma partido por una concepción de la igualdad continuada, es decir, que afirma “que no existen distinciones relevantes entre cada ser humano, como las que usualmente hacemos entre las personas y los animales” (Waldron, 2017: 30). Pero, a diferencia de Simplican, Waldron parece escéptico acerca de que podamos erradicar la visión de la discapacidad como tragedia y manifestación negativa de la fragilidad humana, tal y como aparece en la obra de Rawls. No hay que perder de vista “que el sentimiento de abatimiento que le atribuyamos a esta situación trágica es real, pero es importante apreciar que también tenemos formas humanas, incluidas las que se relacionan con el afecto, de responder a estos infortunios” (Waldron, 2017: 246). Aquí señalo que, incluso la ampliación de la condición

específica de la persona en términos espaciales y temporales, implicaría dejar fuera de foco aquellos casos en los que no existe un contraste entre un *antes* y un *después* de la discapacidad: es decir, quienes siempre han sido personas ciegas, siempre han carecido de audición, siempre han dependido del apoyo para la movilidad o, más aún, quienes siempre han vivido con una condición neurológica que les impide realizar funciones básicas. Frente a estos casos, muchas de las teorías de la justicia contemporáneas parecerían haberse rendido en su intento por resignificar sus elementos constitutivos más allá del capacitismo que es impropia –también– en la obra de Rawls.

Conclusión: con el igualitarismo de Rawls, contra el capacitismo de Rawls

Las críticas de Stacey Simplican y Jeremy Waldron, respectivamente, al fundamento capacitista del contrato social y de la condición específica de persona moral en la obra de Rawls revelan que la discapacidad intelectual, aunque aparentemente invisible y desplazada del interés de la justicia básica, en realidad juega un papel central para definir el ámbito mismo de lo político y quienes pueden ser reconocidos como participantes en igualdad de condiciones y con la misma libertad. Las alternativas que Simplican y Waldron ofrecen, a saber, volver democrático el contrato capacitista y ampliar temporal y espacialmente la condición específica de persona moral, efectivamente, tratan de reivindicar el igualitarismo de Rawls al tiempo que rechazan su capacitismo. No obstante, me parece que si pensamos que *Teoría de la justicia* es, como él mismo siempre la presentó, la defensa de una entre otras posibles configuraciones de los principios de la justicia, quizá sea posible recuperar algunos elementos que articulan su mirada sobre lo público. Para finalizar, quisiera solo apuntar algunos de estos para plantear con mayor complejidad la pregunta por la relación entre la justicia y la discapacidad intelectual. En primer lugar, están las *circunstancias de la justicia*, entre las que podría incluirse la falta de accesibilidad como condición que dificulta la cooperación, vuelve injusta de origen la competencia por los bienes primarios y limita la configuración de planes de vida que sean, a la vez,

racionales y compatibles con un sentido generalizado de la justicia.¹⁰ En segundo lugar, *la caracterización de las partes en la posición original como libres, iguales e independientes*, lo cual debería motivar una revisión de la discriminación institucionalizada que ha restado estos atributos a las personas con discapacidad y que, con el tiempo, las ha colocado en posiciones de subordinación y asimetría que impiden la disposición de los propios cuerpo y voluntad. Tercero, la idea de que *la cooperación social tiene como incentivo el beneficio mutuo* para las partes contratantes, que debería desafiar la representación usual de la discapacidad como una carga que, en general, demanda más inversión en medidas de nivelación que los beneficios de productividad que pudiera significar para la sociedad. En cuarto lugar, *la noción de que el sentido del respeto propio tiene bases sociales* y, por tanto, el reconocimiento de que los actos acumulados de desprecio y humillación naturalizados a través del lenguaje y las prácticas excluyentes cotidianas dificultan que las personas con discapacidad puedan observarse a sí mismas como libres e iguales. Finalmente, está la ya señalada caracterización del *equilibrio reflexivo* como una vía para la revisión y contrastación de las intuiciones morales y los principios abstractos de justicia, que nos daría la oportunidad de examinar estos últimos desde la centralidad del apoyo, el cuidado y la solidaridad que puede demandar la permanente fragilidad humana.

El párrafo final de *Teoría de la justicia* señala que la imparcialidad implica “contemplar la situación humana, no solo desde todos los puntos de vista sociales, sino también desde todos los puntos de vista temporales” (Rawls, 2001: 530). Entonces, pensar con Rawls y contra Rawls sobre la discapacidad intelectual significa un reto para nuestra imaginación colectiva en el sentido

¹⁰ La accesibilidad universal –es decir, la característica de los espacios, información, comunicaciones y saberes que los vuelve igualmente aprehensibles por personas con y sin discapacidad– es la condición de posibilidad para una definición positiva de su personalidad moral. Esto implicaría no solo una reacción frente a la identificación de la discapacidad con la tragedia o la falencia respecto de la plenitud humana, sino también destacar la diversidad de formas en que las personas con esta condición pueden decidir sobre sus planes de vida buena y desarrollar un sentido compartido de la justicia. De hecho, ésta es, me parece, la gran asignatura pendiente de la filosofía política en relación con la discapacidad: crear las condiciones para pensarla como un rasgo de la diversidad que coexiste junto a otros –como el género, la etnia o la orientación sexual– sobre los que ha ocurrido un proceso de desencialización a partir de la discusión pública de los prejuicios y estereotipos que derivan en prácticas discriminatorias. No es posible desarrollar aquí el vínculo entre accesibilidad y personalidad moral, pero agradezco a Daniel Loewe la sugerencia que atenderé en un texto futuro.

de descubrir formas de localizar en el ámbito político, con todos sus derechos y dignidad, a quienes por su discapacidad tradicionalmente han sido observados como el linde que separa a lo humano de lo no humano.

Bibliografía

- Barry, Brian (1993). *La teoría liberal de la justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de Teoría de la justicia de John Rawls*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Francis, Leslie P. y Silvers, Anita (2010). Thinking about the Good: Reconfiguring Liberal Metaphysics (or not) for People with Cognitive Disabilities. En: E. Feder Kittay y L. Carlson (comps.). *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*, 237-259. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Fraser, Nancy (2009). *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Nueva York: Columbia University Press.
- Hall, Melinda C. (2019). Critical Disability Theory. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/disability-critical/>
- Kenneally, Christine (2021). Mind Machines. The Murky Ethics of Brain Implants. *The New Yorker*, 26 de abril, 38-43.
- Kittay, Eva Feder (2019). *Learning from My Daughter. The Value and Care of Disabled Minds*. Nueva York: Oxford University Press.
- Lessnoff, Michael (1986). *Social Contract*. Londres: Macmillan.
- Locke, John (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Tecnos.
- McRuer, Robert (2018). *Crip Times. Disability, Globalization, and Resistance*. Nueva York: New York University Press.
- Nussbaum, Martha C. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- Palacios, Agustina (2008). *El modelo social de la discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. Madrid: Comité Español de Representantes de Personas con Discapacidad/Ediciones Cinca.

- Pateman, Carole (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos/UAM-Iztapalapa.
- Pogge, Thomas (2007). *John Rawls. His Life and Theory of Justice*. Nueva York: Oxford University Press.
- Putnam, Daniel, David Wasserman, Jeffrey Blustein y Adrienne Asch (2019). Disability and Justice. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/disability-justice/>
- Rawls, John (1996). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2001). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Erin Kelly (ed.). Barcelona: Paidós.
- Rodríguez Zepeda, Jesús (2006). *Un marco teórico para la discriminación*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- Serret, Estela (2002). *Identidad femenina y proyecto ético*. México: Miguel Ángel Porrúa/ Programa Universitario de Estudios de Género/UAM-Azcapotzalco.
- Shakespeare, Tom (2014). *Disability Rights and Wrongs Revisited*. Nueva York: Routledge.
- (2018). *Disability. The Basics*. Nueva York: Routledge.
- Simplican, Stacy C. (2015). *The Capacity Contract. Intellectual Disability and the Question of Citizenship*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.
- Singer, Peter (2018). *Liberación animal*. Barcelona: Taurus.
- Taylor, Sunahura (2017). *Beasts of Burden. Animal and Disability Liberation*. Nueva York/Londres: The New Press.
- Waldron, Jeremy (2017). *One Another's Equals. The Basis of Human Equality*. Cambridge/Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.

IV

Justicia internacional

El derecho de gentes y las minorías culturales

Moisés Vaca

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM
moisesvacap@gmail.com

Introducción

En *El derecho de gentes*, Rawls defiende una concepción de justicia internacional basada en ocho principios rectores. En este texto argumentaré que esta lista debe complementarse con un principio más que sostenga la importancia de respetar los derechos de las minorías culturales —como las comunidades indígenas y las minorías nacionales.

Ante este planteamiento, puede haber tres reacciones. La primera sería sostener que el respeto a las minorías culturales no es una cuestión de justicia que deba garantizarse. A pesar de que ofreceré un argumento interno a la teoría rawlsiana a favor de ello, pido al lector con esta inclinación que tome mi planteamiento de manera condicional: si el respeto a las minorías culturales es importante, entonces debemos incluir el principio mencionado en el derecho de los pueblos de Rawls.

Una segunda reacción ante este planteamiento puede ser que, si bien el respeto a las minorías culturales es importante, preocuparse por verlo realizado pertenece al terreno de una teoría no ideal de las relaciones entre pueblos. Esto, debido a que en el marco de una teoría ideal se puede obviar el hecho de que todo Estado tiene más de una comunidad cultural en su interior. Defenderé que esta reacción, que llamaré *la objeción de la teoría ideal*, es incorrecta: de hecho, la mejor teoría ideal de las relaciones entre pueblos debe incluir la preocupación por el respeto a las minorías culturales.

Finalmente, una tercera reacción a este planteamiento podría ser que, si bien el respeto a las minorías culturales es importante y no está excluido de una teoría ideal, éste sería mandado por el derecho de gentes tal cual Rawls lo ha establecido debido a la operación de algunos de sus principios; de modo que ningún añadido es necesario. A esta reacción la llamaré *la objeción de la redundancia*. Contra ella, trataré de mostrar cómo los principios originales del derecho de gentes que parecen los mejores candidatos para asegurar el respeto a las minorías culturales no lo consiguen.

En la primera sección presento el derecho de gentes de Rawls y lo que, a mi parecer, son sus cinco compromisos irrenunciables. Con ello, trataré de plantear mi argumento como una crítica interna a la teoría: una que acepta sus presupuestos y luego busca mostrar cómo no considerar el principio en cuestión es injustificado de acuerdo con ellos. En la segunda, expongo los argumentos a favor de la inclusión del principio mencionado. Finalmente, la tercera y cuarta secciones las dedico a contestar *la objeción de la teoría ideal* y *la objeción de la redundancia*, respectivamente.

1. Los cinco compromisos irrenunciables del derecho de gentes

El derecho de gentes contiene las ideas de Rawls relacionadas al ámbito de la justicia internacional. Dada la potente influencia de las ideas de *Una teoría de la justicia* con relación a la justicia distributiva a nivel doméstico (ver Rawls, 1971), este libro fue recibido con mucha exaltación treinta años después. Como veremos, hay cinco compromisos irrenunciables de esta visión sobre la ley y el orden internacional.

Primero, el derecho de gentes es una ley para regular la interacción entre pueblos y no entre individuos del mundo. Esto excluye formas de cosmopolitismo democrático; es decir, la idea de que debería existir un solo gobierno mundial. Las razones que ofrece Rawls para ello se apegan a las dadas por Kant en *La paz perpetua*. En particular, a la idea de que un gobierno mundial centralizado eventualmente se tornaría despótico o sería eternamente inestable dada la acción subversiva y separatista de sus diferentes regiones. Así, Rawls afirma que el derecho de gentes es la ley de la “sociedad de pueblos”.

Segundo, el derecho de gentes parte de la idea de que hay sociedades no liberales legítimas que deben ser respetadas; en particular, aquellas que Rawls (1999: 64-66) denomina pueblos “decentes”. Hay tres criterios para definir a un pueblo como decente: i) que respete los derechos humanos; ii) que, a pesar de tener una concepción de justicia basada en una doctrina comprensiva particular, esta recrea una idea del bien común y garantiza a todos sus integrantes una igual personalidad jurídica y que sus intereses serán al menos mínimamente representados; y, iii) el respeto al principio de no expansionismo. De este modo, a pesar de que una sociedad decente no respeta el pluralismo razonable de doctrinas comprensivas, ya que su concepción de justicia está basada en una de ellas, y tampoco asegura la igual participación política, ni la igualdad equitativa de oportunidades estricta a sus integrantes, el respeto a estos tres criterios es suficiente para considerarla legítima. En comparación, como Rawls (2005) argumenta a profundidad, una sociedad liberal regula su estructura básica con una concepción de justicia política, lo que asegura el respeto al pluralismo razonable de doctrinas comprensivas en su interior; una concepción de justicia que garantiza iguales libertades civiles y políticas, así como la igualdad equitativa de oportunidades, a todos sus integrantes. Así, pues, en la sociedad de pueblos ideal encontraremos tanto sociedades liberales como decentes: “El derecho de gentes sostiene que puntos de vista no liberales decentes existen, y que la pregunta sobre qué tanto deben respetarse los pueblos no liberales es esencial para la política exterior liberal” (Rawls, 1999: 10).¹ Este compromiso con la legitimidad de algunos pueblos no liberales es una de las marcas más significativas de este acercamiento a la justicia internacional (véase sobre este punto a Wenar, 2004: 265-275; así como Tan, 1998, y Kuper, 2000, para una crítica a él).

¹ Todas las traducciones del *Derecho de Gentes* son mías.

Tercero, el derecho de gentes sostiene que nuestros deberes para con los pueblos que no pueden construir y mantener una sociedad bien ordenada (sea liberal o decente) son de asistencia y no de justicia. Esto excluye algunas de las formas de cosmopolitismo de la justicia (a saber, la posición de que tenemos deberes de justicia para con todas las personas del mundo). Las razones de corte rawlsiano para defender esta idea incluyen que solo instituciones de mutua cooperación (Rawls, 1999: 115-119; Nagel, 2005), o coercitivas (Blake, 2001) o mutuamente autoradas (Seleme, 2011) generan deberes de justicia. Dado que los ciudadanos del mundo no están unidos bajo ninguno de estos vínculos institucionales, al menos no de una forma suficientemente robusta de acuerdo con los rawlsianos, no se encuentran bajo deberes de justicia los unos con los otros (para una crítica de estas ideas véase Pogge, 2005 y 2006). Sin embargo, es importante mencionar que los deberes de asistencia pueden ser todavía más demandantes que los de justicia –por ejemplo, Seleme (2007) ha defendido que la propuesta asistencialista rawlsiana para combatir la pobreza mundial es todavía más demandante y radical que la propuesta de Pogge (2002) basada en la justicia.

Cuarto, el derecho de gentes defiende que los derechos humanos son estándares mínimos de justicia que, al ser violados, ameritan intervención extranjera gradual (ya sea a través de acciones coercitivas o de asistencia). Ello obliga a que la lista sea mínima y también a sopesar qué corresponde hacer a la sociedad de pueblos cuando los Estados “fuera de la ley” no los cumplen, y cuando los “Estados agobiados” no pueden hacerlos cumplir. Con ello, Rawls es uno de los exponentes de la así llamada “concepción política” de los derechos humanos, que se opone a la llamada “concepción ortodoxa” o “natural”. De acuerdo a la concepción política, la función de estos es ser estándares mínimos de justicia salvaguardados por la comunidad internacional, o limitadores de la soberanía (véase Raz, 2010), o acuerdos políticos más amplios entre Estados para regular mutuamente su conducta (Beitz, 2001, 2004 y 2009). Rawls (1999: 65) ofrece la siguiente lista:

- El derecho a la vida (a medios de subsistencia y a la integridad física).
- El derecho a la libertad: a) contra la esclavitud, servidumbre y trabajo forzado, b) libertad de conciencia parcial.
- El derecho a la propiedad personal.

- El derecho a la igualdad formal (casos similares deben tratarse de forma similar.²

La elección de estos principios podría parecer algo arbitraria, considerando la proliferación de tratados en materia de derechos humanos que la comunidad internacional ha creado a partir de 1970. Rawls mismo sostiene que su lista solo representa un primer bosquejo, pero solo contiene derechos que protegen la integridad física, el trato igualitario ante la ley y un coto mínimo de libertades –incluyendo nada más un derecho parcial a la libertad de conciencia–. Como veremos, parte de la justificación de esta limitación se explica por el siguiente compromiso del derecho de gentes.

Finalmente, el quinto compromiso es que el derecho de gentes debe ser aceptable para todos los pueblos razonables, ya sean liberales o decentes. Con ello, Rawls reproduce su estrategia de justificación del nivel doméstico a la escala de la justicia global. Así, desarrolla la idea de que los principios del derecho de gentes podrían ser acordados en una deliberación hipotética ideal de los pueblos razonables, liberales y decentes. Y plantea un límite al contenido posible del derecho de gentes. No puede, por ejemplo, incluir principios exclusivamente aceptables para las sociedades liberales, dado que ello haría ilegítima a la ley internacional ante los ojos de los pueblos decentes. Este, también, suele ser un argumento rawlsiano central para optar por una lista de derechos humanos corta –que no incluya, por ejemplo, a los derechos civiles, políticos y sociales completos, o incluso un derecho a la libertad de conciencia completo (que garantice la no discriminación religiosa, y no nada más la no persecución religiosa) (véase Buchanan, 2004: 160 y 2006: 151).

Así, Rawls menciona que todos los principios del derecho de gentes deben justificarse solo apelando a ideas que formen parte de lo que puede denominarse la “razón pública global” –ese conjunto de ideas aceptables para todos los pueblos decentes y liberales razonables–. Del mismo modo, Rawls (1999: 28) sostiene que los pueblos mismos suscriben el criterio de reciprocidad, lo que hace que solo ofrezcan razones y principios de cooperación que sean aceptables desde la

² Adicionalmente, Rawls (1999: 80) menciona que los derechos listados desde el artículo 3 al 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos deben considerarse “derechos humanos propiamente”. Esto añade a la lista presentada arriba la libertad de movimiento (art. 13), el derecho al asilo (art. 14), el derecho a la inmigración (art. 15), y el derecho al matrimonio (art. 16).

perspectiva de todos los pueblos liberales y decentes. Siguiendo esta forma de razonamiento, Cohen (2004: 195 y 2006: 235) ha tratado de apelar a la razón pública global para justificar una visión particular de los derechos humanos y Taylor (1999) ha sostenido que la justificación de los derechos humanos debe recrear un consenso entrecruzado –esto es, ser aceptados por la sociedad de los pueblos por diferentes razones–. Como veremos, este quinto compromiso es importante para descartar algunos argumentos a favor del principio que, sostengo, debe incluirse en el derecho de gentes.

Con estos cinco compromisos básicos podemos hacernos un panorama de lo que Rawls piensa sobre la justicia internacional. De acuerdo con él, los principios del derecho de gentes son:

1. Los pueblos son libres e independientes, y su libertad e independencia debe respetarse por los otros pueblos.
2. Los pueblos deben cumplir tratados y compromisos.
3. Los pueblos forman partes iguales en los tratados que firman.
4. Los pueblos deben cumplir con un deber de no intervención.
5. Los pueblos tienen el derecho a defenderse, pero no a la guerra, salvo que sea para defenderse.
6. Los pueblos deben honrar los derechos humanos.
7. Los pueblos deben cumplir ciertas restricciones específicas en la guerra.
8. Los pueblos tienen un deber de asistir a otros pueblos que vivan bajo condiciones desfavorables que les impidan tener un régimen político y social justo o decente (Rawls, 1999: 37).

Estos ocho principios componen la base más importante de la ley internacional, de acuerdo con Rawls. Ahora, Rawls es claro en que estos principios deben complementarse con otros. Inmediatamente después de presentarlos, sostiene: “Esta formulación de los principios es, ciertamente, incompleta. Otros principios deben añadirse y los principios listados tienen que explicarse e interpretarse” (Rawls, 1999: 37). Lo que quiero plantear en lo que resta de este texto es que hay una incorporación necesaria a esta lista. En particular, sostengo que el principio que mencionaré tiene la misma importancia normativa que cualquiera de los otros originalmente listados por Rawls. De este modo, quisiera descartar que se piense como un complemento secundario que no amerita colocarse en la lista principal.

Además, es importante mencionar que su incorporación respeta los cinco compromisos del derecho de gentes que hemos visto. De este modo, lo que planteo podría pensarse como una crítica interna a la propia teoría sobre justicia internacional de Rawls, y no como una externa, en la que las premisas principales son rechazadas para así defender otros resultados.

2. El respeto a las minorías culturales

Un principio que tendría que incorporarse al derecho de gentes mandataría que los pueblos deben respetar a las minorías culturales que se encuentren dentro de su territorio. Esquemáticamente, como Rawls mismo escribió los originales, este principio podría decir:

9. Los pueblos deben respetar a las minorías culturales que existan dentro de sus territorios.

Estoy pensando, en particular, en las minorías nacionales y las comunidades indígenas (véase Kymlicka, 1995, 2004 y 2007; Boulden y Kymlicka, 2015). Una minoría nacional se caracteriza por ser una comunidad cultural que usualmente precede a la formación del Estado en el que reside. Entre sus peticiones usuales se encuentra el de mayor autonomía política y económica, así como el reconocimiento de derechos lingüísticos. Ejemplos de ellas son los catalanes o vascos en España, los uigures en China o los quebequenses en Canadá. Por su parte, las comunidades indígenas son comunidades culturales usualmente más pequeñas, a veces disgregadas, que viven dentro de un Estado. Entre sus peticiones usuales podemos encontrar el respeto a los recursos naturales que se encuentran en su territorio y el reconocimiento de derechos lingüísticos. Ejemplos de ellas son las comunidades mayas en Chiapas, México, o los quechuas en Chile.

Por supuesto, hay una variación muy considerable entre las formas de organización política y las peticiones de las minorías nacionales y las comunidades alrededor del mundo, pero entre todas esas diferencias podemos encontrar algunas regularidades como las que he mencionado aquí. Así, el respeto por las

minorías culturales refiere a la implementación de un coto mínimo de estos derechos tanto para las minorías nacionales como para las comunidades indígenas.

Varios argumentos pueden darse a favor de los derechos de las minorías culturales. Kymlicka ha ofrecido dos particularmente influyentes. El primero sostiene que la cultura en la que las personas crecen ofrece el contexto de elección donde éstas ejercen su autonomía —en tanto que ésta es la primera vía de transmisión y significación de los distintos modos de vida accesibles a las personas—. En tanto que asegurar el ejercicio pleno de la autonomía es una preocupación central de las sociedades liberales, ello requiere asegurar a su vez el acceso institucional a la propia cultura (Kymlicka, 1995: 11-149). El segundo tiene que ver con el valor de la igualdad entre mayorías y minorías culturales. Ante algunos liberales ortodoxos que sostienen que el Estado no debe inmiscuirse en la promoción de ninguna práctica cultural (véase, paradigmáticamente, Barry, 2001), Kymlicka ha mostrado cómo ningún Estado contemporáneo puede evitar este ejercicio. De hecho, todos ellos se han embarcado desde sus orígenes en un proceso constante de “construcción nacional” que, al promover una identidad compartida a lo largo de todo el Estado, ha implicado invariablemente el desempoderamiento premeditado de las minorías culturales (véase Kymlicka, 2002: 343-347). Estas políticas incluyen incentivar que las personas de la mayoría cultural instalen su residencia en los territorios históricos de las minorías culturales, instaurar la lengua de la mayoría como el lenguaje oficial del Estado o el que *de facto* se use en sus instituciones públicas, promover una currícula educativa que no considere la historia de las minorías culturales ni las posibles injusticias cometidas contra ellas, etcétera. Así, pues, en contra del planteamiento de los liberales ortodoxos, los derechos de las minorías culturales son simples contrapesos institucionales a la acción promotora del Estado de la cultura mayoritaria.

Pero para poder incluir este principio en el derecho de los pueblos rawlsiano tenemos que ofrecer un argumento que respete el quinto compromiso que vimos en la sección anterior. A saber, el argumento debe ser aceptable para todos los pueblos razonables, incluidos los decentes. De este modo, el primer argumento kymlickiano visto tiene que ser excluido dado que parte de premisas exclusivamente liberales —pues la idea del respeto irrestricto a la autonomía individual no forma parte de la razón pública global.

Creo que hay un fuerte argumento a favor de los derechos de las minorías culturales que puede respetar estas restricciones en la justificación. Éste tiene tres

premisas centrales. La primera es el reconocimiento de las minorías culturales como pueblos; la segunda es el reconocimiento de que, como hemos visto, todo Estado moderno (y no solo los liberales) se han fundado en políticas agresivas de “construcción nacional” como las que mencioné; la tercera es el reconocimiento de lo que Rawls llama la razonabilidad, el criterio de reciprocidad y el respeto en las relaciones entre los pueblos.

Vamos a la primera premisa. En *El derecho de gentes*, Rawls sostiene que los pueblos tienen varias características. En un primer momento, menciona tres: “La primera es institucional, la segunda cultural, y la tercera requiere un compromiso firme con una concepción política (moral) de lo correcto y lo justo” (Rawls, 1999: 23-24). Estas características otorgan a los pueblos su importante estatus legal y moral. De hecho, estas características hacen que sean los pueblos, y no los Estados, el sujeto de justicia que Rawls considera en su propuesta de justicia internacional. Además, en varios pasajes Rawls detalla la importancia de la pertenencia cultural para las personas mismas. Por ejemplo, al hablar de lo que en parte justifica la tolerancia internacional a pueblos que, aunque decentes, no son plenamente liberales. Rawls afirma:

Dejando de lado la profunda pregunta de si algunas formas de cultura y modos de vida son buenos en sí mismos (como de hecho creo que las hay), seguramente, *ceteris paribus*, es bueno para los individuos y las asociaciones estar vinculados a su cultura particular y participar de su vida común pública y cívica. Esta no es una cosa menor. Aboga por preservar la idea de la autodeterminación de los pueblos y por alguna forma laxa o confederativa de una sociedad de pueblos. Recuérdese que los pueblos (y no los Estados) son los que tienen una naturaleza moral definida (Rawls, 1999: 61).

Esta cita deja en claro la profunda significación moral que Rawls confiere a los pueblos, tanto en su influencia en la vida de las personas que los habitan, como en la importancia de asegurar su autodeterminación.³ Sin embargo, en el mundo presente regularmente encontramos que dentro de cada Estado hay más de un solo grupo cultural con las características e importancia en la vida de sus integrantes que Rawls menciona. En este escenario, parece difícil argumentar

³ De hecho, la marcada insistencia de Rawls en respetar la importancia de la pertenencia cultural en la vida de las personas es algo que cuestiona fuertemente Kuper (2000: 648-653).

por conceder el estatus de pueblo a algunos de esos grupos (los grupos mayoritarios) sin conceder a la vez el mismo estatus al resto de ellos (los grupos minoritarios). No hay una sola característica en la descripción que Rawls hace de los pueblos, y por qué estos tienen importancia moral prioritaria, que las minorías culturales vistas no cumplan. Así, pues, me parece que la propia lógica argumental de *El derecho de los pueblos* obliga a reconocer que puede haber más de un pueblo por Estado, y que esto debe ser parte de las preocupaciones de la ley que regulará las interacciones entre todos ellos a nivel internacional. Debe ser sensible, en particular, a la realidad de que dentro de un Estado encontramos pueblos mayoritarios y pueblos minoritarios.

Sobre la segunda premisa ya he comentado suficiente. Es un hecho histórico y presente ampliamente documentado que los pueblos mayoritarios utilizan los medios institucionales del Estado para promover su lengua, visión de la historia y prácticas culturales identitarias —es decir, que promueven activamente políticas de construcción nacional—. Como Kymlicka ha insistido, este ejercicio puede tener como motivación importantes fines, tales como el fomento de la unidad y de la solidaridad entre los distintos ciudadanos. Sin embargo, ha tenido como consecuencia el desempoderamiento premeditado de las minorías culturales.

Finalmente, la tercera premisa se funda en la importancia que Rawls adscribe a la razonabilidad, al criterio de reciprocidad y el respeto entre pueblos. De nuevo, a diferencia de los Estados que operan exclusivamente bajo la lógica del autointerés en sus relaciones con otros (son racionales en este sentido), y que presumen tener soberanía completa sobre sus territorios independientemente del régimen que establezcan, Rawls sostiene que los pueblos son a la vez razonables y observan el criterio de reciprocidad entre ellos. Son razonables porque las estrategias que emplean para proteger su territorio y garantizar la seguridad y las buenas condiciones de vida de sus ciudadanos no violentan las capacidades de los otros pueblos para hacer lo mismo. Además, incluso tratan de ayudar a otros pueblos a lograrlo —en la medida de sus posibilidades—. Por su parte, el criterio de reciprocidad aplicado a los pueblos sostiene que estos deben proponer reglas para conducirse que sean aceptables para todos los pueblos razonables.

Estas dos características, razonabilidad y reciprocidad, aseguran que los pueblos se respetan entre sí, lo que a su vez es de primera importancia para el respeto propio de cada uno de ellos. Rawls comenta:

Y otro interés es importante: aplicado a los pueblos, éste cae dentro de lo que Rousseau llama *amour-propre*. Este interés es el respeto propio correcto de los pueblos hacia sí mismos en tanto que pueblos, que descansa en la conciencia común de sus características durante su historia y su cultura con sus logros. Totalmente diferente del autointerés por su seguridad y la protección de su territorio, este se muestra a sí mismo en la insistencia de un pueblo de recibir por otro pueblo el respeto debido y el reconocimiento de su igualdad. [...] Este sentido razonable del respeto debido, voluntariamente otorgado a otros pueblos razonables, es un elemento esencial de la idea de que los pueblos que están satisfechos con el *statu quo* por las razones correctas (Rawls, 1999: 34-35).

Como queda claro en este pasaje, Rawls reproduce otra de las premisas clave de su teoría de la justicia doméstica en el nivel global: así como los ciudadanos de una sociedad liberal bien ordenada están preocupados por el respeto hacia sí mismos, también los pueblos tienen el interés fundamental de respetarse a sí mismos. Así como el respeto propio de cada ciudadano requiere —entre otras cosas— del respeto de los otros (véase Rawls, 1971: 155-156 y Vaca, 2021), también el respeto propio de los pueblos depende en parte del respeto de los otros pueblos.

Considerando estas tres premisas, el argumento a favor de la inclusión en el derecho de los pueblos del principio por el respeto a las minorías culturales sostiene que el proceso de construcción nacional de los Estados modernos ha violado la razonabilidad y el criterio de reciprocidad entre pueblos mayoritarios y minoritarios, lo que ha generado fallas en el respeto entre ellos —con las posibles subsecuentes afectaciones en el respeto propio—. Dado que los derechos de las minorías culturales están pensados como un remedio a la injusticia que el proceso de construcción nacional ha creado, estos no son más que una manera de hacer valer la razonabilidad, la reciprocidad y el respeto entre los pueblos mayoritarios y minoritarios ¿Por qué, entonces, sería importante el respeto a las minorías culturales? Considerando que la razonabilidad es una de las condiciones para ser estimado como un pueblo legítimo, ya sea liberal o decente, todos aquellos pueblos que no confieran derechos básicos a sus minorías serían ilegítimos a los ojos del orden internacional.

3. La objeción de la teoría ideal

Hasta aquí el argumento a favor de un principio que mandate el respeto por las minorías culturales. Podría objetarse a él, sin embargo, que la teoría de justicia

internacional ofrecida por Rawls es un ejercicio de teoría ideal y debido a ello puede obviar la realidad de que en cada Estado contemporáneo existen minorías culturales; esto es, que puede desarrollarse bajo la suposición de que a cada Estado corresponde solo una comunidad cultural. A esta reacción a mi planteamiento le llamo *la objeción de la teoría ideal*. En lo que sigue trataré de mostrar que, a pesar de que esta objeción es muy común en diversas discusiones relacionadas con la teoría rawlsiana –por ejemplo, en lo que refiere a su falta de tratamiento de la injusticia histórica (véase Matthew, 2017), las relaciones entre géneros (véase Schwartzman, 2006: 68), relaciones raciales (véase Mills, 2017) o las relaciones con las personas que sufren alguna discapacidad (véase Nussbaum, 2006)– en este caso es infundada.

Parte de la tradición contemporánea en filosofía política ha seguido a Rawls en la división de trabajo teórico que introdujo en *Teoría de la justicia*. Sin embargo, ni en ese texto, ni en los subsecuentes (incluyendo *El derecho de gentes* mismo), la distinción entre teoría ideal y no ideal es suficientemente precisa. Quizás por ello se ha desarrollado un profuso debate sobre ella, con autores como Robeyns (2008), Boettcher (2009), Sen (2009), Mason (2010), Wiens (2012) y Mills (2017) (cuestionando la importancia de la teoría ideal), así como Stemplowska (2008), Valentini (2009), Lawford-Smith (2010), Simmons (2010), Gledhill (2012), Shelby (2013) y Matthew (2017) (defendiéndola). Otros más, como Taylor (2009) y Fuller (2012), han querido desarrollar una teoría no ideal rawlsiana.

Una distinción que ha surgido en este debate y que quiero rescatar, es que una teoría puede ser ideal en un sentido técnico y también en un sentido no técnico (Valentini, 2009: 6; Lawford-Smith, 2010: 361). Mi propósito será mostrar que ninguno de estos sentidos justifica la exclusión del principio que propongo en el derecho de gentes, por lo que este principio debería formar parte de la mejor teoría ideal que tengamos para regular las relaciones internacionales.

3.1. El sentido no técnico

El sentido no técnico en que una teoría puede ser ideal se presenta con gran detalle en el propio *Derecho de gentes*. Éste es la idea de que una de las funciones más importantes de la filosofía política es la de ofrecer ideales a los que aspiramos, ya

sea como sociedad o como conjunto de sociedades, en el mundo. Esta característica normativa tiene, entre otras cosas, una función reconciliatoria con nuestro mundo, con la posibilidad genuina de mejorarlo. Ello impone restricciones a la idealización justificable dentro de una teoría, pues la practicidad de lo planteado debe asegurarse. Así, este sentido puede atraparse bajo la famosa frase rawlsiana de presentar una “utopía realista”: la teoría es utópica porque plantea un ideal lejano de justicia al que aspiramos; la teoría es realista porque, aunque lejano, dicho ideal es realizable. Rawls culmina *El derecho de gentes* con estas reflexiones:

La idea de una utopía realista nos reconcilia con nuestro mundo social al mostrarnos que una democracia constitucional razonablemente justa, que exista como miembro de una Sociedad de Pueblos razonablemente justa, es *posible*. Esta idea establece que dicho mundo puede existir en algún lugar y por algún tiempo, pero no que sea inevitable (Rawls, 1999: 127).

Si una Sociedad de Pueblos razonablemente justa, cuyos integrantes subordinan su poder a fines razonables, no es posible, y los seres humanos son en su gran mayoría amoraes, uno puede preguntarse, junto con Kant, si acaso vale la pena para los seres humanos vivir en la Tierra (Rawls, 1999: 128).

Estos pasajes dejan muy en claro la importancia fundamental que Rawls concede al sentido no técnico en que la teoría política es ideal. Pensar un mundo justo realizable tiene una fuerza reconciliatoria en la vida humana que simplemente no puede desdeñarse. La teoría política ideal, así, se convierte en una guía irrenunciable para tratar de conseguir nuestras mejores aspiraciones.

Y precisamente esta primera forma en la que la teoría rawlsiana es ideal, me parece, justifica la inclusión del principio mencionado: el ideal de justicia internacional al que aspiramos es uno en el que todas las sociedades razonables, ya sean liberales o decentes, respetan los derechos mínimos de las minorías culturales. Debido a que este es el ideal al que aspiramos, el principio que lo establece y asegura tiene que estar incluido en una teoría ideal de las relaciones internacionales. Hacer esto de manera explícita es todavía más importante si consideramos que, de hecho, como hemos visto, existe un debate teórico y práctico al respecto. Mejor haría la teoría que favorecemos en posicionarse sobre ello para evitar el riesgo de ofrecer un ideal incompleto sobre el mundo justo que deseamos, o dejar en la ambigüedad si acaso la protección a las minorías

culturales es una cuestión de justicia. Así, me parece que este primer sentido en que la teoría rawlsiana es ideal, en lugar de descartar la inclusión del principio mencionado, más bien lo solicita.

3.2. *El sentido técnico*

La teoría de Rawls también es ideal en un sentido técnico: opera bajo el dominio de *la cláusula de obediencia estricta* y *la cláusula de condiciones favorables* (véase Rawls, 1971: 22, 231, 321-322; 1999: 4-10; 2001: 36, 100; Simmons, 2010: 8; Valentini, 2009: 1). Rawls utiliza la primera de estas para sostener que, en una sociedad donde hay obediencia estricta a los principios de justicia, esto es, una sociedad en la que las personas hacen su parte en la cooperación social y respetan los principios e instituciones que la guían, no surgen con toda su fuerza preguntas que tienen que ver con cómo lidiar con la injusticia. Tales preguntas, por ello, corresponden a la teoría no ideal:

Comprende temas tales como la teoría del castigo, la doctrina de la guerra justa y la justificación de los diversos medios existentes para oponerse a regímenes injustos; temas que van desde la desobediencia civil y la resistencia militante hasta la revolución y la rebelión. Se incluyen también cuestiones de justicia compensatoria y del modo de separar una forma de injusticia institucional contra otra (Rawls, 1971: 22).

A pesar de que estos son temas que corresponden a la teoría no ideal, la idea básica de plantear una teoría ideal de justicia es que pueda ofrecer guías sobre cómo atender estas preguntas ya que se opere desde una perspectiva no ideal.

Por su parte, *la cláusula de condiciones favorables* usualmente se interpreta como una tesis que establece que no habrá contingencias naturales y sociales atípicas que impidan la continuación estable de una sociedad bien ordenada de una generación a la siguiente. Esto es, que la teoría ideal puede indagar sobre cómo sería una sociedad bien ordenada bajo condiciones realistas, pero razonablemente favorables (véase Rawls, 2001: 26, 36-37; James, 2005: 282; Espínola y Vaca, 2014: 235).

Ahora, debemos preguntarnos si este sentido técnico en que la teoría de Rawls es ideal, alguna de las dos cláusulas (obediencia estricta y condiciones

favorables), justifica que obviemos el problema de la interacción entre pueblos mayoritarios y minoritarios dentro de un Estado. Veamos.

La cláusula de la obediencia estricta, como he dicho, restringe lo que una teoría ideal nos puede decir sobre cómo tratar casos de grossa injusticia. Dado que se parte del supuesto de que los integrantes cooperadores harán su parte y, en general, seguirán las leyes que ordenan la cooperación entre ellos, estas preguntas quedan inicialmente relegadas de esta forma de teorización. Sin embargo, partir de ese supuesto no excluye que existirán las relaciones entre pueblos mayoritarios y minoritarios dentro de los distintos Estados. Esto es, sigue siendo una pregunta pertinente de justicia dentro de esta forma de teorización cómo tienen que conducirse esas relaciones incluso asumiendo que todas las partes actuarán conforme a los principios de justicia.

Por su parte, sería realmente extraño sostener que la cláusula de las condiciones favorables nos permite obviar la existencia de las relaciones entre pueblos mayoritarios y minoritarios. Por el contrario, desde mi punto de vista, el pluralismo cultural amerita un tratamiento de justicia al mismo nivel de importancia que el pluralismo razonable de doctrinas comprensivas. Como es de todos conocido, el liberalismo político rawlsiano es una disertación de largo aliento que pretende mostrar cómo es que una teoría de la justicia puede atender el hecho innegable e incambiable de que en toda sociedad liberal contemporánea existe más de una doctrina comprensiva profesada por los distintos ciudadanos. Rawls (2005) menciona que este es un hecho permanente de las sociedades democráticas, cuya fuente histórica y presente es el uso libre de la razón práctica humana, y que solo podría limitarse o abolirse bajo la indeseable imposición coercitiva por parte del Estado de una doctrina comprensiva particular.

Imaginemos el grave error que hubiera cometido la teoría de la justicia rawlsiana si hubiera contestado a las críticas que originaron el proyecto del liberalismo político diciendo: el hecho del pluralismo razonable puede obviarse en una teoría ideal de la justicia porque dicha teoría opera bajo la cláusula de condiciones favorables. Por supuesto, Rawls no sostuvo eso y tomó el arduo trabajo de mostrar cómo es que su teoría ideal de justicia era estable para una sociedad marcada por el hecho del pluralismo razonable. Me parece que exactamente lo mismo hay que hacer en relación con lo que podemos llamar el hecho del pluralismo cultural, dado que es igual de estable y permanente que el anterior en las sociedades contemporáneas. Descartarlo debido a que la teoría está operando

bajo la cláusula de condiciones favorables sería un grave error teórico, uno que idealizaría la teoría de la justicia que proponemos en un sentido incorrecto. La pertenencia cultural en la vida de las personas puede tener la misma significación que la adscripción a una doctrina comprensiva; de hecho, como vimos en la sección anterior, la cultura es el primer canal de transmisión de las distintas doctrinas comprensivas entre las que los ciudadanos eligen.

Esto contrasta con lo que Rawls mismo menciona sobre lo que pasaría con los problemas relacionados con la inmigración si acaso se cumplieran las aspiraciones de una sociedad internacional justa:

Hay numerosas causas de la inmigración. Menciono varias y sugiero que éstas desaparecerían en la sociedad de pueblos liberales y decentes. Una es la persecución de las minorías religiosas y étnicas, la negación de los derechos humanos. Otra es la opresión política de varias formas, como cuando los integrantes de las clases campesinas son reclutados y contratados por monarcas como mercenarios en sus guerras dinásticas por poder y territorio. Sucede muy seguido que la gente simplemente quiere dejar atrás la inanición, como en la hambruna irlandesa de 1840. La última causa que menciono es la presión poblacional en el territorio de origen, y entre sus complejas causas encontramos el sometimiento de la mujer. Una vez que la desigualdad y el sometimiento se han superado, y a las mujeres se les asegura participación política igualitaria junto con los hombres y educación, estos problemas pueden resolverse. Por lo tanto, la libertad religiosa y la libertad de conciencia, la libertad política y las libertades constitucionales, y la justicia igualitaria para con las mujeres son aspectos fundamentales de una política social correcta en una utopía realista. El problema de inmigración, entonces, no se deja simplemente de lado, sino que es eliminado como un problema serio en una utopía realista (Rawls, 1999: 8-9).

De acuerdo con Rawls, dado que en la utopía realista a la que aspiramos no habrá opresión política, persecución religiosa o étnica, negación de los derechos humanos y trato desigual a las mujeres en ningún país que forme parte de la sociedad de pueblos, la inmigración masiva dejará de ser un problema serio de justicia. Sin embargo, suponer que en cada país de dicha sociedad de pueblos no habrá opresión hacia sus integrantes, no elimina ni el pluralismo cultural ni el pluralismo de doctrinas comprensivas alrededor del mundo. Idealmente, pues, la inmigración masiva desaparecería; las minorías nacionales, las comunidades indígenas y las distintas doctrinas comprensivas, no.

3.3. ¿Una teoría ideal demasiado demandante?

Quiero atender una última objeción a mi planteamiento que apela al carácter ideal de la teoría rawlsiana: a saber, que a pesar de la importancia de proteger los derechos de las minorías culturales en los Estados liberales y decentes, incluir dicho principio en el derecho de gentes sería pedir demasiado a una teoría de las relaciones internacionales que pretende ser *realista*.⁴ A pesar de que esta objeción me parece destacar un punto importante, no estoy del todo convencido de que la inclusión de dicho principio haga irrealista al derecho de gentes. Hay al menos un par de razones para sostener esto.

Primero, puede defenderse que tan realista es esperar que países liberales y decentes acepten un artículo que ofrezca derechos mínimos a las minorías culturales como lo es esperar que respeten otros principios ya integrados a la propuesta del derecho de gentes (respeto a los derechos humanos, a honrar tratados, a hacer solo guerras en legítima defensa, etc.). Quizás evidencia de ello sea la proliferación de tratados internacionales que confieren derechos a las minorías culturales en el mundo contemporáneo (véase Boulden y Kymlicka, 2015). Por supuesto, muchos países se niegan a firmar estos tratados. Pero en ocasiones esos mismos países se niegan a firmar los más básicos tratados sobre derechos humanos.

Segundo, recordemos que Rawls mismo menciona que los países liberales y decentes *de hecho* respetan a sus minorías culturales:

[...] dentro de una forma de gobierno razonablemente justa liberal (o decente) es posible, creo, satisfacer los intereses y necesidades de los grupos con diversos trasfondos étnicos y nacionales. Procedemos bajo la presuposición de que los principios políticos de un régimen constitucional razonablemente justo nos permiten lidiar con una gran mayoría de casos, si no con todos ellos (Rawls, 1999: 25).

Este pasaje explicita que los pueblos razonables liberales y justos respetarán las demandas de las minorías culturales. Sin embargo, no nos dice por qué lo harían. Me parece que la inclusión de un principio que lo mencione en el derecho de gentes es simplemente una forma de explicitar este compromiso aceptado. Así, en relación con la objeción que estamos considerando, podemos preguntarnos: ¿por qué si las

⁴ Agradezco a un dictaminador anónimo por señalar esta objeción.

sociedades liberales y decentes de hecho están dispuestas a satisfacer las necesidades de sus minorías culturales, no estarían dispuestas a aceptar un principio en la ley internacional básica que lo mandate?

He tratado de argumentar que apelar al carácter ideal de la teoría de Rawls no justifica obviar que existe más de un grupo cultural por Estado. Ninguna de las dos cláusulas que hacen a la teoría ideal en un sentido técnico justifican esta suposición. Además, como vimos, el sentido no técnico en que esta teoría es ideal ofrece una fuerte razón para considerar el principio mencionado: el ideal de justicia internacional al que aspiramos es uno en el que todas las sociedades razonables respetan los derechos mínimos de las minorías culturales. Si esto es a lo que aspiramos, el principio que lo establece y asegura tiene que estar incluido en una teoría ideal de las relaciones internacionales —de otro modo nuestro ideal de justicia permanecerá incompleto—. Finalmente, vimos también que incluir dicho principio en el derecho de gentes no hace a la propuesta irrealistamente utópica.

4. La objeción de la redundancia

Podría decirse que no es por ser una teoría ideal que el derecho de gentes no incorpora el principio que asegura el respeto a las minorías culturales, sino porque lo que este principio mandata ya está asegurado por la operación de los otros ocho principios. Llamemos a este planteamiento *la objeción de la redundancia* —dado que, de ser correcto, sería redundante añadir un principio extra para asegurar el respeto a las minorías culturales—. Desde mi punto de vista, esta interpretación expresa un avance y debería ser preferible a una en la cual simplemente el respeto a las minorías culturales no se considera como un asunto de justicia básica. Sin embargo, la idea, aunque preferible, no se sostiene.

Quizás el principio del derecho de gentes más plausible para plantear esta objeción sea el que mandata que los pueblos respetarán los derechos humanos. Así, podría argumentarse que el respeto a las minorías culturales está garantizado dado que los pueblos liberales y decentes respetan los derechos humanos de sus integrantes. Esto es, el respeto a estos derechos es suficiente para mostrar respeto a las minorías culturales.

Un argumento como este es muy poco persuasivo dada la forma en la que Rawls entiende los derechos humanos en *El derecho de gentes*. Como hemos

visto, Rawls es uno de los exponentes más importantes de la llamada concepción política de los derechos humanos, una que pone el acento en la función de estos para luego delimitar su contenido. Dada esta concepción, la lista rawlsiana es extremadamente mínima: los derechos humanos garantizan la integridad física, la libertad parcial de conciencia y el trato igualitario ante la ley. Pero el respeto a una minoría cultural exige más de lo que estas garantías ofrecen. Para respetar a una minoría cultural mínimamente se necesita instalar arreglos institucionales que contrarresten las irrenunciables acciones de construcción nacional desarrolladas por la cultura mayoritaria con los medios del Estado. Se necesita poder acceder a los medios de comunicación, a las instituciones, a la educación y a la justicia en la propia lengua. Se necesita poder contar la historia propia y tener grados de autonomía política colectiva al menos en cierto grado. Nada de esto está garantizado por los derechos humanos rawlsianos.

Más allá de que la lista de Rawls es extremadamente mínima, y por lo tanto no podría garantizar el respeto a las minorías en tanto que colectivos culturales, en la actualidad existe una tendencia en la literatura para defender la disociación de los derechos humanos y los derechos de las minorías. En la práctica internacional, inicialmente se pensó en una analogía con la religión: debido a que los derechos individuales han sido efectivos para asegurar la supervivencia y coexistencia de diferentes religiones dentro del mismo Estado, una estrategia similar debía seguirse con las minorías culturales. Sobre esta estrategia, Kymlicka subraya:

De hecho, este fue el argumento explícito que se dio después de la Segunda Guerra Mundial para reemplazar el planteamiento de la Liga de Naciones que sostenía “protección a las minorías” –y que ofrecía derechos colectivos a grupos específicos– con el nuevo régimen de derechos humanos universales impuesto por las Naciones Unidas. En lugar de proteger a los grupos vulnerables directamente, a través de derechos especiales para integrantes de los grupos designados, las minorías culturales serían protegidas indirectamente, al garantizar los derechos civiles y políticos básicos a todos los individuos independientemente de su membresía cultural (Kymlicka, 2001: 71).

Quizás el mejor ejemplo del proceder mencionado por Kymlicka lo encontramos en la redacción del artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos:

En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, *no se negará* a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma.⁵

El artículo sostiene que “no se negará” a ninguna persona el derecho a disfrutar de su propia cultura. La formulación negativa implica que la implementación de dicho derecho cultural simplemente requiere de la no interferencia del Estado, en lugar de acciones que hagan posible el ejercicio de dicho derecho. Este razonamiento parece suponer que la pertenencia cultural es una especie de preferencia personal, que puede practicarse en casa cuando no hay interferencia del poder político. No hace justicia a la realidad ya mencionada de que todo Estado ha promovido la identidad cultural de su grupo mayoritario a través de sus instituciones centrales. Por ello mismo, los derechos de las minorías no pueden ser derivados de este artículo –pues estos mandatan muchas acciones que el Estado tiene que realizar para garantizarlos–. Además, es importante notar que el artículo trata a las minorías de forma genérica, como si las necesidades de los integrantes de una comunidad indígena fueran las mismas que las de una minoría nacional alrededor del mundo.

De este modo, pues, el principio ya incluido en el derecho de gentes que parece más plausible para asegurar el respeto a las minorías culturales no consigue ese objetivo: los derechos de las minorías exigen más que lo que los derechos humanos individualizados pueden garantizar. Por supuesto, podrían ofrecerse más argumentos que se basen en otros principios o partes del derecho de gentes rawlsiano para tratar de defender la *objeción de la redundancia*. Como he dicho, me parece que asumir que el respeto a las minorías culturales es de hecho algo ya considerado por la teoría ideal de justicia internacional rawlsiana es ya un gran avance. Sin embargo, queda pendiente para los rawlsianos con esta inclinación el mostrar cómo es que podemos asegurar ese respeto sin incluir un principio al mismo nivel de importancia y generalidad que tienen el resto de los expuestos en el derecho de gentes.

⁵ Pacto Internacional de Derechos Civiles y políticos, artículo 27, *itálicas añadidas*. Disponible en: <https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/ccpr.aspx>.

Conclusión

En este texto he tratado de ofrecer un complemento que me parece necesario al derecho de gentes que Rawls defendió originalmente. Traté de plantear mi argumento como una crítica interna a la teoría, una que acepta sus presupuestos; argumenté que el hecho de que Rawls nos haya presentado una teoría ideal de las relaciones internacionales no puede justificar la falta de tratamiento teórico del hecho del pluralismo cultural inherente a cada Estado que formará parte de la sociedad de pueblos regulada por el derecho de gentes. Defendí también que, tal como está el derecho de gentes, ninguno de sus artículos mandaría de manera adecuada el respeto por las minorías culturales. De modo que, si esto nos importa, tenemos buenas razones para incluir un principio explícito que lo mande en la teoría de las relaciones internacionales que aceptemos.

Bibliografía

- Barry, Brian (2001). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Polity Press.
- Beitz, Charles. (2001). “Human Rights as Common Concern”, *American Political Science Review*, 95 (2): 269-282.
- Beitz, Charles. (2004). “Human Rights and the law of peoples”. En Charterjee, D. *The Ethics of Assistance*, Cambridge University Press: 193-214.
- Beitz, Charles. (2009). *The Idea of Human Rights*. Oxford University Press.
- Blake, Michael (2001). “Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy.” *Philosophy and Public Affairs* 30 (3): 257-296.
- Boettcher, James. (2009). “Race, ideology, and ideal theory”. *Metaphilosophy*, 40: 259-337.
- Boulden, Jane y Kymlicka, Will. (2015) *International Approaches to Ethnic Diversity*, Oxford University Press.
- Buchanan, Allen. (2004). *Justice, Legitimacy and Self-Determination*, Oxford University Press.
- Buchanan, Allen. (2006). “Taking the Human out of Human Rights.” In Martin, R. & Reidy, D. *Rawls’s Law of Peoples. A Realistic Utopia?* Blackwell Publishing: 150-168.

- Cohen, Joshua. (2004) "Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?". *The Journal of Political Philosophy*, 12 (4): 190-213.
- Cohen Joshua. (2006) "Is There a Human Right to Democracy". En Sypnowich, C. *The Egalitarian Conscience*, Oxford University Press: 226-248.
- Espíndola, Juan y Vaca, Moisés. (2014). "The Problem of Historical Injustice for Rawlsian Theory", *Res Publica*, 20: 227-243.
- Fuller, Lisa. (2012). "Burdened societies and transitional justice." *Ethical Theory and Moral Practice*, 15: 369-386.
- Gledhill, James. (2012). "Rawls and realism". *Social Theory and Practice*, 38: 55-82.
- James, Aaron. 2005. "Constructing justice from existing practice: Rawls and the status-quo". *Philosophy and Public Affairs*, 33: 281-316.
- Kuper, Andrew. (2000). "Rawlsian global justice: beyond the law of peoples to a cosmopolitan law of persons." *Political Theory* 28 (5): 640-674
- Kymlicka, Will. (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon.
- Kymlicka, Will (2001). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (2002). *Contemporary Political Philosophy*. Segunda edición, Oxford University Press.
- Kymlicka, Will. (2004). *Universal Minority Rights*. Franz Steiner Verlag Stuttgart.
- Kymlicka, Will. (2007). *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford University Press.
- Lawford-Smith, Holly (2010). "Debate: Ideal Theory-A Reply to Valentini". *Journal of Political Philosophy* 18 (3): 357-368.
- Mason, Andrew. (2010). "Rawlsian theory and the circumstances of politics." *Political Theory*, 38: 658-683.
- Matthew, DC. (2017). "Rawls and racial justice." *Politics, Philosophy, and Economics* 16 (3): 235-259.
- Mills, Charles. (2017). *Black Rights/White Wrongs. The Critique of Racial Liberalism*. Oxford University Press.
- Nagel, Thomas (2005). "The Problem of Global Justice". *Philosophy and Public Affairs* 33 (2):113-147.
- Pogge, Thomas. (1994). "An Egalitarian Law of Peoples". *Philosophy and Public Affairs*, 23 (3): 195-224.
- Pogge, Thomas. (2002). *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Polity Press.

- Pogge, Thomas. (2005). "Real World Justice". In Brock, G. and Moellendorf, D. *Current Debates on Global Justice*, Springer: 29-53.
- Pogge, Thomas. (2006). "Do Rawls's Two Theory of Justice Fit Together?" En Martin, R. & Reidy, D. *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing: 206-225.
- Rawls, John. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Rawls, John. (1999). *The Law of Peoples*. Harvard University Press.
- Rawls, John. (2001). *Justice as Fairness. A Restatement*. Harvard University Press.
- Rawls, John. (2005). *Political Liberalism*. Edición expandida, Columbia University Press.
- Raz, Joseph (2010). "Human rights without foundations". En, J. Tasioulas & S. Besson (eds.), *The Philosophy of International Law*. Oxford University Press.
- Robeyns, Ingrid. (2008). "Ideal theory in theory and practice". *Social Theory and Practice* 34: 341-342.
- Seleme, Hugo. (2007). "El peso del deber de asistencia a pueblos foráneos frente a las exigencias de justicia doméstica" *Diánoia*, 52 (59), 97-126.
- Seleme, Hugo. (2011). "The moral irrelevance of global and international inequality", *The Journal of Jurisprudence*: 271-326.
- Sen, Amartya. (2009). *The idea of justice*. Harvard University Press.
- Shelby, Thomas. (2013) "Racial realities and corrective justice: a reply to Charles Mills." *Critical Philosophy of Race*, 1: 145-162.
- Simmons, John. (2010). "Ideal and non-ideal theory". *Philosophy and Public Affairs* 38: 5-36.
- Stemplowska, Zofia. (2008). "What's ideal about ideal theory?" *Social Theory and Practice*, 34: 319-340.
- Tan, Kok-Chor (1998). "Liberal toleration in Rawls's law of peoples". *Ethics* 108 (2): 276-295.
- Taylor, Charles. (1999). "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights". En Bauer, J. & Bell, D. *The East Asian Challenge of Human Rights*. Cambridge University Press.
- Taylor, Robert. (2009). "Rawlsian affirmative action." *Ethics* 119: 476-506.
- Vaca, Moisés (2021). "El respeto y sus bases sociales", *Revista latinoamericana de Filosofía*, 10 (1): 1-18.
- Valentini, Laura (2009). "On the apparent paradox of ideal theory". *Journal of Political Philosophy* 17 (3): 332-355.

Wenar, Leif. (2004). "The Unity of Rawls's Work", *Journal of Moral Philosophy*, 1: 265-275.

Wiens, David. (2012). "Prescribing institutions without ideal theory." *The Journal of Political Philosophy*, 20: 45–70.

Rawls y la práctica internacional de los derechos humanos

Mariano C. Melero

Universidad Autónoma de Madrid
mariano.melero@uam.es

Planteamiento

Una de las últimas aportaciones importantes de John Rawls a la filosofía política contemporánea es su novedoso y controvertido enfoque sobre los derechos humanos. En contraste con el planteamiento filosófico más extendido, en el que se tiende a primar el análisis conceptual o las cuestiones de justificación, Rawls defendió un enfoque eminentemente práctico, donde los derechos humanos se engarzan dentro de la política exterior de las sociedades liberales en un contexto culturalmente diverso. En este planteamiento práctico, los derechos humanos se presentan como la base de una razón pública global que permite a los Estados la justificación mutua de su acción política.

Mi propósito en este capítulo es dilucidar la plausibilidad de la propuesta rawlsiana, señalando en qué sentido me parece un enfoque acertado, y dónde radican sus limitaciones. En la sección 1, defenderé que hay buenas razones para seguir a Rawls en la no identificación de los derechos humanos con los derechos fundamentales de una democracia constitucional. La idea de los derechos humanos pretende señalar unos principios de preocupación internacional que no se corresponden con ninguna estructura institucional concreta y que pretenden ser neutrales respecto a las diferentes culturas de moralidad política. A continuación, en la sección 2, defenderé que la práctica jurídica internacional de los derechos humanos puede concebirse a partir de la idea rawlsiana del consenso entrecruzado. A mi modo de ver, este recurso teórico manifiesta toda su virtualidad explicativa cuando se trata de entender el consenso en torno a unos principios neutrales de legitimidad política en un contexto internacional donde coexisten diferentes culturas políticas. Sin embargo, en contra de la opinión de Rawls, creo que la idea del consenso entrecruzado no sirve para explicar adecuadamente cómo se logra la estabilidad de una sociedad gobernada por los principios de la justicia liberal en un contexto de pluralismo de doctrinas comprensivas razonables.

Ahora bien, Rawls acierta, a mi juicio, cuando defiende que el minimalismo en la justificación de los derechos humanos trae consigo invariablemente una cierta reducción del contenido de tales derechos. Aun así, en la sección 3 trataré de mostrar que este minimalismo sustantivo no es tan reduccionista como sugiere Rawls. A mi modo de ver, este excesivo minimalismo por parte del autor se debe a su concepción “societal” del derecho de autodeterminación colectiva, y creo que una concepción “individualista” de este derecho puede arrojar una visión más ajustada a la práctica internacional contemporánea de los derechos humanos.

Con todo, creo que el minimalismo sustantivo de los derechos humanos responde a un planteamiento básicamente correcto. En la sección 4 argumentaré que este planteamiento no es el de una teoría no ideal que asume la existencia de un mundo fragmentado en Estados independientes como un obstáculo para la realización de la justicia distributiva a escala planetaria. Por el contrario, creo que es una perspectiva adecuada para producir una teoría ideal distinta y sustitutiva de las teorías cosmopolitas de la justicia social.

1. Derechos constitucionales y derechos humanos

En *The Law of Peoples*, Rawls ofrece una teoría liberal de las relaciones internacionales en la que se establecen los principios que deberían regir la política exterior de los Estados constitucionales. Para ello, el autor define los principios que marcan los límites de la tolerancia liberal (o de lo razonable) en un escenario internacional en el que el liberalismo democrático coexiste con culturas políticas no liberales.¹ Entre tales principios se incluye una lista de derechos humanos urgentes que supone un subconjunto de los derechos básicos familiares en una democracia constitucional.²

A mi modo de ver, la propuesta de Rawls presupone que el liberalismo democrático está basado en una moralidad crítica, universal y universalizable.³ La mayor dificultad de este enfoque radica en que exige distinguir qué parte del liberalismo corresponde a una determinada estructura institucional dependiente de un contexto cultural y social concreto, y qué parte de la doctrina liberal corresponde a intereses universales que deben ser objeto de preocupación internacional. Obviamente, esta distinción puede ser elaborada de muchas maneras, y en este trabajo defenderé una elaboración distinta de la que propone Rawls. En cualquier caso, se trata del supuesto básico que está detrás de la diferenciación entre los derechos fundamentales de un Estado constitucional y los derechos humanos internacionales.

Siguiendo libremente a Rawls, cabe afirmar que la diferencia entre los derechos constitucionales y los derechos humanos radica en el distinto papel o

¹ Como veremos más adelante, los principios de la justicia internacional que enuncia Rawls derivan fundamentalmente del derecho de autodeterminación de los pueblos como agentes libres e iguales, y del principio de no intervención. Asimismo, el autor añade el principio que restringe el *ius ad bellum* a la defensa propia, los principios del *ius in bello*, y el deber de asistencia a las sociedades sin recursos suficientes para tener un régimen político bien ordenado (Rawls, 1999: 37).

² Los derechos humanos internacionales que reconoce Rawls (1999: 65) son: el derecho a los medios de subsistencia y seguridad, a la protección frente a la esclavitud, la servidumbre y el trabajo forzoso, libertad de conciencia (aunque sin igual libertad), derecho de propiedad personal, y la igualdad formal expresada por las reglas de la justicia natural (casos similares deben tratarse de forma similar).

³ El universalismo de la teoría de Rawls no suele destacarse como merece, debido seguramente a la ambigüedad del propio autor. Para una sólida defensa de esta veta universalista en Rawls, véase Freeman (2006).

función que pretenden realizar unos y otros. Mientras los primeros tratan de garantizar las distintas dimensiones que hacen posible la autonomía de los individuos, los segundos son las condiciones que garantizan la legitimidad de la autoridad política. Ambos tipos de principios hacen posible una práctica de justificación pública, pero mientras los primeros operan dentro del marco de un Estado constitucional, los segundos lo hacen en el ámbito internacional. Veámoslo con algo más de detenimiento.

Los derechos constitucionales tienen la función de establecer las condiciones de la autonomía individual. En el actual paradigma constitucionalista, descrito por Kai Möller como “el modelo global” de los derechos constitucionales, existe una estructura común de las doctrinas y desarrollos de los derechos fundamentales en los distintos Estados constitucionales. Las constituciones de todo el mundo contienen a grandes rasgos los mismos derechos fundamentales, y los tribunales constitucionales emplean los mismos recursos para interpretarlos, en concreto los conocidos criterios de proporcionalidad. De este modo, se ha construido desde la segunda mitad del siglo pasado una especie de “constitucionalismo global”, en el que el papel de los derechos fundamentales es “mostrar una forma particular de respetar a las personas” que consiste en exigir un cierto tipo de justificación pública: “cada medida estatal que afecte a la capacidad de la persona para vivir su vida de acuerdo con su autoconcepción debe tener debidamente en cuenta sus intereses de autonomía para asegurar que es justificable para ella” (Möller, 2014: 382).

A partir de esta definición de los derechos constitucionales se pone de manifiesto, en mi opinión, que el giro “político” de Rawls no es una estrategia adecuada para solucionar el problema de la estabilidad de una sociedad liberal razonablemente justa. Creo que la subsistencia de un Estado constitucional “por las razones correctas” depende en gran medida de que los “intereses de autonomía” estén presentes en la moralidad privada de una gran parte de los ciudadanos. El liberalismo no determina una concreta concepción del bien, pero sí trae consigo una determinada relación de las personas con sus fines. Los ciudadanos se consideran “fuentes autooriginantes” de demandas legítimas con independencia de sus roles u obligaciones sociales. Cualquier concepción del bien que plantee como impensable la separación de las personas de su rol social (es decir, que considere que las obligaciones sociales son constitutivas de la personalidad moral) solo aceptará los principios de la justicia liberal como un mero

modus vivendi, una estrategia prudencial a la vista de las posiciones de poder dentro de la sociedad. A pesar de abrir el consenso político a doctrinas comprehensivas no liberales, el liberalismo político de Rawls no modifica ni, por supuesto, minimiza las exigencias de la justicia liberal a la luz del pluralismo razonable. Las concepciones del bien no liberales (ligadas a la tradición y a la comunidad) tienen que vivir en las sociedades liberales “como si” aceptasen los valores políticos liberales, ajustando en todo caso sus demandas a los principios de la justicia liberal. El estándar de razonabilidad en un Estado constitucional viene definido por los principios de la justicia imparcial que consideran a los individuos como agentes morales autónomos.

Los derechos humanos internacionales, por su parte, tienen el papel de determinar, en gran medida, la política exterior de los Estados en general, y de los Estados constitucionales en particular. Se presentan como un estándar transcultural de lo razonable. Su función no es establecer una concreta forma de respetar a las personas, sino más bien definir las condiciones mínimas que no pueden faltar en cualquier forma de respeto a la dignidad humana. Este es el enfoque que defiende Rawls en su teoría política internacional.

Como han advertido algunos autores, existe una discontinuidad o incongruencia en la obra de Rawls entre el liberalismo político y el derecho de gentes (Tan, 2006: 89-90; Macleod, 2006: 139). En definitiva, si la estrategia del liberalismo político fuera adecuada, ¿por qué no podría aplicarse también para la aceptación de los principios liberales de la justicia a escala global? Si es cierto que es posible un consenso en torno a tales principios con independencia de la estructura de las concepciones del bien, de las diferencias entre tradiciones y doctrinas comprehensivas, ¿por qué no esperar un consenso semejante fuera de las fronteras de las sociedades liberales?, ¿por qué no podemos aspirar razonablemente a que las culturas políticas no liberales ajusten sus concepciones de la justicia a los reclamos del liberalismo político del mismo modo que es razonable esperar que lo hagan las doctrinas comprehensivas no liberales?

En mi opinión, la estrategia del liberalismo político adquiere todo su sentido en el ámbito internacional, donde es necesario encontrar unos principios comunes entre tradiciones comprehensivas y culturas políticas diferentes y, en ocasiones, muy alejadas entre sí. Mientras los principios de la justicia liberal no son neutrales respecto a las culturas políticas, ni son compatibles con todas las concepciones comprehensivas del bien, los derechos humanos

internacionales, como principios supuestamente universales, no deberían identificarse con los contenidos de una determinada cultura política, ni exigir para su mantenimiento que las personas guarden una especial forma de relacionarse con sus fines.

2. Un consenso entrecruzado internacional

Aunque Rawls no aplica explícitamente la idea del consenso entrecruzado en su derecho de gentes, lo cierto es que hace una presentación de los derechos humanos desconectada de su fundamento filosófico (Rawls, 1999: 68, 78, 81). El autor sigue de este modo la misma estrategia que empleó en el liberalismo político, en este caso para presentar los principios de la justicia internacional, es decir, los términos de una cooperación pacífica y estable entre sociedades políticamente autónomas y éticamente diferentes. Entre tales principios destacan los derechos humanos, que desde este enfoque se conciben como los estándares exigibles a un gobierno en su trato con sus ciudadanos, y cuya realización efectiva es objeto de preocupación internacional. La presentación *free-standing* de los principios de justicia internacional tiene por objeto hacer posible que las diferentes tradiciones éticas y religiosas puedan adherirse a tales principios, cada una desde sus respectivos puntos de vista comprensivos. La razón última de esta presentación es, pues, práctica. Se trata de establecer los derechos humanos como un elemento esencial de una razón pública internacional en la que coexisten diferentes tradiciones éticas, religiosas y políticas.

Esta forma de proceder es precisamente la que adoptaron los redactores de la Declaración Universal en 1948. Así, tal y como se infiere de la famosa frase de Jacques Maritain (“estamos de acuerdo en los derechos, pero a condición de que no se nos pregunte por qué”), la idea fuerza que guio el trabajo de la comisión presidida por Eleanor Roosevelt fue no enredarse en especulaciones éticas o metafísicas, sino más bien elaborar una base común para guiar la acción política transnacional; más en concreto, preparar un documento que pudiera cumplir un papel práctico decisivo en la evaluación de los Estados respecto a cómo deberían tratar a los individuos y grupos que viven bajo su autoridad. Actualmente, la práctica jurídica y política de los derechos humanos se basa en los tratados y pactos que

siguieron a la Declaración de 1948, y constituye una práctica discursiva en donde los derechos son “un terreno ampliamente compartido de deliberación sobre qué estándares deben cumplir razonablemente las sociedades políticas, y cuándo están sujetas adecuadamente a las críticas o interferencias externas” (Cohen, 2004: 194).

La concepción “política” de los derechos humanos no presupone, por tanto, una definición de la naturaleza de estos derechos independiente de su papel en la esfera internacional. En este sentido, se distancia de la perspectiva que cabe considerar heredera de una larga tradición en la filosofía moral y política occidental. Según esta concepción filosófica o moral, los derechos humanos serían el equivalente contemporáneo de los “derechos naturales” del liberalismo clásico y del iusnaturalismo racionalista. Desde esta perspectiva, la universalidad de los derechos humanos derivaría de que son “innatos” o inherentes a la naturaleza de cada persona, poseídos por todos los seres humanos simplemente en virtud de su común humanidad.

Esta concepción “naturalista” de los derechos humanos no permite un entendimiento adecuado de la práctica internacional basada en tales derechos (Beitz, 2003; 2012: 85-105). En primer lugar, los derechos humanos internacionales no son “naturales” en el sentido de que no son preinstitucionales ni atemporales. La mayoría de los derechos recogidos en la Declaración no pueden concebirse ni poseerse en un supuesto estado de naturaleza prepolítico. Por el contrario, necesitan de un contexto institucional para poder existir y ser ejercidos. Además, ese contexto social no puede ser cualquiera, sino que ha de tener los rasgos característicos de una sociedad moderna, o al menos en vías de modernizarse. Por otro lado, la práctica internacional de los derechos humanos no está interesada tanto en la especificación de los beneficiarios de tales derechos como en la determinación de sus destinatarios, es decir, en los agentes que deben hacer (o no hacer) algo para garantizar el ejercicio de tales derechos. Desde este enfoque, los derechos humanos son universales en el sentido de que representan exigencias que obligan a todos los países del mundo, obligaciones cuya violación debe provocar la acción de la comunidad internacional (de otros Estados, agencias internacionales, organizaciones no gubernamentales, etc.). Los derechos humanos son parte esencial de los criterios globales de legitimidad política.

Ahora bien, el hecho de que la concepción “política” prescindiera de una justificación filosófica de los derechos humanos e invoque en su lugar el consenso entrecruzado, puede llevar a considerar erróneamente que se trata de una

concepción contractualista. En este punto es importante advertir que *el consenso entrecruzado no implica un argumento contractualista*. Tal como lo define Rawls en el contexto nacional, y tal como lo aplicamos aquí en el internacional, el consenso entrecruzado no sirve para determinar el contenido de los principios aceptables. En el caso de los derechos humanos, el hecho de que estos puedan llegar a ser el foco de un consenso entrecruzado internacional no es, por sí mismo, un argumento independiente para su aceptación. Esta idea contractualista ha sido defendida por varios autores, pero no se corresponde con la concepción “política”.⁴ En una concepción contractualista, el pluralismo y la tolerancia cultural determinan los derechos humanos aceptables: es el acuerdo intercultural existente, o que podría llegar a existir, el que define cuáles son los derechos universales. En cambio, en la concepción “política” ocurre a la inversa: los derechos humanos, presentados al margen de su fundamentación comprensiva, establecen los límites de la diversidad cultural aceptable.

No obstante, Rawls no explica claramente de dónde obtiene su concepción “política” de los derechos humanos. En el escenario nacional, la concepción “política” de la justicia es elaborada por el autor a partir de ciertas ideas fundamentales implícitas en la cultura política de las democracias liberales (Rawls, 1993: 13). Por tanto, cabe preguntarse: ¿cuál sería la cultura política compartida en el ámbito internacional? Según Peter Jones (1996: 186-187), uno de los primeros comentaristas del derecho de gentes rawlsiano, en el ámbito internacional solo encontramos “ciertas ideas sobre la forma que deberían tener las relaciones internacionales y que son comunes a la comunidad de sociedades bien ordenadas”. De ahí provendría, según este autor, la idea rawlsiana de que la sociedad internacional de pueblos debe constituir un “esquema justo de cooperación” entre pueblos “libres e iguales”. Sin embargo, añade Jones, la cultura política internacional carece de la suficiente sustancia para poder elaborar a partir de ella una concepción “política” de los derechos humanos que defina los límites de la tolerancia cultural.

Más adelante volveré sobre los problemas que genera una teoría de la justicia internacional basada en los intereses de los pueblos, no de los individuos. De momento, lo que me interesa destacar es que la doctrina internacional de los derechos humanos representa en la actualidad, al menos de forma emergente,

⁴ Un ejemplo representativo de esta concepción contractualista del consenso entrecruzado rawlsiano se encuentra en Nussbaum (2000: 76-77).

una cultura política internacional ampliamente compartida. Rawls, por tanto, estaría infiriendo el contenido y alcance de los derechos humanos a partir de lo que él considera la función de estos derechos en el contexto de las relaciones internacionales. En este sentido, el autor afirma que estos derechos “restringen las razones que justifican la guerra y su conducta, así como especifican los límites de la autonomía interna de un régimen” (Rawls, 1999: 79). Son exigencias cuya satisfacción es una condición “suficiente para excluir la intervención justificada y forzosa de otros pueblos, por ejemplo, mediante sanciones diplomáticas o económicas, o en casos graves mediante la fuerza militar” (Rawls, 1999: 80). Un país que “satisfaga” los derechos humanos, así como el resto de los principios de la justicia internacional, merece tolerancia, lo cual significa que debe ser considerado como miembro de pleno derecho de la Sociedad de Pueblos bien ordenados. Para Rawls, por tanto, la tolerancia no solo implica “abstenerse de ejercer sanciones políticas –militares, económicas o diplomáticas– para hacer que un pueblo cambie su forma de actuar”, sino también “reconocer estas sociedades no liberales como miembros participantes de pleno derecho de la Sociedad de los Pueblos”, a quienes se les puede exigir el “deber de civilidad” que requiere que justifiquen sus acciones mediante las “razones públicas apropiadas para la Sociedad de Pueblos” (Rawls, 1999: 59).

Rawls elabora, pues, su justicia internacional movido por un imperativo de tolerancia hacia culturas políticas no liberales. “Si se exigiera a todas las sociedades que fueran liberales, entonces la idea del liberalismo político no podría expresar la tolerancia debida a otras formas aceptables de ordenar la sociedad” (Rawls, 1999: 59). La razón que expresa el autor para asumir este imperativo se basa en un paralelismo con la sociedad doméstica: igual que en una sociedad liberal se respetan las doctrinas comprensivas de los ciudadanos siempre que estas sean perseguidas de modos compatibles con los principios de la justicia liberal, una sociedad liberal debe tolerar y aceptar una sociedad no liberal cuyas instituciones satisfacen “ciertas condiciones especificadas de corrección y justicia política” y respetan los principios de la Sociedad de Pueblos.

De este modo, Rawls reduce el papel de los derechos humanos internacionales a establecer en qué momento está justificada la intervención coactiva (diplomática, económica o militar) de un país por parte de otros países (o de la comunidad internacional). Sin embargo, la práctica internacional de los derechos humanos no se mueve únicamente entre la intervención coactiva y la

aceptación plena. Como ha señalado James Nickel, el planteamiento de Rawls presenta un “falso dilema” cuando afirma que los pueblos liberales solo pueden actuar internacionalmente o bien imponiendo sus principios de manera intolerante e irrespetuosa, o bien extendiendo la tolerancia y reconociendo como iguales a sociedades que no respetan tales principios. Entre ambos extremos, existe la posibilidad de la crítica internacional, la cual “puede poner en duda si un país realmente merece igual respeto y plena pertenencia, pero en ningún caso expulsa al país de la sociedad de los pueblos” (Nickel, 2006: 273).

En la práctica internacional contemporánea, los derechos humanos sirven de estándares o criterios para una gran variedad de formas de evaluación o crítica internacional de los países (liberales y no liberales). Esta crítica incluye el control del comportamiento de los Estados ante jurisdicciones regionales (como el Tribunal Europeo de Derechos Humanos o la Corte Interamericana de Derechos Humanos) e internacionales (como la Corte Penal Internacional); el monitoreo y evaluación de la actuación de los Estados por parte de los comités creados por los tratados internacionales de derechos humanos; y, por supuesto, la crítica de los gobiernos por parte de otros gobiernos y de organizaciones no gubernamentales internacionales. Además, los derechos humanos también se promueven mediante medidas educativas, de concienciación y persuasión, llevadas a cabo por organizaciones internacionales como la Alta Comisión de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos y la Asamblea General de las Naciones Unidas.

En este punto radica la principal objeción que cabe dirigir, a mi juicio, a la concepción rawlsiana de los derechos humanos. Al reducir el papel de tales derechos a la justificación de la intervención coactiva, Rawls ofrece una visión demasiado minimalista de su contenido y naturaleza en comparación con la que opera en la práctica internacional. Así, en la concepción rawlsiana, el foco del consenso entrecruzado internacional se reduce a unos pocos principios de mínima decencia política y a una lista muy escueta de derechos. A este parámetro normativo de razonabilidad internacional Rawls lo denomina “decencia”. Sin embargo, con ese grado de minimalismo sustantivo el autor no logra un mayor acercamiento a las posiciones relativistas, ni desde luego consigue una posición aceptable desde un punto de vista liberal.

Desde una posición relativista, el mero propósito de un consenso de principios basado en “las razones correctas” puede ser acusado de imperialista.

Según las posiciones contrarias al universalismo moral, la estabilidad y la paz entre los pueblos debe alcanzarse sin un acuerdo sobre principios, sino únicamente mediante compromisos políticos, negociaciones y tratados realizados en condiciones de respeto y confianza mutua (Audard, 2006: 312). Los pueblos no liberales no basan su estabilidad en una moralidad de principios que los individuos internalizan y convierten en su sentido de la justicia. Pensar que las relaciones internacionales pueden descansar en unos principios comunes que los pueblos aceptarán voluntariamente y asumirán como sus normas de política exterior no es sino proyectar en el ámbito internacional el modo en que se produce la adhesión a las instituciones democráticas en las sociedades liberales, y puede verse por tanto como culturalmente imperialista. Desde esta perspectiva, el mero hecho de pretender ir más allá de un mero *modus vivendi* en favor de un consenso moral transcultural es ya una muestra de intolerancia.

Al mismo tiempo, desde un punto de vista liberal, la concepción rawlsiana de los derechos humanos es demasiado reduccionista. A mi modo de ver, esto no se debe a que desde el liberalismo se deba exigir invariablemente que todas las sociedades políticas adopten los principios de justicia de un Estado constitucional. Más bien creo que el liberalismo responde a una moralidad crítica individualista y universalizable que es previa a las formas institucionales de una democracia liberal. La práctica contemporánea de los derechos humanos se creó y se ha desarrollado hasta ahora sin una reconstrucción teórica de dicha moralidad crítica, pero no puede descartarse que la evolución y extensión futura de tal práctica dé lugar a una fundamentación teórica aceptable para todas las comunidades políticas que operan en ella.

Con objeto de desarrollar mi punto de vista, me centraré en la siguiente sección en el derecho de autodeterminación colectiva, tratando de mostrar que un planteamiento minimalista sobre los derechos humanos no tiene por qué derivar en una concepción tan reduccionista como la que ofrece Rawls.

3. Dos modelos de autodeterminación colectiva

La visión estrecha que acabamos de ver del papel y del contenido de los derechos humanos que sostiene Rawls tiene su origen en el planteamiento de la

justicia internacional como un “derecho de gentes” o de “pueblos”. La teoría de la justicia internacional de Rawls se sitúa en la tradición del *ius gentium* o derecho de gentes, procedente del iusnaturalismo racionalista del siglo XVII (en especial, de Grocio, Wolff y Pufendorf). Esta doctrina supone una moralidad en la que las sociedades políticas (gentes, pueblos o Estados) se conciben como agentes autónomos con igual derecho a perseguir sus propios fines e intereses dentro de un marco de convivencia y cooperación pacíficas regido por los principios de no intervención y autodeterminación. Esta forma de entender la justicia internacional hace que sean los pueblos, no los individuos, los que aparecen como las fuentes autooriginantes de demandas legítimas. No obstante, esto no tendría demasiada importancia si estuviéramos únicamente ante una Sociedad de Pueblos liberales, puesto que en este caso las condiciones de la legitimidad política apenas se separarían de los principios de la justicia liberal. El problema es que en la sociedad internacional no solo existen pueblos liberales, y es preciso definir y justificar un criterio de razonabilidad internacional que fije los límites de la tolerancia liberal.

Como vimos, Rawls no plantea en su teoría sobre el derecho de gentes ningún argumento constructivista a partir de la cultura común de los derechos humanos en la práctica internacional, sino que se limita a estipular un subconjunto de derechos básicos dentro de su definición de los pueblos jerárquicos decentes. De este modo, el autor desea respetar otras culturas políticas en las que los miembros no se consideran, ni personal ni políticamente, como individuos autónomos, sino como partes integrantes de grupos (asociaciones, corporaciones y Estados) (Rawls, 1999: 68). Mientras en las sociedades liberales los individuos son considerados fuentes autooriginantes de demandas legítimas, en las sociedades jerárquicas “las personas tienen derechos y libertades que les capacitan para cumplir sus deberes y obligaciones” sociales (Rawls, 1999: 68). Bajo el imperativo de la tolerancia o el no imperialismo cultural, la estrategia de Rawls es reducir el contenido de los derechos humanos de modo que pueda esperarse razonablemente su aceptación desde las culturas políticas no individualistas.

Sin embargo, como ha señalado Charles Beitz (2000: 681), este es un argumento circular. Ante la cuestión de cuáles son los criterios de la razonabilidad universal, es decir, los estándares que debe cumplir un pueblo no liberal (jerárquico) para ser aceptado como razonable, Rawls responde estableciendo cuáles serían los criterios que podrían aceptar razonablemente los pueblos jerárquicos.

De este modo, no es la justicia internacional la que marca los límites de la tolerancia, sino a la inversa, es la tolerancia la que se presenta como un compromiso preteórico que dicta hasta dónde pueden llegar las exigencias de la justicia internacional. Así, de un modo semejante a las concepciones contractualistas que vimos en la sección anterior, Rawls hace de la aceptación intercultural de los derechos una razón en sí misma suficiente para su justificación.⁵

Pero esta forma de argumentar lleva inevitablemente a preguntarse hasta qué punto la definición que el autor ofrece de una sociedad jerárquica decente resulta aceptable como criterio global de razonabilidad; dicho de otro modo, en qué medida Rawls establece adecuadamente las condiciones de una autodeterminación éticamente significativa.

En este sentido, la pregunta fundamental es si está justificada la ausencia de la igual ciudadanía entre los criterios de razonabilidad global. A mi modo de ver, Rawls no ofrece una razón de peso para justificar tal exclusión, más allá del imperativo de la tolerancia. Según nuestro autor, la autodeterminación es un derecho de los pueblos como agentes morales que, según el principio de reciprocidad, merecen los pueblos cuando no son agresivos y respetan el orden social y político de otras sociedades. Para Rawls, el derecho de autodeterminación protege el interés fundamental de un pueblo a “su propio autorrespeto como pueblo, basado en su común conciencia de sus procesos históricos y de sus conquistas culturales” (Rawls, 1999: 34). La autonomía colectiva se funda en el interés de un pueblo “a recibir de otros pueblos un adecuado respeto y reconocimiento de su igualdad” (Rawls, 1999: 35). Este principio de reciprocidad entre los pueblos es la base de la justicia internacional rawlsiana, y supone, para el autor, la aplicación al ámbito internacional del mismo criterio sobre el que se basa la justicia liberal en el

⁵ Esta petición de principio aparece claramente, a mi modo de ver, en el argumento de la doble posición original internacional. En la primera de estas posiciones, los pueblos liberales establecen unos principios de justicia política entre los que se incluye “el respeto a los derechos humanos”, sin mayor especificación. Es en la segunda posición original, cuando se incluyen los representantes de los pueblos no liberales, donde se especifica el subconjunto de los derechos fundamentales que conformarían los derechos humanos. Sin embargo, esa especificación no aparece como resultado de la posición original, sino como parte de la definición, o más bien estipulación, de las características de un pueblo no liberal decente. Surge así inevitablemente la acusación de que Rawls estaría reduciendo o estrechando su concepción de un derecho de gentes para sociedades liberales (el primer paso de su teoría ideal) con el objetivo de que las sociedades jerárquicas lo encuentren razonable (McCarthy, 1997: 209).

ámbito nacional.⁶ De este modo, Rawls trata de lograr un doble objetivo: evitar la acusación de etnocentrismo o imperialismo occidental y, al mismo tiempo, asegurar que los pueblos liberales mantengan sus compromisos morales distintivos. En mi opinión, esta es una aspiración plausible, y es la misma que cabe atribuir a la práctica internacional de los derechos humanos. Sin embargo, lo decisivo aquí es el modo de alcanzar ese doble objetivo. A diferencia de Rawls, la doctrina de los derechos humanos sigue el camino intermedio que apuntábamos más arriba entre la plena tolerancia y la intervención coactiva.

Según Rawls, si los pueblos liberales exigieran incluir la igual ciudadanía entre los derechos humanos, entonces estarían negando a los pueblos jerárquicos la condición de miembros de pleno derecho del orden internacional como orden moral. Estarían vulnerando el derecho de los pueblos a la autodeterminación y la no intervención, puesto que al afirmar el carácter universal de la igual ciudadanía se estaría permitiendo el uso de la fuerza para obligar a la liberalización y democratización de otros pueblos. Pero esto no tiene por qué ser necesariamente así. Se puede criticar la organización jerárquica de un país por no respetar los derechos humanos, incluso presionar para su reforma ayudando a los movimientos internos que así lo reclaman, y, sin embargo, respetar que ese país encuentre su propio modo de llegar a una autodeterminación en términos de igualdad y equidad.

El argumento de la tolerancia que sigue Rawls se basa en una concepción “societal” de la autonomía colectiva. Mi réplica, por el contrario, se basa en una concepción “individualista” del derecho de autodeterminación. Desde esta segunda concepción, la autonomía colectiva es un derecho individual ejercido necesariamente en grupo “a través de la participación en un ejercicio común de decisión colectiva, bajo condiciones de igualdad y equidad” (Waldron, 2012: 408). Esta concepción individualista de la autodeterminación será más exigente que la societal, puesto que plantea el respeto a la autonomía colectiva de las sociedades únicamente de manera derivada, es decir, cuando sea el modo más eficaz de proteger los derechos individuales. Desde una concepción individualista, los actores internacionales tendrán la obligación de adoptar medidas de crítica y

⁶ Reelaborado por uno de sus seguidores, el argumento rawlsiano sería el siguiente: “Dado que los pueblos democráticos liberales comparten un compromiso fundamental con el principio de reciprocidad entre agentes morales, sean personas o corporaciones, el derecho de los pueblos debe ser públicamente justificable para todos aquellos sujetos a él” (Reidy, 2006: 177).

presión (o incluso, en último término, de intervención coercitiva) contra países donde los individuos sufren discriminación e intolerancia por parte de su propio gobierno. Un hecho que Rawls reconoce, pero tiende a ignorar, es que los pueblos no agresivos que respetan la autodeterminación de otros pueblos pueden ser internamente represivos en relación con el ejercicio de los derechos humanos de sus habitantes.

A continuación, trataré de desarrollar brevemente qué tipo de problemas cabe encontrar en la concepción rawlsiana del derecho de autodeterminación colectiva a la luz de una concepción individualista de este derecho. Según señala Joshua Cohen (2006: 233), siguiendo las ideas de Rawls (1999: 64, 72), una sociedad se autodetermina en un sentido moralmente significativo si sus arreglos políticos satisfacen tres condiciones mínimas: en primer lugar, las decisiones políticas son el resultado de un proceso en el que los intereses de todos están representados y son tenidos en cuenta, aunque no de forma igualitaria; en segundo lugar, sus instituciones protegen el derecho de cualquier individuo a disentir; y, en tercer lugar, los poderes y funcionarios públicos explican sus decisiones en términos de una concepción del bien común ampliamente sostenida por la población (lo que Rawls denomina “una concepción de la justicia basada en el bien común”).

De las tres condiciones, la última es, sin duda, la fundamental. Si una sociedad jerárquica está en efecto gobernada a partir de una concepción del bien común ampliamente compartida por la población, esto hará posible que la mayoría de sus habitantes participen en las instituciones comunes, se identifiquen como miembros de una cultura común e influyan en las decisiones colectivas. Ninguno se sentirá degradado o insultado por tener menos oportunidades políticas que otros; todos (o, mejor, la gran mayoría) entenderán que las decisiones colectivas están justificadas por la concepción del bien común con la que están comprometidos o se identifican. Además, por hipótesis, estas sociedades reconocerán los intereses fundamentales de todos sus habitantes respecto de cuestiones de subsistencia y seguridad personal, incluidos los miembros de minorías que no comparten la identidad religiosa o moral de la mayoría. Todo ello bajo la advertencia de que Rawls no afirma que existan estas sociedades jerárquicas decentes, sino únicamente que en la hipótesis de que existieran tendríamos que aceptarlas como miembros plenos de la Sociedad de Pueblos bien ordenados, a pesar de que la sustancia de sus normas y sus concepciones de la justicia resulten inaceptables desde un punto de vista liberal.

A mi modo de ver, la posibilidad de que exista esta clase de sociedades jerárquicas decentes hace que la democracia no pueda incluirse como un derecho humano internacional. El derecho de autodeterminación es previo a la democracia. Cada comunidad política tiene derecho a decidir por su cuenta su orden político y jurídico sin interferencias del exterior. Dentro del alcance de este derecho está precisamente la capacidad de decidir si los individuos desean tener instituciones democráticas, y, en su caso, de qué tipo (democracia competitiva, de un solo partido, etc.).

Sin embargo, desde una concepción individualista de la autodeterminación cabe hacer algunas consideraciones críticas. De lo que hemos dicho hasta ahora se sigue que la apelación a los valores de la autodeterminación colectiva y la tolerancia cultural pierde fuerza en la medida en que no exista en la sociedad jerárquica una concepción ampliamente sostenida del bien común que defina su esquema de cooperación. Cuando la concepción del bien común es controvertida dentro de la sociedad, la abstención de interferir ya no implicaría respeto hacia la cultura política. Al contrario, podría haber razones para interferir de algún modo en dicha sociedad en favor de un movimiento interno insurgente que busque la reforma democrática de sus instituciones. Para Rawls y Cohen, este tipo de intervenciones serían siempre una muestra de imperialismo cultural inaceptable. En cambio, desde una concepción individualista de la autodeterminación, la cuestión es más compleja. Habría sin duda una razón para intervenir, pero únicamente cuando se dieran las circunstancias para que dicha intervención tenga sentido. Cuando la actitud que mantiene una sociedad jerárquica hacia los derechos humanos es realmente muy diferente a la de las sociedades liberales, la tolerancia liberal o el principio de reciprocidad no parece que obliguen a asumir como correcta la forma que tiene esa sociedad de tratar a sus habitantes; más bien, lo que implica esa distancia cultural es que es muy poco lo que las sociedades liberales pueden hacer al respecto desde fuera, a menos que se intente rehacer esa sociedad por completo. En cambio, donde la distancia cultural no es tan grande, como ocurre, en mi opinión, en la mayoría de los casos, la posible interferencia y el grado adecuado de la misma dependerán de consideraciones estratégicas o instrumentales que condicionan las perspectivas de éxito: consideraciones tales como la proporcionalidad de la interferencia en términos de costos y beneficios, los costos de oportunidad que tendría respecto a otras posibles acciones políticas, las consecuencias adversas que pudiera producir en el orden

global, etcétera. De este modo, como señala Beitz (2012: 142), las transgresiones de los derechos humanos solo proporcionan razones *pro tanto* para activar la acción internacional.

Es más, creo que los casos de división interna son más frecuentes de lo que Rawls y Cohen parecen sugerir. El argumento de la tolerancia de sociedades no democráticas ni liberales “se basa en la atribución a estas sociedades de una unanimidad que de hecho no existe” (Scanlon, 1979: 88). Rawls tiene en cuenta esta falta de unanimidad interna cuando incluye entre las condiciones de legitimidad de la autonomía colectiva la capacidad de los individuos para disentir de las decisiones colectivas. El problema es que, en la concepción rawlsiana, las voces disidentes deben ser oídas “de un modo adecuado a los valores religiosos y filosóficos de la sociedad expresados en su idea del bien común”; es decir, “dentro del marco básico de la idea de justicia basada en el bien común” (Rawls, 1999: 72). No hay lugar, pues, en las sociedades jerárquicas decentes, para la protesta contra los valores imperantes de la mayoría. Las mujeres, por ejemplo, podrían tener sus representantes en el procedimiento de toma de decisiones colectivas y expresar allí su disconformidad con ciertas decisiones colectivas (Rawls, 1999: 75), pero no tendrían la oportunidad para desafiar ciertas prácticas y valores tradicionales que, según ellas, violan sus derechos y que consideran que no pueden justificarse apelando a que ciertos comportamientos o creencias son comunes en su sociedad.

En cambio, la concepción individualista de la autonomía colectiva arranca precisamente del reconocimiento de la existencia del desacuerdo y la división entre los miembros del grupo social. En contraste con la concepción societal, donde se presuponen unas “simpatías comunes”, procedentes normalmente “de una lengua, una historia y una política comunes” (Rawls, 1999: 24), la concepción individualista asume únicamente la necesidad de establecer una comunidad política en la que sea posible crear y mantener un marco jurídico en el que las personas (individual o colectivamente) puedan perseguir sus intereses, resolviendo los conflictos entre ellas, coordinando sus acciones y asegurando los bienes públicos (Waldron, 2012: 409). Es cierto que esta forma de entender la autonomía colectiva tiene más difícil definir cuáles deben ser los límites del grupo social autodeterminado. En la tradición liberal se ha solido asumir tales límites como predeterminados, sin ofrecer ninguna explicación teórica que justifique su existencia. Tratar este punto con detenimiento me alejaría demasiado

del propósito de este trabajo. Por eso me limitaré a decir que, asumiendo que el objetivo del orden jurídico es permitir a las personas perseguir sus propios fines en un esquema de igual libertad, dicho orden será más necesario cuanto mayor sea la proximidad y dependencia entre las personas. En este sentido, el derecho de autodeterminación es el derecho de las personas que cohabitan dentro de un determinado territorio a fijar su propio orden jurídico y político a partir de su propia perspectiva sobre cómo solucionar los conflictos y disputas entre ellas.

Por otra parte, la concepción societal de la autodeterminación tiende a presentar las diferentes tradiciones y culturas políticas en gran medida aisladas unas de otras. Concretamente, Rawls plantea la diferencia entre sociedades liberales y no liberales como si no hubiera posibilidad de comunicación entre ellas, es decir, como si estuvieran comprometidas con valores y principios no traducibles mutuamente. Este planteamiento parece impedir que podamos encontrar en el foco del consenso entrecruzado internacional algo más que unos pocos derechos muy abstractos, los cuales, por hipótesis, solo podrían aumentar en número y contenido sustantivo dentro de cada una de las culturas nacionales. Esta imagen refleja la conocida visión que elaboró Michael Walzer (1994), según la cual la moralidad densa (*thick*) solo puede ser local, es decir, reservada a las creencias y convicciones convencionales o positivas de una sociedad concreta, mientras que una moralidad universalizable solo puede ser tenue (*thin*), es decir, abstracta y reducida a una especie de “mínimo común denominador”.

Sin embargo, la práctica internacional de los derechos humanos ofrece una imagen bien distinta, y creo que da pie a pensar en posibilidades más optimistas. El núcleo del consenso internacional en torno a los derechos humanos está basado en conclusiones compartidas sobre cuáles son los derechos, dejando a un lado u olvidando, en gran medida, las diferentes y enfrentadas motivaciones originales de las personas y culturas. Lo que cabe esperar es que ese consenso sobre los derechos humanos como una guía práctica transcultural para la acción política genere, con el tiempo, una teoría o concepción filosófica compartida más densa de la que actualmente existe. En palabras de Henry Shue (2004: 233), “la práctica del activismo en favor de los derechos humanos, bien establecida y extendida, puede generar una práctica adjunta de evaluación que adquiera vida propia y progresivamente se enriquezca y se haga, en el sentido general de Walzer, más densa”.

4. Una teoría ideal de la justicia internacional

Aunque Rawls rechazó siempre la posibilidad de aplicar sus principios de justicia a escala global, algunos autores asumieron esta tarea inmediatamente después de la publicación de *A Theory of Justice*. En síntesis, dicha aplicación supone afirmar un principio de igual ciudadanía a escala planetaria, y un esquema global de redistribución de la riqueza basado en el principio de diferencia. De entre todos, me interesa destacar el desarrollo que hizo Beitz (1979), no solo porque supone la elaboración más pormenorizada de este argumento, sino también por el interés que tiene para nuestro tema la evolución posterior del pensamiento de este autor. Como hemos visto, la oposición de Rawls en *The Law of Peoples* a la extensión global de los principios liberales de justicia se basa en el argumento de la tolerancia cultural (o contra el imperialismo liberal). De fondo, lo que Rawls desea proteger es el valor de la autodeterminación colectiva de los pueblos. La justicia distributiva es una cuestión que corresponde decidir autónomamente a cada sociedad y no puede ser impuesta desde fuera por el derecho internacional.

La cuestión con la que me gustaría terminar este trabajo es la siguiente: ¿cómo deberíamos entender la relación entre la idea de justicia distributiva global o cosmopolita y la práctica internacional de los derechos humanos? ¿Se trata del contraste entre una teoría ideal (o utópica) y una teoría no ideal (que asume el *statu quo*, es decir, la existencia de un sistema de Estados)? ¿O estamos más bien ante dos formas distintas de pensar una teoría ideal de las relaciones internacionales?

Antes de contestar a esta pregunta, definamos brevemente en qué consiste la teoría de la justicia distributiva global, también denominada “cosmopolitismo liberal”. Según este enfoque, los derechos humanos son derechos generales o “absolutos” en el sentido de que la razón o título de su posesión es el mero hecho de ser humano, y, por tanto, “se tienen contra todos” (*erga omnes*). Los obligados a la protección de los derechos humanos no son solo ni principalmente los Estados, sino también y al mismo tiempo todos los individuos, las corporaciones transnacionales, los organismos internacionales y las instituciones de gobernanza global. Para una teoría de la justicia distributiva global, la comunidad política de referencia es la humanidad misma en su totalidad. En cuanto a sus propuestas institucionales, estos autores defienden un cambio considerable de las relaciones internacionales (Pogge, 2002: 204-208), e incluso algunos llegan a sugerir la creación de un orden legal mundial democrático capaz de

obligar a los Estados a cumplir su compromiso con los derechos humanos (Hierro, 2016: 363-369).

Desde la práctica internacional de los derechos humanos, en cambio, estos derechos se conciben como derechos especiales o relativos, en el sentido de que las personas los tienen respecto de las comunidades políticas en que habitan o de las que son miembros. Por eso, Cohen (2004: 197) ha señalado que los derechos humanos internacionales están basados en el valor de la pertenencia o la inclusión, es decir, son las condiciones que las sociedades políticas deben respetar para evitar la exclusión de alguno de sus miembros. Beitz (2012: 139-149) también incide en la misma idea al señalar que la práctica de los derechos humanos responde a un modelo de dos niveles, en el que los Estados o comunidades políticas son los principales responsables de la protección y fomento de los derechos humanos de sus miembros, y, con carácter subsidiario, otros agentes y, en general, la comunidad internacional deben emprender acciones para garantizar esa protección cuando los Estados no pueden o no quieren cumplir con su responsabilidad.⁷ Es importante añadir que este principio de subsidiariedad no exige que sea la comunidad política la que, en caso de que fallen los Estados, asuma la responsabilidad de satisfacer los derechos humanos, sino más bien que actúe para que los respeten quienes administran el poder dentro de la comunidad política infractora (Montero, 2013: 464). La comunidad internacional tiene la obligación de ayudar a los Estados a cumplir sus responsabilidades en la protección y fomento de los derechos humanos, pero no de sustituirlos en dichas responsabilidades.

De este modo, cabe constatar que Beitz desarrolla su teoría de los derechos humanos desde el mismo punto de vista estatista o no cosmopolita de Rawls, distanciándose así de su primera teoría de la justicia distributiva global. En su estudio preliminar a la versión castellana de *La idea de los derechos humanos*, Hugo O. Seleme y Cristián A. Fatauros proponen una posible explicación de esta evolución del pensamiento del autor. En su opinión, mientras la concepción de la justicia distributiva global que Beitz desarrolló en los años setenta suponía

⁷ Un matiz importante es el que señala Julio Montero: la responsabilidad primaria por los derechos humanos no se debe restringir a los Estados, puesto que en la práctica internacional esta responsabilidad se extiende “a cualquier agente que de manera permanente o circunstancial detente autoridad política sobre las personas, incluyendo a grupos armados, guerrillas y fuerzas de ocupación” (Montero, 2013: 463).

una teoría ideal de las relaciones internacionales, su concepción práctica de los derechos humanos es una teoría no ideal destinada a la justificación de dicha práctica en un mundo donde existe un sistema de Estados (véase Beitz, 2012: 22-28). A mi modo de ver, esta explicación no es acertada. Por el contrario, creo que una concepción práctica de los derechos humanos implica descartar la justicia social como la teoría ideal para el ámbito internacional.

De hecho, en la obra de Beitz hay un paso intermedio donde el autor concibe los derechos humanos como una concepción global de la justicia social. Considerando la amplitud con la que se presentan los derechos humanos en los documentos internacionales, Beitz (2001, 2003) llegó a defender la posibilidad de concebir estos derechos como los que poseen las personas en cuanto partícipes de un mundo interdependiente y con una economía globalizada. Esta postura vendría a ser una traducción al lenguaje de los derechos humanos de una concepción cosmopolita de la justicia social. Sin embargo, el propio Beitz rechazó posteriormente la plausibilidad de dicha traducción.⁸ Este rechazo se deriva del papel práctico que poseen los derechos humanos como guías de la acción política transnacional (Beitz, 2012: 175-176). Dado que es la transgresión de los derechos humanos por parte de los gobiernos lo que motiva la responsabilidad de la comunidad internacional, no parece que quepa calificar como un objeto de preocupación internacional el hecho de que en algunas sociedades no se alcance una determinada concepción de la justicia distributiva. Aunque las exigencias de justicia social respondan a ciertos intereses fundamentales universalizables, plasmar tales exigencias en los esquemas institucionales y jurídicos de cada sociedad dependerá en gran medida de sus respectivos contextos económicos, sociales y culturales.

Por ejemplo, el derecho de toda persona a tener un nivel de vida adecuado (artículo 25 de la Declaración Universal) supone un estándar no comparativo de bienestar que es compatible con diferentes concepciones de justicia distributiva

⁸ Hasta donde yo sé, esta posición fue por primera vez abandonada explícitamente por el autor en un artículo dedicado precisamente al cosmopolitismo. En términos bastante claros, el autor afirmó allí que “el reino internacional tiene su propia forma distintiva de justicia distributiva cuyos principios difieren en contenido y fundamentación de los que se aplican dentro de las sociedades individuales” (Beitz, 2005: 21). No es adecuado, por tanto, proyectar sin más los principios de justicia social de una sociedad política al ámbito de las relaciones internacionales.

a nivel nacional. Los principios de justicia social son formalmente comparativos (Miller, 1999: 5), y su aplicación lleva consigo valoraciones sobre las diferencias de bienestar entre las personas que pueden variar considerablemente en diferentes contextos sociales. Por eso, el derecho a un nivel de vida adecuado marca un umbral mínimo exigible con independencia de los esquemas de justicia imperantes en cada uno de esos contextos. Mientras el ideal de la justicia global supone la subordinación de los Estados a un esquema mundial de redistribución de la riqueza, el ideal de los derechos humanos supone un modelo de doble nivel en el que los Estados tienen la principal responsabilidad por la redistribución de la riqueza dentro de su territorio respectivo. Desde el punto de vista del derecho humano a un nivel de vida adecuado, la responsabilidad internacional no trae consigo un esquema de transferencias internacionales que garantice la satisfacción de este derecho. Como señala Rawls, el “deber de asistencia” de la comunidad internacional tiene como fin último asegurar que los Estados con recursos escasos están en condiciones de atender a la protección de los derechos de subsistencia de sus habitantes.⁹

Frente a la posición utópica del cosmopolitismo liberal, la postura estatista que está detrás de la concepción “política” de los derechos humanos suele ser calificada de conservadora o realista. Respecto a esta caracterización, solo puedo hacer un breve comentario. Es cierto que la concepción “política” no presupone un ideal teórico independiente de la práctica actual y real de los derechos humanos internacionales, pero al mismo tiempo trata de ser una reelaboración racional de dicha práctica a partir de la mejor comprensión de su fin o sentido último. Es un enfoque normativo, no meramente descriptivo, con capacidad, por tanto, para generar una perspectiva crítica respecto a la práctica realmente existente. Ahora bien, sus propuestas de mejora y transformación no proceden

⁹ La objeción que suelen plantear los cosmopolitas a este enfoque es que resulta insuficiente la ayuda a los Estados para luchar contra el hambre cuando la falta de recursos se debe a los efectos que tienen en su economía la acción de las instituciones de la gobernanza global (Pogge, 2002: 49, 104-108). Sin embargo, es posible responder a esta objeción sin abandonar la perspectiva estatista. Así, Beitz ha defendido que cuando la pobreza en un Estado se debe al comportamiento de otros Estados o la regulación de las instituciones internacionales, existen razones para que estos agentes realicen una “adaptación externa” de su comportamiento o sus regulaciones (Beitz, 2012: 73-76, 149). Esta adaptación formaría parte de las medidas necesarias para la implementación de los derechos humanos.

de un ideal ajeno a dicha práctica, sino de una comprensión adecuada del papel que cumplen los derechos humanos en las relaciones internacionales.

Conclusión

En este trabajo he tratado de defender la idea del consenso entrecruzado de Rawls como un recurso adecuado para reconstruir racionalmente la práctica contemporánea de los derechos humanos. Un planteamiento de este tipo conduce a concebir los derechos humanos como un subconjunto de los derechos fundamentales de un Estado constitucional. Sin embargo, la visión que tiene Rawls del papel que juegan los derechos humanos en la práctica internacional lo conduce a una concepción excesivamente minimalista del contenido de tales derechos. Rawls reduce el papel de estos derechos a establecer en qué casos está justificada la violación del derecho a la autodeterminación de un pueblo mediante la intervención coercitiva por parte de la comunidad internacional. He tratado de explicar que esta visión del papel de los derechos humanos se debe a que Rawls plantea la justicia internacional como una moralidad de Estados, donde debe primar el principio de reciprocidad entre pueblos que se autodeterminan libremente. En contraposición, he planteado una concepción individualista del derecho de autodeterminación desde la que cabe criticar ciertos aspectos de los pueblos jerárquicos, así como demandar que encuentren su propio camino hacia una autonomía colectiva en términos de igualdad y equidad. A pesar de esta crítica, creo que Rawls acierta al invocar la práctica de los derechos humanos como la base de una teoría ideal de las relaciones internacionales distinta y sustitutiva de las teorías cosmopolitas de la justicia social.

Bibliografía

- Audard, Catherine (2006). Peace or justice? Some remarks on Rawls's Law of Peoples. *Revue Internationale de Philosophie*, 273(3), 301-326.
- Beitz, Charles (1979). *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press.

- (2000). Rawls's Law of Peoples, *Ethics*, 110, 669-696.
- (2001). Human rights as a common concern. *American Political Science Review*, 95(2), 269-282.
- (2003). What human rights mean. *Daedalus*, 132(1), 36-46.
- (2005). Constitutionalism and global justice. *The Journal of Ethics*, 9, 11-27.
- (2012). *La idea de los derechos humanos*. Trad. y estudio introductorio de Hugo O. Seleme y Cristián A. Fatauros. Madrid: Marcial Pons.
- Cohen, Joshua (2004). Minimalism about human rights: The most we can hope for? *The Journal of Political Philosophy*, 12(2), 190-213.
- (2006). Is there a human right to democracy? En: C. Sypnowich (ed.). *The Egalitarian Conscience. Essays in Honour of G. A. Cohen*, 226-249. Oxford: Oxford University Press.
- Freeman, Samuel (2006). Distributive justice and the Law of Peoples. En: R. Martin y D. A. Reidy (eds.). *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia*, 134-149. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hierro, Liborio L. (2016). *Los derechos humanos. Una concepción de la justicia*. Madrid: Marcial Pons.
- Jones, Peter (1996). International human rights: philosophical or political? En: S. Caney, D. George y P. Jones. *National Rights, International Obligations*, 183-204. Boulder: Westview.
- Macleod, Alistair M. (2006). Rawls's narrow doctrine of human rights. En: R. Martin y D. A. Reidy (eds.). *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia*, 134-149. Oxford: Blackwell Publishing.
- McCarthy, Thomas (1997). On the idea of a reasonable law of peoples. En: J. Bohman y M. Lutz-Bachmann (eds.). *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, 201-218. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Miller, David (1999). *Principles of Social Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Möller, Kai (2014). From constitutional to human rights: On the moral structure of international human rights. *Global constitutionalism*, 3(3), 373-403.
- Montero, Julio (2013). Derechos humanos: estatistas, no cosmopolitas. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 49, 459-480.
- Nickel, James W. (2006). Are human rights mainly implemented by intervention? En: R. Martin y D. A. Reidy (eds.). *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia*, 263-277. Oxford: Blackwell Publishing.
- Nussbaum, Martha (2000). *Woman and Human Development. The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Pogge, Thomas (2002). *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity Press.
- Rawls, John (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- (1999). *The Law of Peoples with The Idea of Public Reason Revisited*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Reidy, David A. (2006). Political Authority and Human Rights. En: R. Martin y D. A. Reidy (eds.). *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia*, 169-188. Oxford: Blackwell Publishing.
- Scanlon, Thomas (1979). Human rights as a neutral concern. En: P. G. Brown y D. MacLean. *Human Rights and U.S. Foreign Policy: Principles and Applications*, 83-92. Lexington, MA: Lexington Books.
- Shue, Henry (2004). Thickening convergence: human rights and cultural diversity. En: D. K. Chatterjee (ed.). *The Ethics of Assistance. Morality and the Distant Needy*, 217-241. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tan, Kok-Chor (2006). The problem of decent peoples. En: R. Martin y D. A. Reidy (eds.). *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia*, 76-94. Oxford: Blackwell Publishing.
- Waldron, Jeremy (2012). Two conceptions of self-determination. En: S. Besson y J. Tasioulas (eds.). *The Philosophy of International Law*, 397-416. Oxford: Oxford University Press.
- Walzer, Michael (1994). *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

El problema de la justicia distributiva global¹

*Francisco Cortés Rodas*²

Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia
francisco.cortes@udea.edu.co

Introducción

La pregunta, ¿por qué los ciudadanos de los Estados más ricos deben algo a los más pobres del mundo? es central en las cuestiones de justicia global en las cuales se ha debatido intensamente si existe o no esta deuda. Algunos han argumentado que los países más ricos tienen deberes positivos de beneficencia para

¹ Este artículo hace parte del proyecto “El resurgimiento del realismo en la teoría política contemporánea y su extensión a la filosofía política de las relaciones internacionales”, presentado en la Convocatoria Programática 2020: Área de Ciencias Sociales, Humanidades y Artes, Universidad de Antioquia. Este artículo es una versión ampliada de un artículo publicado en *Estudios Políticos* (Universidad de Antioquia), 60.

² Filósofo. Magíster, doctor y posdoctorado en Filosofía. Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

ayudar a los más pobres, mientras que otros han afirmado que los primeros tienen solamente deberes negativos de no causarles daño. Este asunto de la desigualdad, la redistribución y la responsabilidad es parte central del conflicto político. Simplificando solo un poco, tres posiciones se han opuesto:

a) La posición de libre mercado del neoliberalismo (Hayek, 1960; Nozick, 1974; Narveson, 2003 y 2005) afirma que los miembros de los países más ricos tienen deberes de ayudar a los más pobres del mundo, si y solo si los primeros han producido algún daño a los segundos o voluntariamente han contratado algún tipo de ayuda con ellos.

b) La posición del liberalismo nacionalista (Rawls, 1999; Nagel, 2005; Miller, 1999 y 2007) asevera que en el orden internacional no existen deberes de justicia para ayudar a los más pobres y que la idea de obligaciones morales y responsabilidades universales descansa en presupuestos insostenibles. El hecho de que existan tan grandes desigualdades y que se den situaciones de pobreza extrema y miseria en los países más pobres del mundo no quiere decir, necesariamente, que estas son injustas y que el orden internacional debe reestructurarse en términos de una dimensión global o cosmopolita de justicia distributiva.

c) La posición del maximalismo tiene dos variantes:³ en la primera, los teóricos de la justicia global afirman que las desigualdades y la pobreza en los países pobres están determinadas por la existencia de instituciones económicas y políticas globales que producen injusticias. Muestran que hay una relación causal entre el gran beneficio que han obtenido para sí los países ricos aliados con las élites de los países pobres, con el mantenimiento y reproducción de la pobreza (Pogge, 2008); por otro lado, en la segunda, los teóricos críticos provenientes del tercer mundo atribuyen la responsabilidad de la situación de los países pobres a la forma específica de dominio que se ha estructurado en el orden capitalista.

Esta postura plantea un cambio de perspectiva cuando sugiere enfocarse no solamente en una distribución justa de los recursos, sino también en investigar las causas de la pobreza: cómo se organiza la producción, cómo está conformada la estructura de poder en el gobierno, cómo funciona el sistema de regulación

³ Estas posiciones teóricas tienen algunos elementos comunes, pero con algunas diferencias que se desarrollarán más adelante.

internacional y las redes del capitalismo global (González, 2017; Echeverría, 2011; Sánchez, 2000; Fraser y Jaeggi, 2020).⁴

Con el fin de ampliar estas tres posiciones teóricas,⁵ se comenzará planteando el problema de si es posible establecer algún tipo de responsabilidad por los daños causados a los países más pobres por los más ricos y también determinar si esos daños han sido producidos por determinados agentes –gobiernos, multinacionales, élites locales–. Las preguntas fundamentales son: ¿quién es el responsable por los daños causados a los países más pobres por los más ricos?, ¿se puede hablar de responsabilidad moral individual en estos casos?, ¿si no es posible determinar responsabilidades individuales es viable establecer responsabilidades colectivas?, ¿qué tipo de deberes –negativos o positivos– tienen quienes han causado esos daños?

La concepción de responsabilidad comprende la intuición según la cual el que causó un daño debe responder por él y sus consecuencias. Atribuir responsabilidad significa que la persona en cuestión es considerada moralmente responsable.

⁴ Pablo González Casanova (2017) y Nancy Fraser y Pabel Jaeggi (2020) plantean una pregunta similar en su crítica al capitalismo desde perspectivas y tradiciones muy diferentes. Esta pregunta se dirige a la comprensión de cómo funciona el capitalismo, no a qué debe ser redistribuido.

⁵ En la literatura filosófica sobre la justicia global, se ha discutido con intensidad que, si aceptamos que existen deberes positivos, el cumplimiento de estos será excesivamente exigente tanto a nivel intraestatal como en las relaciones de los países más ricos con los más pobres. En esta discusión han participado, entre otros, autores provenientes del liberalismo social, el neoliberalismo y representantes del paradigma de la justicia global. Los límites entre estas posiciones son vagos e imprecisos; por ejemplo, sobre ciertos aspectos como la propiedad y los derechos, hay elementos comunes entre el neoliberalismo y el liberalismo social. Por esto, es probable que se hagan generalizaciones y simplificaciones. Pero el fin es recurrir a esta representación de la discusión, figurando una conversación entre una serie de autores que han participado en ella de forma activa, para hacerla más atractiva para los lectores, y así ayudar a comprender los alcances y límites del liberalismo y del paradigma de la justicia global. Rawls es la figura más sobresaliente de un tipo de liberalismo social, que al extender su teoría al ámbito global establece que la justicia entre los pueblos responde solamente al asunto de cómo se crean vínculos de ayuda o políticas de asistencia social para contribuir al mejoramiento de las condiciones estructurales de estas sociedades. La consecuencia de esto es que reduce el alcance de la justicia, pues en el plano de las relaciones entre los pueblos el asunto no es la justicia sino la asistencia social. De esta forma minimiza la responsabilidad que tienen los habitantes de los países más ricos por haber causado un aumento de la pobreza en el mundo menos desarrollado.

En su significado fundamental “la responsabilidad” designa la posibilidad que tiene una persona de confrontar las consecuencias de sus acciones, es decir, de hacerse responsable por ellas, y la coacción que surge de aceptar esas consecuencias o de rechazarlas. La responsabilidad tiene un componente descriptivo, el cual tiene que ver con el efecto causal de un sujeto sobre un objeto en el marco de su acción, y un componente normativo que produce los criterios de valoración para la acción y sus consecuencias. La responsabilidad es un concepto con cuatro relaciones: 1. Alguien (un individuo o un sujeto colectivo de la responsabilidad) es responsable por 2. algo (acciones, consecuencias, situaciones, tareas) o por alguien (una persona) 3. frente a una o más personas o instituciones o frente a una instancia judicial o punitiva 4. en relación con un criterio normativo en el marco de un contexto específico (Gosepath, 2006: 390).

Teniendo en cuenta este concepto de responsabilidad, se revisarán las posiciones de los tres grupos.

1. El maximalismo

Aunque son autores provenientes de tradiciones teóricas muy diferentes, con experiencias teóricas y prácticas muy distintas, es posible encontrar un argumento común entre los planteamientos de Thomas Pogge (2002), Nancy Fraser y Rahel Jaeggi (2020), Pablo González Casanova (2017), Adolfo Sánchez Vásquez (2000) y Bolívar Echeverría (2011) sobre el crecimiento del capitalismo en la globalización y el aumento de la pobreza. En este sentido, este grupo de autores –maximalistas– afirman que las desigualdades y la pobreza en los países del tercer mundo están determinadas por la existencia de instituciones económicas y políticas globales que producen injusticias. Muestran que hay una relación causal entre el gran beneficio que han obtenido para sí los países ricos aliados con las élites de los países pobres con el aumento de la pobreza. Atribuyen la responsabilidad por la situación de los países pobres a la forma específica de dominio que se ha estructurado en el orden capitalista. Todos los datos prueban, afirma González (2017: 189): “Que, sobre todo en la periferia del mundo, la política de globalización neoliberal ha llevado a una redistribución más inequitativa del producto y de los sistemas de producción de bienes y servicios

[...]. Esta política no solo aumentó la extracción de excedentes de la periferia al centro y del sector asalariado al no asalariado: aumentó la redistribución inequitativa de los sistemas de producción, empleo calificado y especializado, tecnología, formación de capital y mercado”.

En los casos de pobreza en algunas regiones del mundo y de los efectos negativos producidos por decisiones políticas, económicas o ecológicas de los gobiernos de los países ricos, o de las grandes empresas transnacionales se habla de una responsabilidad negativa: “Los pobres de este mundo no son simplemente pobres y hambrientos, sino que son empobrecidos y conducidos al hambre por nuestras instituciones comunes, las cuales determinan sus vidas” (Pogge, 2012: 198).

Esto implica demostrar que estas situaciones de desigualdad, pobreza y explotación constituyen un problema de justicia económica, porque son resultado de la imposición por parte de las naciones más poderosas sobre las más débiles, de una determinada forma de funcionamiento de las instituciones económicas y políticas, la cual ha producido, a lo largo del proceso histórico de modernización, una situación asimétrica: mientras que una parte de la población mundial ha podido acceder a un bienestar material suficiente y satisfactorio, a otra gran parte de ella se le han negado las mínimas posibilidades para desarrollar su vida de forma digna.

Aceptar que vivimos en un mundo en el que una parte muy pequeña de los habitantes se enriquece a costa de la gran o inmensa mayoría y que a la manera de muchas especies más, organiza con tal propósito todo tipo de depredaciones y de subsistemas parasitarios y coloniales, es algo que los seres más poderosos de la tierra niegan y vuelven a negar incluso en formas desdeñosas y con un gran self-control (González, 2017: 175).

2. El minimalismo

Los minimalistas niegan que se pueda establecer una relación causal entre pobreza en el tercer mundo y el enriquecimiento de una muy pequeña parte de los habitantes del mundo más próspero. Los minimalistas, también denominados liberales estatistas o estadocéntricos, afirman que no existen obligaciones de justicia en el ámbito global, ni deberes positivos para ayudar a los más pobres

(Rawls, 1971; 1999; Nagel, 2005; Miller, 1999; 2007). Su tesis más fuerte dice que frente a nuestros conciudadanos tenemos deberes igualitarios de justicia y de equidad social y económica. Los deberes que gobiernan las relaciones entre los pueblos son los de salvaguardar la paz y colaborar en que se garanticen los derechos humanos a escala global, es decir, frente a los habitantes de los países más pobres tenemos, afirman, deberes negativos de no causarles daño, pero no deberes positivos.

John Rawls (1999: 12) está en desacuerdo con aquellas posiciones que plantean la necesidad de una reforma del orden internacional en consonancia con las demandas de justicia global. La justicia y el respeto a los derechos humanos es algo que debemos, a través de nuestras instituciones compartidas, solo a aquellos con quienes estamos en una relación política estrecha. Los requerimientos liberales de justicia incluyen un componente fuerte de igualdad entre ciudadanos que, como demanda política específica, aplica a la estructura básica de un Estado nación unificado. Este componente igualitario no aplica a las relaciones entre una sociedad y otra o entre los miembros de diferentes sociedades. Así, limita las obligaciones de justicia a las relaciones en las que las personas están en una comunidad nacional unidas a través de la aceptación común de una concepción de justicia y excluye de estas relaciones a las personas que viven en sociedades nacionales diferentes. Los requerimientos liberales e igualitarios de justicia no pueden ser extrapolados a otros contextos de justicia, como el contexto internacional, el cual requiere de otros estándares.

Para Rawls la pobreza en el mundo es ciertamente un problema de justicia, pues en buena medida se debe a la gran injusticia que actualmente existe entre los gobiernos de muchos pueblos y en las relaciones económicas mundiales, incluyendo la explotación de recursos de los pueblos menos favorecidos, “Pero en la explicación de Rawls, es una injusticia que ha de abordarse mediante el deber de ayudar. [...] No se necesita un principio de distribución global para abordar el problema de la pobreza global severa, y desde luego que es un remedio inapropiado” (Freeman, 2016: 401).

Para Thomas Nagel (2005: 170): “La cuestión de la justicia y la soberanía fue memorablemente formulada por Hobbes. Argumentó que aunque podamos descubrir principios verdaderos de justicia empleando solo el razonamiento moral, la verdadera justicia no puede alcanzarse salvo dentro de un Estado soberano. La justicia, como atributo de las relaciones entre seres humanos (y también la injusticia, en la mayoría de los casos), requiere del gobierno como condición

habilitante. Hobbes derivó la consecuencia obvia para la arena internacional, donde veía soberanos separados enfrentándose inevitablemente entre sí en un estado de guerra, en el que tanto la justicia como la injusticia están ausentes”.

La conclusión que resulta de esto es que: “La justicia igualitaria es una exigencia de la estructura política, económica y social interna del Estado nación y no puede ser extrapolada a un contexto diferente, que requiere estándares diferentes. Esta cuestión es independiente de los estándares específicos de la justicia igualitaria que se encuentran en la teoría de Rawls. Cualesquiera sean los estándares de igualdad de derechos o de igualdad de oportunidades que se apliquen a nivel doméstico, la cuestión es si un compromiso con la coherencia requiere que también se apliquen globalmente (Nagel, 2005: 170).

Los minimalistas afirman que si uno asume esta perspectiva política, centrada en las obligaciones de los ciudadanos dentro de cada Estado, no tiene por qué encontrar que la ausencia de justicia global sea algo negativo. Consideran que la distribución justa de los derechos, bienes y oportunidades no puede convertirse en una regla de distribución internacional para regular las relaciones entre todos los seres humanos en el ámbito global, puesto que esa distribución es un asunto interno de cada Estado, que se concreta cuando cada sociedad pueda darse una organización en términos de la justicia: “Los deberes que gobiernan las relaciones entre los pueblos no incluyen algo análogo con la justicia socioeconómica liberal” (Nagel, 2005: 121). Se rechaza la concepción de justicia monista de los globalistas. Para Nagel los principios de justicia no se pueden deducir de un principio moral universal, sino que ellos deben ser construidos en un contexto político y en consideración de formas particulares de las relaciones entre los miembros de un Estado particular. Él constata que en el campo internacional no hay ninguna forma correspondiente de dominio coactivo, de tal manera que aquí no se podría justificar ningún tipo de principio de justicia para este ámbito, por tanto, tampoco podría haber ningún deber de justicia de tipo global.

El otro destacado representante del liberalismo nacionalista es David Miller (1999 y 2007), para quien la nación designa un sistema de relaciones que comprende aspectos territoriales, políticos y culturales con los cuales se diferencia de la humanidad. Miller representa una versión del liberalismo basada en el concepto de nación y por esto afirma que las pretensiones de justicia social surgen primero en las naciones y solamente se pueden realizar allí. Como liberal nacionalista considera que las demandas de participación política y de justicia

distributiva coinciden históricamente con el establecimiento de los Estados nacionales. Entiende a la nación como el presupuesto necesario para construir instituciones políticas compartidas y estas, a la vez, como los presupuestos para desarrollar complejos principios de justicia. En particular, los principios de justicia social están limitados a la nación porque en ella domina una comprensión compartida de los bienes que deben ser repartidos.

De este modo, la justicia social es justicia entre personas que son ciudadanos de la misma comunidad política. La justicia para ellos es, al menos en parte, una cuestión de establecer las condiciones bajo las cuales pueden continuar actuando como ciudadanos libres e iguales; incluye, por ejemplo, una gama de derechos como la libertad de expresión y el derecho a votar que definen al ciudadano, así como los derechos a recursos materiales como un ingreso mínimo que permitan a las personas funcionar efectivamente como ciudadanos en el sentido político. No hay equivalente a esto en el ámbito global.

No se debe dar por sentado, afirma Miller, que la justicia global es simplemente justicia social con un alcance más amplio, en cambio, se necesita desarrollar una teoría de la justicia que se ajuste al contexto internacional, que en varios aspectos significativos es diferente del contexto nacional. En este sentido, aunque Miller cree que no existen obligaciones de justicia más allá de las fronteras, considera que, en ciertas circunstancias particularmente relevantes, que tienen que ver con la satisfacción de derechos humanos básicos, sí existen obligaciones de justicia.

Cuando los derechos humanos básicos quedan desprotegidos, cualquier agente, individual o colectivo, que sea capaz de ayudar a protegerlos puede, en principio, soportar responsabilidades de remedio. El lenguaje de los derechos humanos es apropiado aquí porque sirve para subrayar la urgencia moral de la situación de la persona o el grupo cuyos derechos se están negando (Miller, 2007).

El cosmopolitismo nos invita a nosotros, escribe, a vernos como ciudadanos del mundo. Pero si nosotros no tomamos esto en un sentido político y no aspiramos a compartir la autoridad política a nivel global, entonces ¿qué significa? La idea de la ciudadanía que obtiene su fuerza moral de la experiencia de la gente viviendo juntos en ciudades. La versión cosmopolita toma esta idea y la extiende para abrazar la totalidad de la humanidad, sin tener en cuenta qué relaciones, si puede haber alguna, pueden existir entre las personas a lo largo del globo (Miller, 2007).

La idea de los minimalistas sobre la pobreza global y las formas de superarla contempla como meta legítima contribuir al problema de la reducción de la pobreza mundial mediante la implementación de políticas de asistencia social: “Asumo que aquí hay alguna mínima preocupación que nosotros le debemos a nuestros seres humanos, compañeros amenazados por la inanición, la muerte o la severa malnutrición, así como a toda esa gente que está en la pobreza absoluta. Debe haber alguna forma de asistencia humana de los más ricos hacia aquellos en extrema pobreza” (Nagel, 2005: 122). De este modo, Nagel, lo mismo que Miller, consideran el problema de la pobreza no desde la perspectiva de la justicia, sino desde el enfoque ético de los deberes humanitarios. Así, defienden la idea de un mínimo global que es debido a cada ser humano, como una cuestión de asistencia humana en general, incluyendo los derechos humanos básicos.

Para los minimalistas, el proyecto de una redistribución global de los bienes y de la riqueza conduce a un desconocimiento de los elementos estructurales del Estado de derecho. Según el minimalismo, el estatus de la ciudadanía se define mediante la pertenencia a un Estado. A través del estatus de la ciudadanía del liberalismo se establece quiénes son y quiénes no son los miembros de una sociedad determinada; se definen los derechos y deberes que tienen los miembros de esa sociedad; se establecen las responsabilidades que tiene el Estado frente a sus asociados; se define la estructura de los derechos civiles, políticos y sociales y su respectivo orden de prioridad, de acuerdo con las particularidades de cada sociedad; y se establece la prioridad de los derechos de los ciudadanos frente a los derechos de los miembros de otras sociedades. Los minimalistas rechazan las concepciones de justicia distributiva, la cual funda la idea de la igualdad a partir de la moral universal e igualitaria del respeto igual.

3. El ultraminimalismo

Los ultraminimalistas (Nozick, 1974; Hayek, 1960; Narveson, 2003 y 2005) afirman que los miembros de los países más ricos tienen deberes de ayudar a los más pobres del mundo, si y solo si los primeros han producido algún daño a los segundos o voluntariamente han contratado algún tipo de ayuda con ellos. La primera razón que dan para justificar por qué los relativamente ricos no tienen

deberes positivos de ayudar a los pobres es la denominada “objeción por sobreexigencia”, la cual afirma: “hay un límite a qué sacrificio moral, o al menos un principio de beneficencia que puede legítimamente exigírsele a las personas” (Murphy, 1993: 268).

Esta “objeción por sobreexigencia”, tal como se formula aquí, solo dice que hay un límite a la cantidad de recursos que los ricos deben gastar en ayudar. No dice nada sobre dónde se debe dibujar ese límite. Sin embargo, dada la cantidad de personas pobres que hay en el mundo y la cantidad de beneficios que puede hacer cualquier transferencia de riqueza de los relativamente ricos a los relativamente pobres, es probable que cualquier compromiso con los deberes positivos de beneficencia puede constituirse en una amenaza para nuestras vidas. Y la consecuencia de esto es que la continua transferencia de recursos a los pobres podría conducir al empobrecimiento de los más ricos.

La segunda razón que ofrecen se basa en la distinción entre deberes negativos y positivos, por medio de la cual establecen que los derechos humanos básicos son negativos. El deber de ayudar a aquellos en necesidad no es negativo. Sin embargo, es razonable hablar, propone Jan Narveson (2003 y 2005), de un deber menos estricto de mutua ayuda, sobre la base de que todos somos vulnerables a diferentes desgracias, que pueden caer sobre nosotros, entonces, la asistencia a otros puede ser nuestro último recurso. Los derechos negativos implican el deber negativo de no limitar al titular sus derechos, mientras que los positivos pueden reducir su libertad –deber de hacer algo a favor de otro–, puesto que lo obligan, con independencia de su voluntad. Los derechos negativos implican solamente el deber de no limitar algo que conforma el ámbito de la libertad individual. De esto se deduce que un derecho positivo no puede ser un derecho fundamental, en tanto que puede limitar la libertad de otros contra su voluntad.

Esta distinción fue aplicada por los primeros neoliberales para definir de una forma nueva la relación entre justicia y mercado. Ellos se comprendían a sí mismos como liberales debido a su compromiso fundamental con los ideales de la libertad individual, pero suscribieron los principios de mercado libre acuñados por la economía neoclásica que habían emergido en la segunda mitad del siglo XIX.

La economía neoclásica y el neoliberalismo combatieron el intervencionismo estatal y la planificación centralizada. En este sentido, consideraron que la

distribución de bienes que resulte del funcionamiento del mercado es la única distribución justa. Por esta razón, niegan cualquier forma de compensación social que se obtenga de los ingresos de los individuos libres y cualquier tipo de compromiso social del Estado. Afirman también que el mercado no puede ser entendido desde una perspectiva de justicia. El mercado no es un agente, ni puede ser objeto de responsabilidad moral, y en su capacidad distributiva no es ni justo ni injusto. Las consecuencias de las acciones producidas por el mercado no requieren ningún tipo de corrección hecha por un Estado social. Por estas razones, los ultraminimalistas afirman que las políticas redistributivas son ilegítimas porque afectan los intereses individuales de los cooperantes.

Robert Nozick (1974: 88) afirma que la representación de la justicia distributiva desarrollada por el liberalismo social es falsa y rechaza la justicia redistributiva como fundamento de legitimación del Estado. En este sentido, considera que el mercado se centra solamente en sí mismo y en la justicia a través de darle a cada uno lo que le corresponde, puesto que a ninguno le corresponde más de lo que puede recibir en el mercado por sus talentos, capacidades y competencias.

Según los ultraminimalistas, es un hecho incontrovertible que la igualdad ante la ley que promueve la libertad conduce a una desigualdad material, pero demuestran a partir de su defensa del valor de la libertad que la desigualdad material no puede ser corregida suprimiendo la libertad. Los hombres son iguales ante la ley, “pero cuando nosotros queramos entender qué puede o debe significar ese ideal de igualdad, debemos liberarnos ante todo de la representación de una igualdad real” (Hayeck, 1960: 107). La distribución igualitaria que quieren deducir los maximalistas a partir de la igualdad básica de derechos que le pertenecen al hombre no se puede sostener.

Así, fundamentan la tesis contra los maximalistas que afirma que no hay ningún puente argumentativo que conduzca del individualismo normativo de los derechos naturales y de los derechos humanos hacia un derecho individual a unos recursos iguales, independientes del trabajo, de las capacidades y de las competencias. De este modo, la distribución que se haga a partir de la activa intervención de los individuos en el mercado es éticamente aceptable porque por medio de ella cada uno asegura la pretensión legítima a sus propiedades, ingresos y a todo aquello que se produzca a partir de la expresión creativa de sus capacidades, talentos y competencias. Esto se traduce en que no es posible una distribución que afecte la libertad.

Las consecuencias que se siguen de esta tesis son: a) no hay derechos sociales; b) los derechos positivos no son derechos fundamentales; c) no es posible plantear pretensiones de justicia basadas en un cuidado o una atención estatal a los más pobres y necesitados; d) la pobreza mundial no es un problema de justicia; e) los Estados más ricos no tienen obligaciones de justicia frente a los miembros de sociedades pobres y distantes.

Narveson (2003: 419) sintetiza de forma muy clara la posición del ultraminimalismo: “Nosotros, en la parte rica del mundo somos responsables por los daños que hemos infligido a otros sin importar donde, y les debemos compensación a esas personas. Sin embargo, no veo plausible el argumento de que les debemos algo, como una cuestión de un deber general, a aquellos a quienes no les hemos hecho daño”.

Se puede concluir entonces que maximalistas como Pogge buscan extender el campo de aplicación de los principios liberales de justicia del contexto nacional a un contexto global y el segundo grupo de maximalistas –Frazer, Jaeggi, González, Sánchez, Echeverría– pretenden investigar las causas de la pobreza en los ámbitos doméstico y global; los minimalistas cuestionan la pretensión de extender la justicia doméstica al ámbito global y consideran que los países más ricos no tienen deberes de justicia frente a los ciudadanos de los países pobres, pero sí deberes positivos de beneficencia para ayudarlos; y los ultraminimalistas afirman que los relativamente ricos tienen solamente deberes negativos de no causar daño a los más pobres.

4. Minimalistas, ultraminimalistas, maximalistas y el problema de la responsabilidad

Hasta ahora se ha visto que los minimalistas no aceptan la responsabilidad que los maximalistas les imputan por haber generado un aumento de la pobreza. Esta imputación, afirman, desconoce factores internos de poder y dominación en los países pobres que son determinantes en el mantenimiento de la pobreza y la desigualdad. En América Latina, los graves problemas de corrupción y la ineficiencia administrativa en las entidades del Estado impiden mejorar la situación de los más pobres. La corrupción hace que cuantiosos recursos destinados

al mejoramiento de la calidad de vida de los sectores más pobres se desvíen hacia el enriquecimiento de funcionarios públicos y empresarios inescrupulosos. Esto es propiamente un factor interno del cual no se puede hacer responsable a instituciones globales. Así, los minimalistas no aceptan que se pueda establecer una relación causal entre sus acciones como activos participantes en el intercambio de bienes, productos y servicios en el mercado global con la generación de pobreza, y afirman haber actuado dentro del componente normativo creado en el derecho internacional para establecer las relaciones comerciales entre los países. El sujeto colectivo de la responsabilidad, afirman, son las élites de los países pobres por sostener estructuras de dominación, exclusión política y social sobre las mayorías pobres en sus respectivos países.

En este sentido: “América Latina ha tenido casi doscientos años de independencia política para graduarse en independencia económica. Sigue siendo, sin embargo, un área mixta, insuficiente en iniciativas locales, tecnológicamente desigual, necesitada de emprendimiento. Este patrón de desarrollo atrofiado refleja la tenaz resistencia de las viejas costumbres y los intereses creados. En particular, el foco aparentemente racional en la tierra, la agricultura y la ganadería, reforzado por los privilegios sociales y políticos, creó unas élites reaccionarias, pobres y hostiles a un mundo industrializado. Esta disyuntiva, cuando se combina con descontentos sociales, provoca soluciones antidemocráticas (caudillismos), populistas, terribles cuando son duraderas, destructivas cuando son frágiles” (Landes, 1998: 493).

Los minimalistas concluyen que las afirmaciones de los maximalistas sobre la pobreza son incorrectas e imprecisas porque no permiten establecer el efecto causal del sujeto –países ricos, multinacionales, corporaciones internacionales– sobre un objeto –países pobres–, ni qué componente normativo está siendo desconocido, el cual produciría los criterios de valoración para la acción y sus consecuencias. Si alguien debe ser hecho responsable por producir un daño, sus acciones deben establecer una relación causal con el respectivo daño. Para que se produzca un daño se deben dar varias condiciones: a) las acciones deben ser lo suficientemente negativas que permitan atribuirle a la persona una responsabilidad moral; b) una persona puede ser hecha responsable por una acción si ella advirtió las consecuencias de la acción. “De este modo, si alguien es hecho responsable, esa persona debe cumplir con esos requisitos: debe ser una persona capaz de asumir con responsabilidad sus acciones, que ha actuado voluntariamente,

que sus acciones son determinantes en la producción del daño y esa persona tuvo que haber previsto las consecuencias de sus acciones” (Jugov, 2017: 163). Es muy difícil entonces, si se tienen en cuenta estas condiciones, atribuir responsabilidad a individuos por los daños producidos por instituciones globales, como el mercado mundial o las instituciones de gobernanza global como el Fondo Monetario Internacional (FMI), la Organización Mundial del Comercio (OMC), el Banco Mundial o la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

Para determinar de forma más precisa esta responsabilidad, Iris Marion Young (2010 y 2011) desarrolló una nueva concepción de responsabilidad que denominó “responsabilidad estructural”. Muestra que los fenómenos típicos de injusticia global tienen una naturaleza estructural que es propia de complejos sistemas sociales de acción, los cuales, aunque producen daños, es casi imposible establecer responsables según el principio de relación causal. Es el caso del mercado global, del mercado hipotecario de viviendas, del tráfico ilegal de armas, los cuales producen explotación, discriminación, dominio, es decir, injusticias estructurales, sin que pueda establecerse una relación causal con personas determinadas, juntas directivas, accionistas, entre otros.

Young (2011: 96) propone que las personas son responsables por injusticias que ellas han contribuido a producir mediante su participación en procesos que han generado resultados injustos: “Las acciones de personas particulares no causan injusticias a otras personas directamente, [...] sino más bien indirectamente, colectivamente, por medio de la producción de una limitación estructural en las acciones de muchos que privilegia las oportunidades para algunos. Si queremos decir que algunas personas son responsables por injusticias estructurales, entonces necesitamos una concepción de responsabilidad diferente a la concepción estándar, que se centra en la acción individual y en su relación única con el daño”.

En el modelo de Young no se trata de reprocharle algo a alguien –individualmente– por los daños que produjo, sino transferir la responsabilidad a colectivos para que busquen transformar las reglas institucionales y así crear, colectivamente, situaciones justas. Es un tipo de responsabilidad política compartida y, como la autora señala, es una responsabilidad compartida hacia el futuro. De esto se deriva una pretensión normativa y política: los ciudadanos de los países más ricos tienen la responsabilidad política de transformar el conjunto de las instituciones y relaciones que han sido determinantes en la generación de

la pobreza en los países menos desarrollados. En la perspectiva estructural no se busca establecer la relación causal individual entre las acciones de diferentes actores y las consecuencias negativas que producen, sino que se trata de mirar cómo determinadas estructuras sociales en diferentes contextos han producido situaciones injustas, cómo ciertos actores pueden ser responsabilizados por las consecuencias negativas de estas acciones y por qué deben contribuir al cambio de esas estructuras. La responsabilidad estructural está dirigida siempre a cambiar las estructuras sociales, las cuales deben ser entendidas como las condiciones de trasfondo de las interacciones sociales: “La injusticia estructural [...] existe cuando los procesos sociales ponen a grandes grupos de personas bajo una amenaza sistemática de dominación o privación de los medios para desarrollar y ejercer sus capacidades, al mismo tiempo que estos procesos permiten a otros dominar o tener una amplia gama de oportunidades para desarrollar y ejercer las capacidades disponibles para ellos” (Young, 2011: 98).

La responsabilidad no es entonces un asunto que se conceptualiza solamente en relación con acciones individuales, sino que debe pensarse en relación con la capacidad de acción que las personas tienen frente a otras, en virtud de su estatus como participantes en las instituciones de un orden económico y político. En este sentido, las personas son responsables no por el efecto causal de sus acciones, sino por el efecto causal que produce su aceptación del poder social sobre otras personas al participar en organizaciones económicas como multinacionales, bancos internacionales o instituciones como la ONU, el FMI, el Banco Mundial, entre otros. Y si son colectivamente responsables deben participar en el proceso de crear las instituciones que permitan compensar a los países o a individuos que han sido afectados o dañados.

Consideraciones críticas

Reiner Forst (2002) afirma que no se puede pensar el problema de la construcción de un orden social justo interno sin un sistema de justicia cosmopolita. En este sentido, diferencia: a) las situaciones condicionadas por el hecho de que un Estado viole sus deberes frente a los miembros de otros Estados, frente a otros Estados, y obtenga así ventajas de relaciones injustas con otros Estados:

“La justicia en el interior no se puede establecer sobre la base de injusticia externa” (Forst, 2002: 229); y b) las situaciones condicionadas por el hecho de que un Estado pueda fracasar en conformar una estructura básica justa, en la medida en que factores externos imposibiliten la justicia interna, por ejemplo, fracasos económicos determinados por el funcionamiento de los mercados o fracasos en la posibilidad de realización de los derechos humanos, condicionados por el apoyo del sistema político internacional a regímenes dictatoriales y corruptos. En estos casos, “la justicia en el interior es imposibilitada por factores externos” (Forst, 2002: 230).

Desde la perspectiva del universalismo moral, los derechos humanos no solo deben ser exigidos al interior de cada Estado, sino que también involucran obligaciones más allá de las propias fronteras. No solo en relación con sus propios derechos, sino también con los derechos de aquellos que no son miembros de su comunidad política, deben los ciudadanos de un Estado asumir su papel como personas morales y como ciudadanos del mundo. Para determinar los deberes implícitos en el ideal normativo de los derechos humanos hay que diferenciar una serie de deberes que tienen que ser reconocidos por los ciudadanos de un Estado, en la medida en que asumen su papel como personas morales (Forst, 2002: 231).

En este sentido, asumir como miembro de un Estado el papel de persona moral quiere decir que uno no solamente reconoce el deber de respetar los derechos fundamentales de los demás miembros de su comunidad política, sino que también acepta el deber de ayudar a los sujetos de cualquier comunidad política cuando sus derechos fundamentales sean violados. Este deber significa que uno está dispuesto a participar en la creación de instituciones que garanticen de manera efectiva que tales violaciones de los derechos humanos sean registradas, que se luche contra ellas y que se busque su limitación. En el caso de graves violaciones de los derechos humanos contra miembros de otras comunidades políticas este deber significa asegurar a las víctimas de tales violaciones la posibilidad de encontrar seguridad en otro Estado: “El derecho fundamental al asilo no es un derecho que un Estado le pueda garantizar a una persona según su discreción y posibilidades, es un derecho fundamental que no se puede negar con razones recíprocas y universales” (Forst, 1999: 100).

En el caso de los efectos negativos producidos por decisiones políticas, económicas o ecológicas que afecten los derechos e intereses de ciudadanos de otros Estados, este deber significa que uno está dispuesto a participar en la

creación de instituciones que permitan la intervención de todos los afectados en los procesos de toma de decisiones políticas, económicas o ecológicas; y si los efectos negativos son una realidad irreversible, este deber significa que uno está dispuesto a reconocer las obligaciones y responsabilidades para hacer efectivas las reparaciones y compensaciones que sean necesarias. En el caso de la agresión de un Estado contra otro, este deber significa que uno está dispuesto a participar en la creación de instituciones y en el desarrollo de políticas que permitan alcanzar la paz. En las situaciones de pobreza, hambre, enfermedad, el deber de ayudar a los miembros de otras comunidades políticas significa que uno, como miembro de una comunidad política en la que sus ciudadanos disponen de recursos suficientes, acepta el deber de apoyar una política redistributiva de los bienes que haga viable para todos los hombres poder vivir su vida de forma digna. Esta política puede concebirse como distribución de los bienes y riquezas, y justificarse a partir de considerar que en cada Estado los derechos sociales deben hacer parte de los derechos fundamentales (Forst, 1999: 101).

Si se analizan las características de estos deberes se puede apreciar que en el contexto internacional las obligaciones entre los Estados involucran deberes negativos. Esto implica que los deberes de justicia distributiva pueden tener una dimensión global. Con esta tesis se cuestiona el argumento central del minimalismo defendido por Rawls, Nagel y Miller.

De este modo, frente a la argumentación de los liberales estatistas según la cual los derechos de los ciudadanos de un Estado particular tienen prioridad frente a las exigencias de justicia global, se puede mostrar, mediante esta interpretación, que hay fundamentos para introducir la tesis de la responsabilidad negativa, a partir de la cual se puede establecer que los Estados deben, por razones de justicia: a) compartir su bienestar material con otros Estados cuando hay graves situaciones de pobreza en unos países y un bienestar económico suficiente en otros; b) contribuir a la creación de instituciones democráticas para el control y la solución de problemas globales, a partir de la creación de condiciones para que cada Estado sea un participante en igualdad en el sistema global económico y político, en el sentido de las propuestas de David Held (1995); c) contribuir a la creación de instituciones redistributivas de bienes para hacer efectivas las reparaciones por daños producidos por decisiones políticas, económicas o ecológicas de los gobiernos de los países ricos o de las grandes empresas transnacionales, como la propuesta de un salario básico incondicional de Philippe van Parijs y Yannick Vanderborght (2015) o la de un dividendo global

de las materias primas de Pogge (2002); d) contribuir a la creación del instrumental internacional que haga posible darle a los derechos sociales el estatus de derechos positivos y que permita hacer efectivas las demandas, controles y sanciones que resulten de las graves violaciones de los derechos humanos, en el sentido de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la Asamblea General de las Naciones Unidas de 1948; y e) garantizar mediante el derecho fundamental al asilo las mínimas condiciones de seguridad a las víctimas de graves violaciones de los derechos humanos.

En la medida en que se entiendan estos deberes entre los Estados como deberes negativos se requiere, para estructurar la regulación normativa de las relaciones entre los Estados, desarrollar una concepción de justicia transnacional definida a partir de estos puntos: “Para utilizar un término de Rawls, los teóricos de la política deben intentar esbozar la “estructura básica” de un sistema de justicia cosmopolita que pueda servir como un punto de orientación normativa y de guía en la práctica política” (McCarthy, 2002: 240).

Es acertado lo que propone Thomas McCarthy (2002), pero es débil en un sentido político. Aunque no es posible identificar sujetos para hacer recaer sobre ellos el deber moral de reformar o cambiar la estructura básica de un sistema económico global, es posible establecer la responsabilidad de colectivos que con sus acciones han afectado las condiciones de vida de millones de personas. Este deber moral de acción conjunta se convierte en un deber práctico de organización colectiva para enfrentar políticamente el capitalismo. Este deber no se apoya en una concepción moral abstracta de la humanidad –universalismo moral, cosmopolitismo–, sino que es resultado histórico de la naturaleza del capital global que desde hace ya varios siglos produce, además de riqueza, daños y miseria.

Respecto a la crítica al liberalismo minimalista y maximalista por centrarse solamente en una distribución justa de los recursos sin investigar las causas de la pobreza, el sociólogo mexicano Pablo González Casanova (2017: 182) lo plantea de forma clara: “Los nuevos movimientos sociales y alternativos en el Tercer Mundo [sic] han descubierto mediante sus largas luchas y resistencias contra la hegemonía del capitalismo que no solo tienen que enfrentarse a las políticas de distribución del producto sino a las condiciones de producción, la estructura gubernamental dentro de una sociedad, el sistema de regulación internacional, unos y otros relacionados con las fuerzas oligárquicas locales y nacionales y las redes del capitalismo global”.

Este argumento se basa en la tesis de que las teorías de justicia distributiva del liberalismo (Rawls, 1971; Sen, 1998; Nussbaum, 1992), aunque pueden señalar que la distribución en el marco del capitalismo es injusta y puedan justificar a partir de esto una crítica moral al sistema capitalista, no cuestionan los efectos de este sistema en la profundización de la injusticia. La crítica teórica basada en la moral o en la justicia centra su atención en la distribución y señala que existen desigualdades que pueden ser corregidas mediante la redistribución de algunos bienes o riquezas. Nancy Fraser y Rahel Jaeggi (2020) señalan que esto representa un típico enfoque de “caja negra”, es decir, se afirma que el mercado y la economía generan problemas en la sociedad al colonizarla –sometiéndola a los imperativos sistémicos–, pero no se cuestiona ni se busca conocer los dispositivos del poder: “La economía capitalista es un ‘tigre’ al que hay que ‘domar’ con medios políticos o externos o de otro tipo, pero ya no tenemos acceso a la propia economía” (Fraser y Jaeggi, 2020: 5).

El problema de estas teorías de justicia es que, aunque buscan una apropiada distribución de los bienes sociales básicos, no investigan qué es lo que genera mayores desigualdades, pobreza, desempleo, entre otros. En este sentido:

Pensemos en los rawlsianos de izquierda o en socialistas como G. A. Cohen; adoptan un enfoque radical e igualitario distinto sobre cuestiones de justicia distributiva, pero suelen rehuir hablar de la propia economía. Hablan de lo que sale de la caja negra de la economía y de cómo distribuirlo, pero no dicen nada de lo que ocurre dentro de la caja, cómo funciona esta (Fraser y Jaeggi, 2020: 5).

Lo que hay que hacer, entonces, al estudiar los problemas del mundo actual, es intentar comprender las estructuras de la economía capitalista, sus contradicciones y posibilidades de emancipación, comprender cómo funciona la economía en su interior: “No solo nos preocupan las desigualdades distributivas sino también, y con mayor fundamento, los mecanismos estructurales y las disposiciones institucionales que las generan” (Fraser y Jaeggi, 2020: 134).

Es claro que la propuesta del liberalismo de promover programas para la redistribución de la riqueza social para mejorar la suerte de los más desfavorecidos, aunque es prometedora, es insuficiente. Al separar la justicia de la realidad social se establece que la primera no debe tocar ni cuestionar los mecanismos de poder ni las instituciones en las cuales se ejecuta y desarrolla la lógica del mercado y del Estado. En esto consiste la debilidad de las propuestas normativas de las teorías de justicia que siguen la línea de Rawls.

Así, más allá de las pretensiones fuertes de los maximalistas que afirman que las desigualdades y la pobreza en los países pobres están determinadas por la existencia de instituciones económicas y políticas globales que producen injusticias, y de los minimalistas que sostienen que los países más ricos no tienen obligaciones de justicia con los más pobres, sino deberes positivos de beneficencia para ayudarlos, se trataría de plantear como objeto de investigación cómo se podría desplegar el asunto posliberal de la justicia social.

Al final, debe quedar claro que la reflexión aquí desarrollada tiene como fin criticar la insuficiencia de las concepciones liberales de justicia redistributiva. Así, a partir de entender los límites del minimalismo, el ultraminimalismo y el maximalismo se planteará cómo se podría desplegar el asunto posliberal de la justicia social, la cual no consiste en políticas redistributivas entendidas como caridad o como compensación por las consecuencias nefastas que produce la economía capitalista, sino en la transformación de las esferas sociales de acción, las instituciones políticas, las estructuras de poder, un tipo de organización social que pretenda gestionar y regular democráticamente el sistema social que emerge y que limite los excesos de la economía y del poder, y redistribuya sus beneficios favoreciendo el bien común.

Bibliografía

- Echeverría, Bolívar (2011). *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*. México: Desde Abajo.
- Forst, Reiner (1999). Das Grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer konstruktivistischen Konzeption von Menschenrechten. In: Brunkhorst, Hauke; Köhler, Wolfgang R. und Lutz-Bachmann, Mathias (Hrsg.). *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik* (S. 66-105). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2002). Zu einer kritischen Theorie transnationaler Gerechtigkeit. In: Schmücker Reinold und Steinvorth Ulrich (Hrsg.). *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven* (S. 215-232). Berlin: Akademie Verlag.
- Fraser, Nancy y Jaeggi, Rahel (2020). *Capitalismo. Una conversación desde la teoría crítica*. Madrid: Morata.

- Freeman, Samuel (2016). *Rawls*. México: Fondo de Cultura Económica.
- González Casanova, Pablo (2017). *Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina*. Madrid: Akal.
- Gosepath, Stefan (2006). Verantwortung für die beseitigung von Übeln. In: Heidbrink, Ludger und Hirsch, Alfred (Hrsg.). *Verantwortung in der Zivilgesellschaft: Zur Konjunktur eines widersprüchlichen Prinzips* (S. 387-408). Frankfurt am Main: Campus.
- Hayek, Friedrich (1960). *The Constitution of Liberty*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Held, David (1995). *Democracy and the Global Order*. Cambridge: Cambridge Polity.
- Hirsch, Alfred (Hrsg.). *Widersprüche der Verantwortungsgesellschaft, Spannungen und Ambivalenzen Zivilgesellschaftlicher Verantwortung*. Frankfurt am Main: Campus.
- Jugov, Tamara (2017). Individuelle Verantwortung für globale strukturelle Ungerechtigkeiten: Eine machttheoretische Konzeption. *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 4(1), 151-182. Disponible en: <https://doi.org/10.22613/zfpp/4.1.7>
- Landes, David (1998). *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some so Poor*. New York: Norton.
- McCarthy, Thomas (2002). On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity. En: P. de Greiff y C. Cronin (eds.). *Global Justice and Transnational Politics. Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization*, 235-274. Cambridge: The MIT.
- Miller, David (1999). Justice and Global Inequality. En: A. Hurrell y N. Woods (eds.). *Inequality, Globalización and World Politics*, 187-210. Oxford: Oxford University. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/0198295669.003.0008>
- (2007). *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: Oxford Political [Kindle]. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199235056.001.0001>
- Murphy, Liam (1993). The Demands of Beneficence. *Philosophy and Public Affairs*, 22(4), 267-292.
- Nagel, Thomas (2005). The Problem of Global Justice. *Philosophie and Public Affairs*, 33(2), 113-147. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2005.00027.x>
- Narveson, Jan (2003). We Don't Owe Them a Thing! A Tough-Minded but Soft-Hearted View of Aid to the Faraway Needy. *The Monist*, 86, 419-434. Disponible en: <https://doi.org/10.5840/monist200386323>

- (2005). Is World Poverty a Moral Problem for the Wealthy? *Journal of Ethics*, 8, 397-408. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s10892-004-4896-0>
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell.
- Nussbaum, Martha (1992). Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism. *Political Theory*, 20(2), 202-246. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0090591792020002002>
- Pogge, Thomas (2002). *World Poverty and Humans Rights*. Cambridge: Cambridge Polity.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University.
- (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University.
- Sánchez Vásquez, Adolfo (2000). De Marx al marxismo en América Latina. México: Itaca.
- Sen, Amartya (1998). ¿Igualdad de qué? En: S. M. McMurrin (ed.). *Libertad, igualdad y derecho*. Barcelona: Ariel.
- Parijs, Philippe van y Vanderborght, Yannick (2015). *La renta básica*. Barcelona: Ariel.
- Young, Iris Marion (2010). Verantwortung und globale Gerechtigkeit. Ein Modell sozialer Verbundenheit. In: Broszies, Christoph und Hahn, Henning (Hrsg). *Globale Gerechtigkeit* (S. 329-369). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2011). *Responsibility for Justice*. Oxford: Oxford University. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195392388.001.0001>

V

Ámbitos de aplicación

Apuntes para examinar las teorías de la justicia distributiva en los servicios de acceso a la salud¹

Paulette Dieterlen

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM
pau Dieterlen@gmail.com

Introducción

Uno de los objetivos de la reunión “La herencia de John Rawls: una evaluación a un siglo de su nacimiento y a cincuenta años de *Una teoría de la justicia*” fue evaluar el impacto que aún tenía esta obra en los estudios e investigaciones sobre el tema, principalmente en el seno de la filosofía política. Lo que tratamos de explicar en este texto son las discusiones que, en la actualidad, existen sobre su obra. A pesar de las críticas y reconocimientos que se le han hecho, esta sigue teniendo actualidad en ciertos ámbitos de la filosofía.

¹ Este trabajo está basado en mi libro *Justicia distributiva y salud*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/Fondo de Cultura Económica, 2015.

Este artículo, escrito a partir de los estudios de la justicia distributiva sobre la salud intenta mostrar que, aún en el siglo XXI, algunos filósofos se basan en la obra de Rawls, tanto para defenderla, como para criticarla.

Por tanto, explicaremos cuál es la postura de Rawls sobre la distribución de la salud, la defensa que de ella hace Norman Daniels y la crítica de Shlomi Segall a ambas. La postura de Daniels se basa en el principio de la equitativa igualdad de oportunidades, la de Segall, en la presunta falta de la idea de responsabilidad de las personas en asuntos de salud en el planteamiento tanto de Rawls, como de Daniels.

Empezaremos explicando los temas de la justicia distributiva de Rawls que son discutidos por los autores antes mencionados.

1. Rawls y los bienes primarios

En este texto, dedicado a la *Teoría de la justicia* de John Rawls, nos proponemos examinar cuál es su posición sobre el tema de la salud además de exponer las discusiones que, a partir de su teoría, han surgido en relación con la salud. Primero, nos referiremos a una defensa de uno de los principios de la justicia de Rawls y la posibilidad de aplicarla a los recursos de la protección de la salud que hace Norman Daniels y a una de las críticas, que en materia de salud hace Shlomi Segall, siguiendo a los pensadores llamados igualitarios de la suerte.

A pesar de que Rawls no tiene como objetivo hacer una teoría de la justicia aplicada a la salud, en la celebración de los 50 años de la aparición de la *Teoría de la justicia* hay autores como Norman Daniels, tal como lo veremos más adelante, que piensa que el principio de Rawls de la igualdad equitativa de oportunidades puede extenderse para dar un fundamento moral a un derecho a la protección de la salud.

Recordemos, en función del desarrollo de nuestro texto, los principios de la teoría de la justicia de Rawls:

1. Cada persona tiene derecho al más amplio esquema de libertades básicas compatible con un esquema similar de libertades para todos.
2. Las desigualdades económicas y sociales han de satisfacer dos condiciones: a) tienen que ser para el mayor beneficio de los miembros menos

favorecidos de la sociedad y, b) estar adscritos a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades (Rawls, 1986: 189). Rawls llama principio de la diferencia al inciso a) del segundo principio.

Ahora bien, nuestro autor se refiere a los elementos que tenemos que distribuir, para ello acuña una serie de conceptos que han dado lugar a una de las discusiones más ricas sobre el tema de la justicia: los bienes primarios. Rawls afirma que dichos bienes pueden entenderse si los comparamos con la propuesta del utilitarismo.

Según Rawls una explicación de los bienes primarios surge de una comparación con el utilitarismo entendido como satisfacción subjetiva de preferencias. Cuando el principio de utilidad se aplica a la estructura básica de la sociedad, debemos maximizar la suma algebraica de las utilidades para todas las posiciones pertinentes. Así, el utilitarismo supone alguna medida de las expectativas. No solo es necesario tener una medida cardinal, esto es, que mida intensidades, sino que las medidas deben tener sentido en las comparaciones interpersonales. Es necesario que contemos con un método que nos permita correlacionar las escalas de las personas diferentes, para que sea posible decir que las ganancias de algunos sobre pasan las pérdidas de los otros. También, él señala que la verdadera dificultad del utilitarismo es que, aunque puedan hacerse comparaciones interpersonales, estas deben reflejar ciertos valores que es necesario perseguir. La controversia acerca de las comparaciones interpersonales oscurece el verdadero problema, que consiste en saber si es la felicidad total o un promedio de esta es lo que hay que maximizar (Rawls, 1971: 60).

Por el contrario, el principio de la diferencia que afirma que: las desigualdades económicas y sociales tienen que ser para el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad, trata de establecer dos maneras objetivas como base para hacer comparaciones interpersonales. Primero, una vez que se hayan identificado a los representantes menos aventajados solo se requerirán juicios ordinales de bienestar, es decir, juicios que midan el orden en el que están las personas y no la intensidad de sus preferencias. Según Rawls, el principio de la diferencia exige menos que los juicios de utilidad ya que no tenemos que calcular una suma de desventajas que suponga una medida cardinal. Segundo, el principio de la diferencia introduce una simplificación para llevar a cabo las comparaciones interpersonales. Las comparaciones se hacen en

función de las expectativas sobre los bienes primarios, estas se definen como el índice de los bienes que un hombre representativo puede querer.

Los bienes primarios son: las libertades básicas, establecidas por una lista, por ejemplo: primero, la libertad de pensamiento y de conciencia, libertad de asociación, la definida por la libertad y la integridad de las personas así como por el imperio de la ley, y finalmente las libertades políticas; segundo, la libertad de movimiento y de elección de ocupación sobre un trasfondo de oportunidades diversas; tercero, los poderes y las de cargos y posiciones de responsabilidad, particularmente de las principales instituciones políticas y económicas; cuarto, renta y riqueza; quinto, las bases sociales del respeto de sí mismo, son las cosas que se supone que un hombre racional quiere tener, además de todas las otras que pudiera querer. Cualesquiera que sean en detalle los planes racionales de un individuo, se supone que existen varias cosas de las que preferirían tener más que menos. Teniendo en cuenta estas cosas, los individuos tendrán mayor éxito en la realización de sus intenciones y en la promoción de sus fines, cualesquiera que estos puedan ser.

La importancia del planteamiento de Rawls sobre los bienes primarios es que se ajustan a los planes racionales que los hombres desean perseguir, es más, son medios necesarios para que los hombres alcancen dichos planes.

Rawls enfrenta dos dificultades. La primera se refiere a la manera en que se forma el índice, es decir, en la que se ordenan los bienes primarios. Sin embargo, afirma que si se ordenan los principios de justicia en serie el problema queda simplificado. Las libertades básicas son siempre iguales y existe una igualdad de oportunidades; estos derechos no necesitan ser confrontados con otros valores. Nos dice Rawls que los bienes sociales primarios que cambian son los poderes y prerrogativas de la autoridad, el ingreso y la riqueza. De esta forma, el único problema del índice que nos debe preocupar es el de los menos aventajados. Los otros bienes primarios disfrutados por otros individuos representativos se ajustan de tal manera que elevan el índice. Ni siquiera es necesario definir con algún detalle el valor de las posiciones más favorecidas, solo necesitamos saber que son las más favorecidas. Así, el problema del índice se reduce en gran parte a valorar los bienes primarios de los menos aventajados. Logramos hacer esto poniéndonos en el lugar del individuo que representa al grupo y preguntándonos qué combinación de bienes sociales primarios sería racional que prefiriese.

La segunda dificultad consiste en que alguien podría objetar que las expectativas no se deben definir como un índice de bienes primarios, sino como las

satisfacciones que se esperan para cuando se ejecuten los planes necesitados por estos bienes. Los hombres obtienen la felicidad en la realización de estos planes de vida y la estimación de la expectativa no debería basarse en los medios disponibles. Sin embargo, según Rawls, la justicia como equidad toma un punto de vista diferente que es el siguiente:

No le concierne el uso que las personas hagan de los derechos y oportunidades que tienen para medir y mucho menos maximizar las satisfacciones que alcanza. No trata, tampoco, de evaluar los méritos relativos de las diferentes concepciones del bien. En lugar de eso supone que los miembros de la sociedad son personas racionales capaces de ajustar sus concepciones del bien a su situación. No hay necesidad de comparar el valor de las concepciones una vez que se han supuesto que son compatibles con los principios de justicia. De acuerdo con esta concepción de la justicia social, las expectativas se definen como el índice de bienes primarios que un hombre representativo puede razonablemente tener (Rawls, 1971: 90).

En su artículo “Unidad social y bienes primarios” Rawls (1986: 196) enfrenta dos objeciones posibles. La primera consiste en la afirmación de que mientras una medida de utilidad puede enfrentar los casos de pérdida de la salud o de un accidente, la noción de los bienes primarios no puede hacerlo. Nuestro autor menciona que lo mejor es hacer una concesión inicial en el caso de las necesidades médicas y sanitarias especiales. En dicho artículo deja a un lado el problema y parte del supuesto de que las capacidades físicas y mentales de todos los ciudadanos están dentro de ciertos “límites normales” (Rawls, 1986: 196). Lo hace de esta manera porque considera que el primer problema de la justicia concierne a las relaciones entre ciudadanos que son miembros de la sociedad normalmente activos y plenamente cooperativos en el curso de toda su vida. Rawls afirma: “quizá los recursos sociales que hayan de destinarse a la salud normal y a las necesidades médicas de tales ciudadanos puedan decidirse en el estadio legislativo a la luz de las condiciones sociales existentes y de las expectativas razonables relativas a la frecuencia de enfermedades y accidentes (Rawls, 1986: 196). Esta afirmación de Rawls nos indica que no ve a su teoría como capaz de darnos una visión sobre la protección de la salud.

El otro problema que enfrenta Rawls es el de los “gustos caros”. Nos pide Rawls que imaginemos a dos personas, una de ellas se da por satisfecha con una dieta de pan, leche y frijoles mientras que otra no puede vivir bien sin vinos

caros y manjares exóticos. En pocas palabras, uno tiene gustos caros y el otro no. El problema consiste en pensar que los dos deberían tener un nivel inequitativo de utilidad para satisfacer las preferencias en los dos casos. Rawls rechaza esta afirmación mencionándonos que el ingreso de los ciudadanos es solo un indicador poco preciso para establecer el nivel de satisfacción. La respuesta de Rawls consiste en afirmar que las personas morales, los ciudadanos, tienen algún papel en la formación y el cultivo de sus fines y preferencias últimos. Sostener que las personas tienen gustos caros que deben ser satisfechos es pensar que sus preferencias están fuera de su control. Para Rawls la noción de bienes primarios cuenta con que existe una capacidad de asumir la responsabilidad por nuestros fines. Esta capacidad forma parte de la facultad moral de formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien.

Como veremos más tarde, esta afirmación de Rawls se ha considerado demasiado débil para tomar la responsabilidad que tienen las personas para obtener servicios de protección de la salud.

Una vez que hemos visto cierta dificultad para lograr una teoría de la justicia en el principio de la diferencia y en la noción de bienes primarios, explicaremos una propuesta acerca de cómo puede la teoría de Rawls servirnos para estudiar el problema de la protección de la salud.

2. Norman Daniels y el principio de equitativa igualdad de oportunidades

Uno de los filósofos que más ha tratado este problema es Norman Daniels, discípulo de Rawls y asesor de los presidentes de Estados Unidos, Bill Clinton y Barak Obama. Podríamos decir que su obra en el ámbito de la justicia en la salud ha sido tan influyente como la de Rawls para la teoría de la justicia. Lo que Daniels sostiene es que el principio de la equitativa igualdad de oportunidades –la segunda parte del segundo principio rawlseano– es lo que nos permite elaborar una teoría de la distribución de la salud. Prácticamente no hay obra filosófica sobre los problemas de la distribución justa de salud en la que no aparezcan citados sus libros, sobre todo *Just Health Care* (Daniels, 1985) y *Just Health. Meeting Health Needs Fairly* (Daniels, 2008). Para explicar su obra nos basaremos

en el segundo libro ya que incluye las principales tesis que sostuvo en el primero y propone algunos planteamientos nuevos para comprender el tema de la salud.

Ahora examinaremos lo que Daniels llama las “preguntas focales” cuyas respuestas nos aclaran la relación entre la justicia y la salud (Daniels, 2008). A continuación explicaremos dichas preguntas.

1. ¿La salud, la atención a ella y otros factores que la afectan tiene una importancia moral mayor que cualquier otro bien? Para responder a esta pregunta es necesario examinar la relación que tienen la satisfacción de las necesidades de la salud con otras metas de la justicia. Esto no llevaría a afirmar que la salud tiene una exigencia mayor que otros bienes dentro de los patrones de la justicia.
2. ¿Cuándo son injustas las desigualdades en relación con la salud? La respuesta a esta pregunta exige la comprensión de aquellas desigualdades a las que tenemos que dar más atención.
3. ¿Cómo podemos satisfacer las necesidades de la salud equitativamente si los recursos para hacerlo son limitados? Dado que las personas persiguen bienes muy variados, los recursos para satisfacer las necesidades de la salud siempre serán limitados. Para responder a esta pregunta es conveniente examinar nuestros acuerdos y desacuerdos por la manera de establecer prioridades para distribuir recursos que cubran las necesidades de la salud (Daniels, 2008: 11).

Daniels pretende responder las preguntas para orientar ciertos asuntos de políticas públicas, sin embargo, el estudio que hace de ellas es propiamente filosófico (Daniels, 2008: 11).

Según él, todas las investigaciones proceden de preguntas, por ello se plantea las tres cuestiones focales. Estas cuestiones, según él, no son la única manera o la mejor de llevar a cabo una investigación sobre la distribución de los servicios de salud y la atención a ella. Lo que afirma es que cada una de estas cuestiones surge de una observación poderosa y trata de juntar las piezas de un rompecabezas formado por las cuestiones de la justicia. Su estrategia consiste en describir brevemente las interrelaciones entre las tres cuestiones y sugerirá, más tarde, cómo se acomodan para responder correctamente a las preguntas.

Respecto a la primera pregunta focal, ¿la salud tiene una importancia moral especial?, Daniels nos dice que con frecuencia observamos que existe una gran indignación cuando las personas que carecen de los servicios de salud y de atención médica, no la obtienen porque no pueden pagarla. También se ha visto que existen sociedades que toleran las desigualdades en muchos aspectos de la vida, sin embargo, no soportan las desigualdades que existen en cuanto a los servicios de salud. Para evitar esta situación de desigualdad organizan esquemas públicos y privados para distribuir recursos y servicios médicos de una manera más equitativa.

De este hecho se deriva la importancia moral que tiene la distribución de los servicios de la salud. Según Daniels, mantenemos a las personas funcionando normalmente cuando satisfacemos sus necesidades de salud, no solo proporcionándoles servicios de salud sino distribuyendo de una forma adecuada los factores socialmente controlables que afectan a la salud de una población.

Daniels toma la noción de “funcionamiento normal de una especie” de Christopher Boorse, quien rechaza la idea de que los juicios que utilizamos para referirnos a la salud son normativos. Él distingue entre un normativismo débil y uno fuerte de esta manera:

El normativismo fuerte es el punto de vista de que los juicios sobre la salud son evaluativos sin ningún contenido descriptivo. Por su parte el débil sostiene que tales juicios tienen un componente tanto descriptivo como normativo. Él piensa que detrás de la práctica médica tenemos una red conceptual teórica, un cuerpo doctrinal que describe el funcionamiento de un cuerpo sano, que clasifica varias desviaciones de tales funcionamientos como las enfermedades, que predice su conducta bajo varias formas de tratamiento, etc. Este cuerpo teórico tiene una continuidad en la teoría de la biología y de otras ciencias naturales y por ello, no contiene algún juicio de valor (Boorse, 1957: 50).

Nos parece importante aclarar que Daniels entiende lo mismo que Boorse por funcionamiento normal de una especie. En el libro *Just Health Care* defiende el modelo biomédico de este autor: “la idea básica es que la salud es la ausencia de enfermedad, y la enfermedad (incluye deformaciones y discapacidades que resultan de algún trauma) son desviaciones de la organización funcional natural de un miembro típico de una especie” (Boorse, 1957: 51). El concepto de enfermedad que sostiene Daniels nos da una explicación teórica del diseño de un organismo. Según él:

El objeto de caracterizar la organización funcional típica de la especie y el punto de partida que representa es la misma para los hombres y los animales no humanos con dos complicaciones. Primero, requerimos para los humanos una explicación de la organización funcional típica de la especie que nos permita perseguir metas biológicas en tanto animales sociales. De esta manera debe haber una forma de caracterizar el aparato típico de la especie que subyace a las funciones tales como la adquisición del conocimiento, la comunicación lingüística, y la cooperación social en el amplio y cambiante rango del medio ambiente en el que la especie vive. Segundo, al añadir las enfermedades mentales en la caracterización que estamos haciendo, lo cual es necesario, complica más el asunto. Tenemos una teoría menos desarrollada de la organización funcional mental típica de la especie. El modelo biomédico claramente presupone que eventualmente podemos desarrollar la explicación faltante y una parte razonable de lo que tomamos como una enfermedad psicopatológica dentro del modelo. La dificultad de extender el modelo biológico a lo mental no nos desanima para asumir la extensión. Podemos anticipar el resultado de esta extensión: la sicopatología cubre un caso importante de clases de enfermedades que generan necesidades médicas mayores, muchas de ellas no son satisfechas por nuestros sistemas de cuidado de la salud (Daniels, 2008: 51).

Así, las necesidades son aquellas cosas que necesitamos para mantener, restaurar o proveer los funcionamientos equivalentes (hasta donde sea posible) para el funcionamiento normal de la especie. Estas incluyen 1) una nutrición y vivienda adecuadas; 2) condiciones de vida y de trabajo sanitarias, seguras y no contaminadas; 3) ejercicio, descanso y otras formas propias de un estilo de vida; 4) servicios médicos personales preventivos, curativos y de rehabilitación; y, 5) servicios de ayuda médicos, tanto personales como sociales (Daniels, 2008: 28).

Para defender el modelo, Daniels enfrenta ciertas objeciones como, por ejemplo, la estrechez de su definición comparada con la que da la Organización Mundial de la Salud o la creencia de que las enfermedades tienen un fuerte carácter normativo. Sin embargo, piensa que el modelo biomédico plantea una propuesta más profunda que consiste en afirmar que ciertas organizaciones funcionales biológicas pueden prescindir de juicios de valor. Por ejemplo, “necesitamos ser capaces de distinguir las variaciones genéticas de las enfermedades, y debemos especificar el rango del medio ambiente que tomamos como ‘natural’ con el objeto de encontrar disfunciones”. Para Daniels, el modelo biomédico nos permite establecer una distinción entre los servicios médicos que se usan para prevenir y tratar enfermedades de otros que se implementan para lograr ciertas metas sociales. Es importante destacar que el modelo de Daniels ayudaría

a las instituciones de salud a focalizar la atención a la prevención y a las enfermedades y a detectar, de esta manera, quiénes son los individuos que necesitan atención médica, a saber, aquellos que carecen de lo necesario para “mantener, restaurar, o proveer equivalentes funcionales (en donde sea posible) para lograr el funcionamiento normal de las especies” (Daniels, 2008: 28).

Norman Daniels, siguiendo a Braybrooke (citado por Daniels, 2008: 26), afirma que debemos considerar las necesidades básicas como:

Necesidades de curso de vida que son aquellas necesidades que “las personas tienen a lo largo de toda su vida, o en ciertos periodos de la vida que necesariamente tienen que pasar” [...] Las necesidades humanas de curso de vida incluyen aquellas cosas que vimos con anterioridad. Estas necesidades no reflejan deficiencias cuando se satisfacen. Pero una deficiencia con relación a ellas “pone en peligro los funcionamientos normales del sujeto de la necesidad considerado como miembro de una especie natural”.

Su hipótesis es que: “las necesidades que nos interesan son indispensables para lograr o mantener el funcionamiento normal típico de una especie” (Braybrooke citado por Daniels, 2008: 26). Si estas necesidades no son satisfechas es imposible que las personas alcancen cualquier propósito o meta en la vida. Una ventaja de concebirlas de esta manera es que son objetivas y fáciles de adscribir. En lo que se refiere a la distribución de los servicios de la salud mediante mecanismos adecuados de focalización, se pueden prevenir ciertas enfermedades y se pueden utilizar recursos para curar otras. Por otro lado, ya existen instrumentos precisos que nos permiten detectar quiénes son las personas enfermas y cómo deben ser tratadas sus enfermedades. Los receptores de los servicios médicos de la salud son aquellos que sufren desviaciones de la organización funcional natural de un miembro típico de una especie.

De esta manera, la pérdida de funciones que se asocia con la enfermedad y la discapacidad, reducen el rango de oportunidades abiertas a las personas. Al proteger las oportunidades podremos tener una estructura general para reflexionar sobre la justicia y la salud. Una teoría general de la justicia que otorga una justificación para proteger las oportunidades es, según Daniels, la teoría de la justicia como equidad de John Rawls. Esta puede extenderse, tal como lo vimos para relacionar la salud con la oportunidad. Así, podemos decir que la salud tiene una importancia moral especial porque contribuye a que se nos abra el rango de oportunidades. Por

ello, los factores socialmente controlables que promueven la salud, como son los servicios médicos, la salud pública y las determinantes sociales que contribuyen a mejorar la salud, tienen una importancia moral especial para que los seres humanos logren acceder a una gama mayor de oportunidades.

Si bien, como lo hemos visto, la salud nos abre un rango mayor de oportunidades no podemos negar que su distribución es con frecuencia injusta.

Por esta razón pasamos a examinar la segunda cuestión focal que Daniels plantea: ¿cuándo son injustas las desigualdades en la salud?

Según Daniels, la importancia de la segunda cuestión focal se refiere a ciertos factores socialmente controlables que promueven las desigualdades en la salud. Si logramos responder a esta pregunta comprenderemos que la justicia requiere de una amplitud para que pueda proteger la salud de la población y logre una distribución equitativa.

La segunda cuestión focal surge de la observación de las desigualdades que se dan en el ámbito de la salud en nuestras sociedades. Dichas desigualdades se perciben en las diferencias que existen en razas, grupos étnicos, clases o género. Con mucha frecuencia, en nuestras sociedades encontramos lo que podemos denominar una “pendiente social” en materia de salud. Si contrastamos el estado de salud con la posición socioeconómica de las personas nos daremos cuenta de que aquellas que tienen más recursos tienen vidas más largas y saludables. La “pendiente” nos mostrará la diferencia que existe en los diferentes países por diversos factores tales como la educación, el ingreso, el bienestar, la vivienda y, por supuesto, la distribución de los recursos médicos. Las desigualdades provocadas por esos factores se dan también en los países que invierten muchos recursos en la salud pública y que tienen un seguro universal que cubre los servicios médicos. Daniels percibe que la cobertura universal en materia de salud tiene un efecto modesto en la “pendiente” que la mide, ya que esta es más sensitiva a la distribución de otros bienes tales como la educación, el ingreso, el bienestar y la participación política efectiva. Por esta razón, no podemos aislar la salud de una justicia social más amplia (Daniels, 2008: 21).

Daniels recurre una vez más a la teoría de Rawls de la justicia como equidad y afirma que esta captura ciertos aspectos importantes de las determinantes sociales que afectan a la salud, tomando en cuenta las instituciones que protegen nuestras oportunidades. Así, si los principios de Rawls pueden incluir lo que es una distribución equitativa de los factores sociales que afectan a la salud,

entonces, podremos progresar al tener elementos para decidir qué desigualdades en la distribución de la salud son injustas. Es posible leer la prioridad que Rawls le adscribe a la oportunidad como una exigencia para reducir las desigualdades que surgen cuando alguien está enfermo o discapacitado.

Según Daniels, la respuesta a la segunda cuestión focal sugiere que una teoría como la justicia como equidad es adecuada para denunciar cuándo las desigualdades en la salud están afectando a la población. Para él, la teoría de la justicia como equidad de Rawls nos da las bases para detectar cuándo algunas desigualdades en la distribución de los servicios de salud son justas, es decir, cuando no afectan la equitativa igualdad de las oportunidades.

Ahora bien, otra decisión que es indispensable tomar es la posibilidad de satisfacer las necesidades de salud de una manera equitativa, aunque nuestros recursos sean limitados. A esto responde la tercera cuestión focal, ¿cómo es posible satisfacer las necesidades de servicios para el cuidado de la salud de una manera equitativa teniendo recursos limitados?

Nos pide Daniels que supongamos que estamos de acuerdo sobre la importancia moral que tiene la satisfacción de las necesidades de la salud porque comprendemos la relación que existe entre la salud y la equitativa igualdad de oportunidades; también, que supongamos que todos aceptamos que existen desigualdades en el estado de salud de algunos miembros de la población que nos parecen injustas. Suponiendo estas ideas, surge la pregunta sobre si existe la posibilidad de establecer ciertos límites en la distribución de los servicios de salud cuando estos son limitados, es decir cuando no se le puede dar todo a todos (Daniels, 2008: 23).

El problema que surge cuando planteamos la tercera cuestión focal, es que no hay un consenso para resolver las disputas sobre cómo distribuir los recursos para satisfacer las necesidades de la salud cuando son escasos. Por ejemplo, el principio rawlseano sobre la obligación especial para promover la salud, a partir de una equitativa igualdad de oportunidades, no es suficientemente determinado para ayudarnos a tomar ciertas decisiones sobre la distribución de servicios específicos. Además, dado el principio de la diferencia que nos compromete con los menos favorecidos y la equitativa igualdad de oportunidades, nos veríamos comprometidos con aquellos que están peor, aunque tengan enfermedades significantes, pero no demasiado serias.

Por ejemplo, Dan Brock ha comentado la dificultad que existe cuando hablamos de los menos aventajados en cuestiones de salud y se plantea tres

preguntas: ¿Cuál es la justificación moral para dar prioridad a los menos favorecidos en la distribución de los recursos para la salud? ¿Quiénes son los menos favorecidos y por lo tanto aquellos que sus necesidades son prioritarias cuando se distribuyen los recursos para proteger la salud? ¿Qué tanta prioridad deben recibir los menos favorecidos en la distribución de recursos de la salud? Nos dice que para dar prioridad a los menos favorecidos en la distribución de los recursos de la salud será necesario distinguir los contextos en los que se toman las decisiones (Brock, 202: 371).

Ahora bien, Daniels comenta que también se dan desacuerdos morales razonables cuando aquellos que proporcionan servicios de salud, ya sean públicos o privados, niegan cubrir terapias que suelen denominarse de “última oportunidad”, es decir, que ofrecen la única esperanza que tiene un individuo de seguir vivo.

Esto significa que cualquier decisión que tomemos sobre la forma en que se utilizan los recursos para satisfacer las necesidades de salud puede hacer que surjan ganadores y perdedores. Por esta razón, aunque es sumamente importante llegar a acuerdos filosóficos razonables, en el mundo real los recursos deben distribuirse en un tiempo real y tiene que hacerse de una forma que sea legítima y equitativa.

La tercera cuestión focal nos coloca delante de una controversia ya que el acceso a los servicios de salud plantea dos preguntas: ¿qué personas tienen acceso a la salud? y ¿a qué servicios tienen acceso? La última pregunta es central cuando se discuten políticas públicas. Dicha discusión se centra en los límites que son equitativos y la forma en la que pueden establecerse de una manera equitativa.

Una vez expuestas cuáles son las cuestiones focales cuando hablamos de la justicia en la distribución de los recursos de la salud, Daniels pasa a examinar algunas que considera más importantes, como la inclusión de las poblaciones, que puede servir para tratar un punto de vista poblacional.

La respuesta de Daniels a la primera cuestión focal nos muestra la importancia moral especial que tiene la distribución de la salud por su impacto en las oportunidades. Esto nos lleva a considerar la distribución de la salud como una obligación social. Como miembros de la sociedad debemos comprometernos con la búsqueda de unos términos equitativos de cooperación para protegernos los unos a los otros en materia de salud. La protección de la salud debe ser una empresa colectiva.

En relación con la segunda cuestión focal, la que plantea que necesitamos criterios para afirmar que ciertas desigualdades en la salud son injustas,

podemos ver que la injusticia puede derivarse de algunos factores socialmente controlables que afectan la salud de la población y su distribución. La respuesta a esta pregunta nos explica la obligación colectiva de los grupos de promover la salud e identificar a aquellos, dentro de una sociedad, que no son atendidos adecuadamente. Para responder a esta cuestión necesitamos identificar las fuentes de la desigualdad en el estado de salud de la población y debemos buscar los medios para corregirlas.

En lo que respecta a la tercera cuestión focal, Daniels percibe que los principios de justicia son demasiado indeterminados para proporcionarnos una respuesta acerca de cómo resolver los desacuerdos cuando se enfrentan dos demandas legítimas de atención médica. Por ello debemos añadir a los principios generales un proceso deliberativo que nos permita llegar a la equidad en la distribución de la protección de la salud. Para llegar a establecer cómo respondemos a las preguntas focales, es necesario que las personas con responsabilidad deliberen razonadamente y cumplan con ciertas condiciones: 1) la condición de la publicidad; 2) la condición de pertinencia; 3) la condición de revisión y apelación; 4) la condición regulativa (*cf.* Daniel, 2008: 218). Cumpliendo estas condiciones tendríamos un principio de distribución de la protección a la salud justa.

3. Shlomi Segall y el igualitarismo de la suerte

Shlomi Segall es uno de los autores que defiende la corriente denominada “igualitarismo de la suerte”. Él explica en qué consiste esta teoría, así como los problemas que observa en el planteamiento de la equitativa igualdad de oportunidades, tanto de Rawls como de Daniels.

Este autor afirma que las teorías de la justicia distributiva no pueden dejar de tomar en cuenta lo que muchos filósofos han llamado la suerte bruta y la suerte opcional. La terminología fue introducida en el problema de la distribución equitativa por Ronald Dworkin, quien afirma que existen diferencias que generan desigualdad en las personas, las cuales provienen de la elección de las preferencias pero también de las circunstancias que las rodean. Entre dichas circunstancias aparecen el medio ambiente, el contexto social y la herencia genética, principalmente (Dworkin, 1996: 54).

Segall se pregunta acerca de la distribución justa, tanto de la salud como de su protección. Nos proporciona una primera respuesta: la diferencia entre la salud y su protección son injustas cuando reflejan diferencias en la suerte bruta.

De acuerdo con el llamado igualitarismo de la suerte, la justicia distributiva constituye una exigencia para corregir aquellas desventajas que proceden de acciones que no son responsabilidad de las personas. En otras palabras, la teoría busca la retribución a las personas cuando han sido objeto de la mala suerte bruta. Segall comenta que si bien las teorías de la suerte han ocupado el espacio de la discusión sobre la justicia distributiva, no hay muchos textos que aborden el problema de la salud. Dicho en otras palabras, no se ve por qué las conductas imprudentes de las personas impongan cargas fiscales a un sistema público de protección a la salud.

Un aspecto que es necesario revisar es si el igualitarismo de la suerte solo se refiere a las desigualdades como injustas o también a las igualdades.

Segall defenderá la versión de que las desventajas que son injustas y que merecen una compensación son aquellas que resultan de una conducta o unos factores que sería poco razonable esperar que el agente pueda evitarlos.

La expectativa, aclara Segall es normativa y no epistémica, es decir, no estamos buscando aquello que es probable que las personas hagan, sino que buscamos lo que la sociedad puede razonablemente esperar de ellas. Así, el criterio de no razonabilidad cambia el foco de atención de los individuos hacia la sociedad. Dicho en otras palabras, lo que interesa no es si un individuo actúa de manera razonable, sino si es razonable que la sociedad espere que este evite ciertos cursos de acción.

Segall ha defendido la corriente denominada “igualitarismo de la suerte” y se refiere a los problemas que encuentra en el principio de la equitativa igualdad de oportunidades, tanto de Rawls como de Daniels. Esta teoría, que incluye a la suerte, se basa en la idea de que cualquier justicia en la distribución de los bienes pasa por dos etapas: la primera consiste en argumentar en favor de una teoría de la salud universal, es decir, que parta de un piso parejo; la segunda consiste en tomar en cuenta la responsabilidad de las personas en cuanto al cuidado de su salud.

Segall se pregunta acerca que la distribución justa, tanto de la salud, como de su protección y nos proporciona una respuesta: la diferencia entre la salud y su protección son injustas cuando reflejan diferencias en la suerte bruta.

De acuerdo con el llamado igualitarismo de la suerte, la justicia distributiva constituye una exigencia para corregir aquellas desventajas que proceden de acciones que no son responsabilidad de las personas.

Segall afirma que existen varios temas a discutir dentro de la corriente del igualitarismo de la suerte y que es importante tener una visión clara de lo que esta significa. Uno de los temas tiene que ver con la crítica que es importante hacerle tanto a Rawls como a Daniels por no tomar en cuenta la responsabilidad de las personas con respecto a la salud.

Nuestro autor responde a las críticas que sostienen que los igualitarios de la suerte abandonan a personas que tienen alguna enfermedad o discapacidad, afirmando que no pretenden hacer a un lado a las personas que padecen alguna de estas, pues, de hecho, recurre a una visión pluralista de la sociedad y, por lo tanto, abre un espacio moral para atender a los pacientes que han sido imprudentes. Lo que niega es que las enfermedades producto de la suerte bruta deban ser parte de una teoría de la justicia. Según Leonard Fleck lo distintivo de la versión de Segall del igualitarismo de la suerte es lo siguiente:

Mantiene un compromiso moral con el acceso universal e incondicional al cuidado de la salud cuando este es necesario. Pero ese compromiso moral no se arraigará en una interpretación de la justicia. Otros valores morales garantizarán ese compromiso. En este sentido, Segall caracteriza su punto de vista profundo como un pluralismo moral cuando se trata de la justicia (Fleck, 2012: 25).

Este es un asunto de suma importancia ya que hay que recordar que, como lo vimos anteriormente, Rawls afirma que la noción de bienes primarios cuenta con que existe en las personas una capacidad de asumir la responsabilidad por sus propios fines.

A los igualitarios de la suerte les parece que esta afirmación de Rawls no es suficiente para resolver problemas de la protección a la salud.

El segundo tema se relaciona con otra crítica a Daniels por tomar en consideración una teoría de la justicia sobre la protección de la salud en lugar de una teoría sobre la salud. Esta crítica está basada en la idea de que la protección de la salud contribuye muy poco al bienestar de los individuos y, por tanto, si una institución se dedica a distribuir recursos para la protección de la salud, descuidará otras determinantes del bienestar de las personas, como la educación o las condiciones de trabajo. Claramente, Segall contesta negativamente a la primera

pregunta focal de Daniels. Para Segall no es necesario estipular que la salud tiene un valor especial en la distribución de los servicios públicos.

El tercer tema se refiere a la idea de Daniels de que la equitativa igualdad de oportunidades para las personas les permita llevar a cabo los planes de vida. La crítica de Segall atañe concretamente a los adultos mayores. Este tema, ha sido muy discutido por los filósofos que se dedican a la justicia distributiva y a la salud. Sin embargo, Segall propone tomar en un sentido más amplio la idea de planes de vida y que las teorías de la justicia se refieran a lograr que las personas tengan una vida sin dolor o sufrimiento (Segall, 2010: 96).

Conclusiones

Hasta aquí hemos expuesto tres teorías de la justicia que mencionan el problema de la salud, ahora señalaremos las discusiones que podemos seguir llevando a cabo.

El primer punto que nos parece importante destacar es que, a los 50 años de la publicación de la *Teoría de la justicia*, los temas que se encuentran en ella persisten.

Si bien es claro que Rawls nunca colocó a la salud dentro de los bienes primarios, o dentro de los principios de justicia, es porque le pareció que estos no deberían perder su universalidad. Por esta razón considero que los problemas sobre la salud y su protección deberían formar parte de los asuntos que se discuten en el poder legislativo.

Por su parte, Norman Daniels ha revitalizado la segunda parte del segundo principio de la justicia tomando la equitativa igualdad de oportunidades para explicar los problemas de la salud. Su propuesta se encuentra en la respuesta a las preguntas focales y a la idea de que con las respuestas a dichas preguntas sabremos qué nos debemos los unos a los otros en materia de salud.

También es importante considerar la propuesta de los igualitaristas de la suerte. Aunque los conceptos de suerte bruta y suerte opcional pueden ser confusos, por ejemplo, el alcoholismo es frecuente en las personas que viven en un estado de pobreza extrema, sin embargo, el alcoholismo no es causa de la pobreza sino un efecto de esta. Es razonable que tomemos en cuenta la responsabilidad

que tienen las personas cuando toman elecciones incorrectas sobre su salud, para ello es necesario insistir en el papel que juega una buena educación.

La importancia de que se conozcan estas teorías es por su aplicación en la realidad. Esto lo pudimos ver con el estallido de la pandemia de la COVID-19. La suerte opcional puede verse en aquellas personas que se negaron a usar mascarilla, lavarse las manos con frecuencia y guardar sana distancia, razón por la que contrajeron la enfermedad. Además, se negaron a vacunarse. Por su parte, las personas que se cuidaron, pero aun así se contagiaron fueron casos de suerte bruta.

Si hablamos de la medicina preventiva, la vacunación se organizó de acuerdo con el principio de la diferencia de Rawls y se consideró en primera instancia a las personas de la tercera edad.

Las teorías antes mencionadas son muy complejas, sin embargo, su estudio y su comprensión nos ayudan con los problemas cotidianos sobre nuestra salud. Lo que hemos expuesto es un ejemplo de la manera en que las teorías de la justicia en cuestiones de protección de la salud tienen aplicación en nuestra vida cotidiana.

Bibliografía

- Boorse, Christopher (1957). On the distinction between Disease and Illness. *Philosophy and Public Affairs*, 5, (1), 49-68.
- Brock, Dan W. (2002). Priority to the Worse off in Health Care Resource Prioritization. En: R. Rhodes, M. P. Battin y A. Silvers (eds.). *Medicine and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Daniels, Norman (1985). *Just Health Care*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2008). *Just Health. Meeting Health Care Fairly*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, Ronald (1981). What is Equality? Part 2: Equality of Resources. *Philosophy and Public Affairs*, 10(4), 283-345.
- Fleck, Leonard (2010). Review of Shlomi Segall, *Health, Luck and justice*. *Notre Dame Philosophical Review*. Disponible en: <https://ndpr.nd.edu/reviews/health-luck-and-justice/>
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

- (1968). Unidad social y bienes primarios. *Justicia como equidad*. Tecnos: Madrid.
- Segall, Shlomi (2010). *Health, Luck and Justice*. Princeton: Princeton University Press.

La pertinencia de la razón pública rawlseana en la controversia sobre la interrupción del embarazo: el caso de la Ciudad de México¹

*Itzel Mayans Hermida*²

Instituto Mora, Ciudad de México
imayans@institutomora.edu.mx

¹ Agradezco a Faviola Rivera Castro, a Sebastián Rudas y a los demás integrantes del Seminario Latinoamericano de Filosofía Política del Instituto de Investigaciones Filosóficas por sus comentarios constructivos en torno a la elaboración de este artículo, así como los que recibí de un dictaminador anónimo.

² Profesora investigadora de tiempo completo en el Instituto Mora, Ciudad de México. Doctora en Filosofía, con especialidad en Filosofía Política, por la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM (2016). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores e integrante de la American Society for Political and Legal Philosophy (ASPLP).

Tiene varios artículos publicados en revistas especializadas, entre las que destacan *Hypatia* y *Crítica*; y en su libro, *La controversia del aborto desde la perspectiva de la razón pública*, se enfoca en analizar el amplio espectro de los argumentos morales, a favor y en contra de la interrupción del embarazo, para determinar si son buenos o malos argumentos desde la perspectiva política de la razón pública. Le interesan también las discusiones sobre el papel de la religión en la esfera pública, la laicidad del Estado y el análisis de las teorías de la justicia y de la deliberación democrática.

Fue investigadora posdoctoral del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM (2017) y Visiting Student Research Collaborator en el departamento de política de la Universidad de Princeton (2011-2012). Ha coordinado desde 2016 el seminario de Teoría Política, Ética y del Derecho (Poeth) junto con el doctor Enrique Camacho, así como el seminario de Sociología Política de los Cuidados, con Angélica Dávila, ambos en curso en el Instituto Mora.

Fue coordinadora de la maestría en Sociología Política (PNPC-CONACyT) entre 2019 y 2021, y actualmente es coordinadora de Investigación Académica en el Instituto Mora.

Introducción

El legado de John Rawls es, sin duda, uno de los más importantes en el pensamiento político contemporáneo, siendo quizá el filósofo práctico más importante de nuestro tiempo. Sus aportaciones en muchas materias son sumamente relevantes, con contribuciones fundamentales acerca de cómo pensar la justicia, cómo atender el problema del pluralismo moral y religioso en las sociedades contemporáneas, además de sentar las bases para reimpulsar los debates dentro de la tradición contractualista dejada de lado desde tiempo atrás, así como sus aportaciones que han llevado a reflexionar sobre qué implica la justicia al interior de la institución de la familia y, más generalmente, sobre hasta qué punto su pensamiento contribuyó –y ha contribuido– a las agendas del feminismo (Nussbaum, 2003: 488-510). La respuesta a esta pregunta está lejos de ser obvia; sin embargo, una lectura cuidadosa de las implicaciones de su trabajo puede arrojar luz acerca de cuáles son las herramientas conceptuales que, efectivamente, permiten defender, ampliar y reorientar las importantes discusiones sobre los derechos de las mujeres.

Este capítulo quisiera dedicarlo a un aspecto de ese legado que no ha sido debidamente atendido en general y, particularmente, desde las discusiones latinoamericanas en materia de sexualidad y de derechos reproductivos.³

³ Quisiera señalar por qué razón los derechos reproductivos sí constituyen derechos y libertades fundamentales que estarían contemplados, en la propuesta rawlseana, en lo que él denomina *las esencias constitucionales*. Cuando Rawls menciona la lista de las libertades, contempladas en el primer principio de justicia, menciona que está compuesta por “la libertad de pensamiento y libertad de conciencia; libertades políticas (por ejemplo, el derecho de voto y el derecho a participar en política) y la libertad de asociación, así como los derechos y libertades determinados por la libertad y la integridad (física y psicológica) de la persona y; finalmente, los derechos y libertades amparados por el imperio de la ley” (Rawls, 2001: 75). Considero que, aunque la enumeración de las libertades no es exhaustiva, sí da una idea del espectro de libertades que el primer principio ampara y por qué razones. En el caso de los derechos reproductivos, su protección estarían asegurados en *los derechos y libertades determinados por la ley y la integridad*. Me parece que los derechos reproductivos, a la par de la libertad de conciencia, la libertad de asociación y las libertades políticas permiten proteger una esfera de autonomía que es imprescindible tanto para garantizar la integridad corporal como para preservar la libertad fundamental de decidir el número y espaciamiento de los hijos, teniendo en cuenta que es un derecho garantizado constitucionalmente en una gran mayoría de constituciones de países democráticos. Hay que recordar, además, que los bienes primarios vuelven a contemplar, en su primer inciso, la adecuada garantía de esta misma lista de derechos y libertades básicos.

Concretamente, considero que no se ha comprendido suficientemente cuál es la relevancia de utilizar la noción de *razón pública* rawlseana en las discusiones de justicia básica y constitucional, por un lado y, cuando se recupera, el énfasis de la discusión se coloca en las mismas discusiones, por el otro. Un ejemplo de ello es la discusión sobre hasta qué punto la noción de razón pública es injusta ya sea con las doctrinas religiosas o con los ciudadanos religiosos (Boettcher, 2007; Eberle y Cuneo, 2015; Audi, 1997; George, 2008) la cual, desde mi punto de vista, contribuye a opacar la importante discusión sobre el papel, significado y trascendencia del enfoque rawlseano para encontrar un piso común en el que los derechos (en este caso reproductivos) de todas las personas estén asegurados con independencia de la oposición que, frente a ellos, puedan mostrar las doctrinas religiosas o filosóficas que cuentan con la mayor adhesión social en cada sociedad y en un momento histórico determinado.

En este contexto, me gustaría argumentar que detenernos en el significado de la noción de *razón pública*, así como en el de las *doctrinas morales comprensivas* es útil para entender el alcance que la aportación rawlseana tiene para orientar las discusiones que, en materia de derechos reproductivos, se conducen tanto en los espacios legislativos como en las cortes constitucionales de países democráticos.⁴ Como sugiere Reva Siegel (2016: 45-46), la historia del constitucionalismo en materia de aborto es la historia de la manera en que las diferentes concepciones morales han ejercido influencia en las decisiones vinculantes que se han tomado en diferentes momentos históricos. Mi hipótesis es que estos significados (el de razón pública y el de las doctrinas morales comprensivas) lejos de tener como

⁴ El equilibrio entre liberalismo y democracia está dado, en la propuesta de Rawls, en la prioridad de la que goza el primer principio de justicia, con su garantía de protección al esquema amplio de libertades que él propone, sobre del segundo (encaminado a garantizar lo que él denomina *el valor de la libertad*). A pesar de que Rawls no hace mención expresa al conflicto prevaleciente entre las corrientes de liberalismo y democracia, es verdad que para él la prioridad de la libertad es clara. Sin embargo, hay que señalar que, al interior de este esquema de libertades, se contempla también la libertad (y el derecho) de participación política, incluyendo el ejercicio del voto universal, así como la libertad de asociación, ambas fundamentales como precondiciones para un involucramiento robusto en la toma de decisiones democráticas: “El valor equitativo de las libertades políticas asegura que ciudadanos similarmente dotados y motivados tengan aproximadamente una oportunidad igual de influir en la política del gobierno y de alcanzar posiciones de autoridad, independientemente de su clase económica y social” (Rawls, 2001: 77). Por tanto, para Rawls, una sociedad democrática es aquella en la que prevalecen garantías claras en el ejercicio de la libertad política.

principal cometido distinguir lo “religioso” (pensado en sentido amplio) y lo “secular” (Eberle y Cuneo, 2015) o el de reconciliar puntos de vista en conflicto sobre los significados sociales que deben de prevalecer en cada discusión pública sobre asuntos altamente controvertidos (Gaus y Vallier, 2009), su trascendencia radica en que nos proporciona herramientas conceptuales y analíticas para, en primer lugar, ubicar la influencia, muchas veces sutil, que pretenden ejercer estas doctrinas sobre el diseño de los derechos constitucionales (aunque con éxito diverso) y que, de otro modo, pasaría completamente desapercibida. En segundo lugar, ellas nos permiten distinguir entre las mejores interpretaciones de estos derechos constitucionales y las que, por ser *comprehensivas* o por no articular de forma igualmente exitosa los valores políticos e intereses humanos que nos interesa preservar, son deficientes o menos apropiadas. De este modo, las nociones de *razón pública* y de *doctrinas morales comprehensivas*, bien caracterizadas, son útiles como herramientas en un contexto de deliberación pública en donde es esencial saber cómo interpretar, proteger, respetar y garantizar la vigencia de los derechos reproductivos cuyo significado, como veremos, está en disputa.

A partir de lo anterior, este capítulo estará estructurado de la siguiente manera. En la primera sección, analizaré la definición que nos da Rawls tanto de “razón pública” como de “doctrinas morales comprehensivas” en *El liberalismo político* (2006) y en *Una revisión de la idea de razón pública* (2001) y propondré que su importancia radica, sobre todo, en su labor orientadora para identificar cuáles son los significados públicos que, en cada caso, deben de prevalecer de los intereses humanos que los derechos reproductivos deben de estar encaminados a proteger. En la segunda sección ejemplificaré con los términos en que se llevó a cabo la controversia de inconstitucionalidad que presentó el exombudsman de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), José Luis Soberanes, a la reforma del Código Penal realizada en 2007 por la Asamblea Legislativa del entonces Distrito Federal (DF). Me interesa mostrar que el contenido que ofreció este servidor público del presunto *derecho a la procreación* forma parte de lo que Rawls denominó *doctrinas morales comprehensivas* y, en dicha medida, me interesa también rescatar la pertinencia de utilizar la propuesta rawlseana para orientar la discusión de esta controversia moral sumamente difícil de resolver desde un punto de vista público, tanto en nuestro país como en general. Explicaré también por qué la versión de *razón pública* introducida por Rawls en *la conjetura* (2001: 177-180) no es la correcta

y defenderé que su primera versión introducida en *El liberalismo político* (2006: 245-290) es la acertada teniendo en cuenta a qué tipos de retos nos enfrentamos en estas discusiones.

Finalmente, concluiré diciendo cuál es la aportación principal de John Rawls a las discusiones sobre derechos sexuales y reproductivos y, en última instancia, a las agendas de los derechos femeninos.

1. Razón pública y doctrinas morales comprensivas: el caso de los derechos sexuales y reproductivos

En el *Liberalismo político* y en *Una revisión de la idea de razón pública*,⁵ John Rawls buscó atender al problema del pluralismo moral en sociedades democráticas y liberales contemporáneas a partir de solicitar excluir de la discusión sobre esencias constitucionales (Rawls, 2006: 262-263) y cuestiones de justicia básica (Rawls, 2006: 266-267) lo que él denominó *doctrinas morales comprensivas*. Esta fue la primera formulación del ejercicio de la *razón pública rawlseana*.

La definición que presenta Rawls de doctrinas morales comprensivas es la siguiente:

Una concepción moral es general si se aplica a un amplio espectro de asuntos, y en el límite, a todos los asuntos, universalmente. Es comprensiva si incluye concepciones acerca de lo que es valioso para la vida humana, ideales del carácter de la persona, así como ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas, y muchas otras cosas que informan acerca de nuestra conducta, y en el límite, sobre la globalidad de nuestra vida. Una concepción es plenamente comprensiva si abarca a todos los valores y virtudes reconocidos en un sistema articulado con previsión; mientras que una concepción es solo parcialmente comprensiva si se limita a abarcar un determinado número de valores y virtudes no políticos y está vagamente articulada. Muchas doctrinas religiosas y filosóficas aspiran a ser generales y comprensivas (Rawls, 2006: 43).

⁵ En *Una revisión a la idea de razón pública* (2001), Rawls menciona que: “[...] la razón pública no es una visión de instituciones o estrategias políticas específicas. Se trata más bien de una perspectiva sobre las razones en las cuales se sustentan los ciudadanos al justificarse los unos frente a los otros cuando apoyan leyes y políticas que invocan los poderes coercitivos del Estado con respecto a cuestiones políticas fundamentales” (Rawls, 2001: 190).

Ejemplos ilustrativos de doctrinas morales comprensivas son tradiciones de pensamiento religioso con las que estamos ampliamente familiarizadas en cada tipo de sociedad, por ejemplo, el catolicismo, el protestantismo, el islam o el budismo. Por otro lado, también están tradiciones filosóficas como el kantismo, el utilitarismo o la teoría de la virtud humana según Aristóteles. Sin embargo, hay que decir que, como en la definición de Rawls, también hay contenidos que, aunque estén vagamente articulados o no sean claramente imputables a una tradición de pensamiento identificable, son comprensivos por incluir *concepciones acerca de lo que es valioso para la vida humana, ideales del carácter de la personas, así como ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas, y muchas otras cosas que informan acerca de nuestra conducta, y en el límite, sobre la globalidad de nuestra vida.*

En contraste, una concepción política de la justicia se aplica “a la estructura básica y, en la medida de lo posible, no implica compromisos con ninguna otra doctrina” (Rawls, 2006: 43). La estructura básica de la sociedad es “el modo en que las principales instituciones políticas y sociales de la sociedad encajan en un sistema de cooperación social, y en el modo en que se asignan derechos y deberes básicos y regulan la división de las ventajas que surgen de la cooperación social a lo largo del tiempo” (Rawls, 2002: 33). Las concepciones políticas de la justicia están formuladas en términos de los valores políticos⁶ que son familiares en de-

⁶ En *Una revisión a la idea de razón pública*, Rawls menciona que: “Los valores políticos de la razón pública se distinguen de otros valores en que se realizan en las instituciones políticas y les confieren su carácter. Eso no significa que valores análogos no puedan caracterizar otras formas sociales. Los valores de la efectividad y la eficiencia pueden caracterizar la organización social de equipos y clubes, al igual que las instituciones políticas de la estructura básica de la sociedad. Pero un valor es político solo cuando la forma social en sí es política: cuando se realiza, digamos, en parte de la estructura básica y de sus instituciones políticas y sociales. De aquí se deduce que muchas instituciones políticas son no liberales, como las de la aristocracia, la oligarquía empresarial, la autocracia y la dictadura. Todas ellas caen en la categoría de lo político. Nosotros, empero, nos ocupamos únicamente de las concepciones políticas que son razonables para una democracia constitucional: de los ideales y principios expresados en las constituciones políticas liberales razonables, como se desprende de los párrafos precedentes” (Rawls, 2001: 168). El contenido de esta cita es importante porque aquí se menciona que, aunque los valores de sistemas políticos como los de la aristocracia, la oligarquía, la autocracia o la dictadura son políticos en alguna medida, los valores políticos a los cuales nos referimos son los que pueden ser incorporados apropiadamente en las concepciones políticas de la justicia que son razonables. A pesar de que con esta información es posible descartar

mocracias constitucionales y, como vemos en la definición de Rawls, contribuyen a asignar derechos y deberes básicos como uno de sus principales cometidos. El espectro de estos valores es amplio; incluye, por ejemplo, la tolerancia, la estabilidad política, la eficacia gubernamental, la equidad entre hombres y mujeres, la libertad reproductiva, entre otros muchos. Son valores que, más allá de nuestras diferencias ideológicas, sociales o religiosas, podemos asumir como ciudadanas y ciudadanos de estas sociedades democráticas y que tenemos buenas razones para incluir en los términos de nuestras discusiones públicas por el papel central que desempeñan en la lógica del quehacer público de los diferentes poderes estatales y en orientar el juicio de los ciudadanos cuando ejercen su voto o evalúan el desempeño de los gobiernos en turno. La centralidad de estos valores se debe también a que ellos contribuyen a dotar de contenido a los intereses humanos cuya protección es esencial en cada una de las polémicas sobre derechos fundamentales. Hay que decir que este es un propósito que puede ser compartido con las doctrinas morales comprensivas, muchas de las cuales también buscan orientar nuestro juicio en saber cómo la importancia de estos intereses humanos debe de percibirse e integrarse y según qué valores o concepciones del bien deben de ser normados. Sin embargo, más allá de que ello tenga lugar en *la cultura de trasfondo*⁷ de las sociedades y desde la lógica de estas doctrinas, es importante que su caracterización pública y vinculante de estos intereses (y sus correspondientes derechos) sea a partir de tener en cuenta el espectro amplio de valores presentes en las concepciones políticas de la justicia ya que ello garantiza que la perspectiva del bien o del interés público sea la que prevalezca.⁸

valores políticos irrazonables y cuyo uso resultaría injustificable desde una perspectiva liberal y democrática, es verdad que todavía queda cierta indeterminación acerca de cómo deben ser utilizados valores políticos razonables pero cuyo posible significado y contexto de uso está por definirse en cada discusión particular. Más adelante menciono que esta indeterminación es precisamente la que es aprovechada por grupos provida y conservadores para dotar de su propio contenido a valores como la libertad, la dignidad y la salud reproductiva.

7 “Doctrinas comprensivas de todo tipo –religiosas, filosóficas y morales– forman parte de lo que podríamos llamar ‘el trasfondo cultural’ de la sociedad civil. Esta es la cultura social, no la cultura política. Es la cultura de la vida cotidiana, de sus varias asociaciones: iglesias y universidades, sociedades eruditas y científicas, clubes y equipos, por mencionar unas cuantas” (Rawls, 2006: 44).

8 Me gustaría aclarar que la preferencia por las formulaciones políticas de estos intereses no se debe a que, desde la perspectiva rawlseana, sea peyorativo el uso del lenguaje de las doctrinas morales comprensivas o a que estas sean falsas o incorrectas. Por el contrario, eliminarlas

En el caso de la importancia que tiene garantizar estándares aceptables de salud sexual y reproductiva de todas las personas (objetivo alineado con el interés público), los intereses humanos que es necesario tener en cuenta son los siguientes:

- La protección de la vida, la supervivencia, la integridad personal y la sexualidad.
- La protección de la autodeterminación reproductiva y la libre opción a la maternidad, así como el interés en tener una vida privada y familiar.
- La preservación de la salud y los beneficios del progreso científico.
- La garantía de no discriminación y el debido respeto por las diferencias.
- El aseguramiento de la información, la educación y la toma voluntaria de decisiones (Cook *et al.*, 2003: 204).

Como vemos, en el tema sobre cómo proteger la salud sexual y reproductiva de las personas, la inclusión de cada uno de estos intereses humanos, formulados en términos de valores políticos y no comprensivos, resulta fundamental y es una condición *sine qua non* para que la discusión se conduzca en términos

de la discusión pública se debe a que su recuperación equivaldría a que, en un contexto de pluralismo moral y religioso, el Estado fomentase visiones o concepciones de dichos intereses y derechos de manera sectaria y, más importante, ajenos a la lógica del quehacer o del interés público. Sin embargo, hay que reconocer que, en muchas ocasiones, el diseño de dichos intereses que se hace desde las doctrinas morales comprensivas puede coincidir con las versiones ofrecidas por las concepciones políticas de la justicia. De hecho esta es la apuesta rawlseana, que un exitoso consenso entrecruzado entre ellas sea posible.

En segundo lugar, me gustaría enfatizar en que el objeto de la razón pública es el bien público y las cuestiones de justicia fundamentales (Rawls, 2006: 248), ello a veces se olvida pensando que la razón pública simplemente sirve como filtro de discusión y con la finalidad de que las disusiones sean lo más razonables y “accesibles” que sea posible, omitiendo que el bien o el interés público es su principal objeto. Imaginemos por un momento que en un referéndum público la mayoría de electores (ciudadanos) estaría dispuesta a revocar el derecho a interrumpir el embarazo de las ciudadanas en la CDMX argumentando que tanto su idiosincracia patriarcal como su religión católica les lleva a tener como accesibles las razones que hacen de dicha práctica un pecado o una práctica inmoral. ¿Es esta la versión rawlseana de la razón pública? Mi respuesta es que no, recurrir a la noción de *accesibilidad* confunde el objeto de la RP rawlseana (ver Mayans, 2019: 85-107). Por el contrario, la perspectiva del bien o del interés público hace injustificable utilizar las razones católicas o de reprobación moral, según una ideología machista, para eliminar los derechos de libertad reproductiva a las mujeres (quienes son ciudadanas en pie de igualdad con los hombres) de la capital del país.

mínimamente aceptables para todos los ciudadanos que asumen diferentes concepciones del bien y distintas doctrinas comprensivas y que, además, son reconocidos, en estos términos, por los tratados internacionales de los derechos humanos en la materia (Programa de acción de El Cairo, 2014; CEDAW, 2011). De manera que en las discusiones legislativas de cada país acerca de cómo materializar la salud sexual y reproductiva de las personas, la referencia a cada uno de estos intereses es fundamental, así como el hecho de que den lugar a derechos constitucionales reconocidos y operables eficazmente por las leyes secundarias en la materia. Por el contrario, el hecho de recuperarles de forma incompleta, parcial, selectiva o formulados con un significado afín a alguna doctrina comprensiva, no garantizaría que su protección sea apropiada.

Por otro lado, un segundo reto que enfrenta la vigencia adecuada de estos intereses y derechos es el de que en las democracias constitucionales existe un profundo desacuerdo sobre cómo interpretar la prioridad, el contenido y el significado de estos valores e intereses humanos, especialmente de aquellos que dan lugar a la formulación de derechos constitucionales fundamentales, como es el caso de los derechos reproductivos. Este es el aspecto concreto en el que en este texto me centraré; considero que la propuesta de Rawls es sumamente relevante precisamente porque algunos de los significados de estos intereses y derechos humanos –particularmente en relación a cómo interpretar los derechos reproductivos en el caso del exombudsman nacional (Madrado y Vela, 2013; Madrado, 2016), *la dignidad* en el caso de las interpretaciones en conflicto que se presentan frecuentemente en diversas cortes constitucionales de países democráticos como en los casos de Alemania y Portugal (Rubio, 2016: 63), *la libertad humana* en las cartas encíclicas *Centesimus annus* y *Evangelium vitae* del papa Juan Pablo II– son *comprensivas* teniendo en cuenta la definición que más arriba recuperé de Rawls. Ninguno de estos significados es expresamente religioso y, por ello, no es fácil saber, por ejemplo, por qué razón o cómo trasgreden exactamente el carácter laico del Estado mexicano.⁹ Sin embargo,

⁹ No es para nada accidental que los más destacados exponentes de la tradición de la *nueva ley natural*, como es el caso de Robert P. George en *What is Marriage?* enfaticen que la definición “conyugal” de matrimonio no dependa de apelar a alguna autoridad religiosa: “En ocasiones se ha sugerido que el entendimiento del matrimonio está basado en nuestras creencias religiosas. Ello es falso. A pesar de que las principales religiones del mundo han entendido históricamente al matrimonio como la unión de un hombre y una mujer que, por naturaleza, es apta para la

un examen cuidadoso de estos contenidos puede llevar a verlos como parte de un conjunto de significados amplios que buscan informar sobre “la globalidad de nuestra vida” y “abarcen valores y virtudes reconocidos en un sistema articulado con previsión” de acuerdo con la definición de Rawls; y el hecho de ser comprensivos lleva a que su recuperación en los argumentos que se ofrecen sobre cómo conformar, definir y limitar nuestros derechos sea ilegítima. Como afirma la abogada constitucionalista Julieta Lemaitre, la presuposición de la que parten estos argumentos sobre la existencia de “un orden moral universal” es ajena a la cultura del constitucionalismo contemporáneo que si bien en ocasiones hace referencia a “verdades autoevidentes”, “estas referencias son generalmente hechas teniendo en mente ciertos contextos políticos e históricos. En contraste, la tradición de la ley natural católica¹⁰ no depende ni toma en consideración la relevancia de los contextos políticos” (Lemaitre, 2012: 41).

En este contexto y teniendo en cuenta la importancia que tiene para la protección de nuestros derechos fundamentales el hecho de evitar presentar razones comprensivas en discusiones legislativas o judiciales, considero que la segunda formulación que hizo Rawls de la razón pública en la que introdujo la condición de *la conjetura* (Rawls, 2001: 177-180) no es adecuada. La conjetura implica que las razones provenientes de las doctrinas morales comprensivas sí pueden

procreación de la descendencia, ello sugiere meramente que ninguna religión en particular inventó la institución del matrimonio. En su lugar, las demandas de nuestra naturaleza humana han delineado (aunque imperfectamente) todas las tradiciones religiosas con el propósito de que reconozcan a esta institución natural. Como tal, el matrimonio es el tipo de práctica social cuyas principales características pueden ser discernidas por el uso común de nuestra razón humana, cualquiera que sean nuestros antecedentes religiosos. Nosotros argumentamos en este artículo a favor de consagrar legalmente la visión conyugal del matrimonio, usando, para ello, argumentos que no requieran apelar a ninguna autoridad religiosa” (Girgis, George y Anderson, 2010: 247).

- ¹⁰ Un excelente resumen de en qué consiste la presente tradición, puede ser hallada en las palabras de John Finnis: “Una teoría moral de la ley natural dada constituye una propuesta de la manera en la que los primeros principios de la razón práctica toman fuerza moral al ser considerados, no uno por uno, pero sí en su directiva unitaria (‘integral’). Esa directiva integral está dada específicamente (aunque de forma altamente general) por una articulación de principios, tales como el mandato de amar al vecino tanto como a uno mismo; o la regla de oro de hacer a otros lo que a uno le gustaría que le hicieran y no hacer a los demás lo que no nos gustaría que ellos nos hicieran; o el ‘imperativo categórico’ de respetar, y tratar a las personas y a la humanidad como intrínsecamente valiosas (en los aspectos básicos de su florecimiento) de modo tal que la propia comunidad humana sea tratada como un reino de los fines de personas, siendo cada una de ellas un fin en sí mismo” (Finnis, 2015).

ser utilizadas en el debate público sobre temas de justicia básica y constitucional siempre y cuando y, a su debido tiempo, razones formuladas en términos de los valores políticos afines a las sociedades democráticas sean debidamente presentados como sustento de las razones comprensivas:

[...] argumentamos a partir de lo que creemos o conjeturamos que son las doctrinas básicas, religiosas o seculares de las otras personas y tratamos de mostrarles que, a pesar de lo que pueden pensar, todavía pueden respaldar una razonable concepción política que sirva de base para las razones públicas. El ideal de la razón pública se ve, en consecuencia, fortalecido. Sin embargo, es importante que la conjetura sea sincera y que no entrañe manipulación. Debemos explicar abiertamente nuestras intenciones y declarar que no sostenemos las premisas de las cuales partimos, sino que tratamos de aclarar lo que consideramos un malentendido de los otros y quizás también nuestro (Rawls, 2001: 180).

Rawls introdujo *la conjetura* con el objetivo de ser más caritativo e incluyente con las doctrinas morales comprensivas; sin embargo, considero que la primera formulación de la razón pública rawlseana (Rawls, 2006: 245-290) es la correcta ya que está bien encaminada, a través de excluir las razones comprensivas, al objetivo de poder identificar las mejores interpretaciones de los valores políticos que conduzcan a otorgar el contenido más razonable a nuestros derechos constitucionales. Esta pretensión no se consigue con la *conjetura*, la cual se conforma con identificar posibles traducciones de contenidos religiosos o comprensivos a un lenguaje secular¹¹ o en términos de valores

¹¹ En *Una revisión a la idea de razón pública* Rawls distingue claramente entre la razón pública de la “razón secular”: “Debemos distinguir la razón pública de lo que a veces se denomina razón secular y valores seculares. La razón secular tiene que ver con la argumentación formulada en términos de las doctrinas generales no religiosas. Tales doctrinas son demasiado amplias para servir a los propósitos de la razón pública. Los valores políticos no son doctrinas morales, sin importar cuán disponibles o accesibles puedan ser a nuestra razón y a nuestro sentido común. Las doctrinas morales se encuentran en el mismo plano que la religión y la filosofía fundamental. Por contraste, los principios y valores del liberalismo político, aunque intrínsecamente son valores morales, reciben su especificidad de las concepciones políticas liberales de la justicia y caen dentro de la categoría de lo político” (Rawls, 2001: 167). Aunque Rawls claramente distingue entre el lenguaje secular del de la razón pública, en la práctica y ante la dificultad por identificar con claridad cuáles son los valores políticos de la razón pública liberal, muchas referencias a valores religiosos secularizados se toman como compatibles con la razón pública o, al menos, como traducciones suficientes para ser tomadas como compatibles con las exigencias de la razón pública.

políticos cuyas traducciones o interpretaciones, según mi postura, resultan ser insuficientemente adecuadas para proteger la libertad de las personas en la toma de decisiones informadas sobre su sexualidad y reproducción según la interpretación de los derechos de la corriente del *humanismo laico* que señala Gustavo Zagrebelsky en *El derecho dúctil* (2019) y, en contraste con una interpretación de los mismos siguiendo las formulaciones de la corriente del *humanismo cristiano*. Esta última interpretación de los derechos, remite invariablemente a una cosmovisión en la que la “esencia” del ser humano es lo que otorga el sentido y el significado al ejercicio de su libertad, siempre condicionada por el deber de adecuarse a los designios de su naturaleza que, en esta interpretación, impone deberes normativos que hay que respetar de manera categórica.¹²

De este modo, la versión de la razón pública que tiene en cuenta el requisito de *la conjetura* no protege suficientemente la libertad reproductiva de la manera en que está formulada en el artículo 4 constitucional¹³ ni en los tratados internacionales ya que está dispuesta a admitir interpretaciones de los intereses, valores y derechos políticos que podrían obstaculizar el que seamos las personas quienes tomemos voluntariamente las decisiones acerca del número y espaciamiento de nuestros hijos y permite, por otro lado, que “un orden natural fijo o jerarquías institucionales justificadas por valores religiosos o aristocráticos”

¹² Zagrebelsky menciona una distinción entre la *visión subjetivista* y la *objetivista* de los derechos: “a) Los derechos entendidos como pretensiones de la voluntad tienen naturaleza esencialmente subjetiva en un doble sentido. Son, en efecto, instrumentos para la realización de intereses individuales, confiados a la autónoma valoración de sus titulares, y además su violación autoriza a estos últimos a procurar tutela (en las diversas formas posibles: autotutela, recurso judicial, resistencia). Ahora bien, tratándose de derechos orientados a un interés particular, el titular también podrá decidir no ejercitarlos o renunciar a ellos, posibilidad totalmente incompatible con cualquier visión objetivista. b) En la concepción ‘antigua’, en cambio, los derechos no sirven para liberar la voluntad del hombre, porque ésta, de por sí, es origen de arbitrio y desorden. Sirven, por el contrario, para reconducirla a su justa dimensión. Su realización consiste en la adopción de medidas políticas orientadas a la justicia o, como suele decirse, al bien común. Por tanto, la visión que se ofrece de ellos es esencialmente de derecho objetivo: los derechos como tarea a realizar por los gobernantes, como deber de los poderosos en favor de los más débiles. Mientras que para la tradición ‘moderna’ los derechos son el complemento de la naturaleza positiva del hombre, para la tradición ‘antigua’, en cambio, son el remedio contra su maldad y contra los males que derivan del ejercicio de su voluntad” (Zagrebelsky, 2019: 85).

¹³ En la fracción I se menciona que: “La mujer y el hombre son iguales ante la ley. Ésta protegerá la organización y el desarrollo de la familia”; y en la fracción II que: “ Toda persona tiene derecho a decidir de manera libre, responsable e informada sobre el número y el espaciamiento de sus hijos” (Reforma del 31 de diciembre de 1974).

(Rawls, 1999: 396) defina el rol de las instituciones políticas, condicionen nuestra reproducción y limiten el espectro de alternativas reproductivas disponibles al que podemos aspirar las ciudadanas de una sociedad democrática.

En contraste, me parece fundamental que los debates acerca de cómo definir los derechos sexuales y reproductivos de las personas se conduzcan según interpretaciones de los valores políticos y de los derechos humanos compatibles con posiciones igualitaristas entre hombres y mujeres¹⁴ en donde se evite que haya sesgos que perjudiquen los intereses de las mujeres y que las alejen de la posibilidad de ejercer su autonomía reproductiva de la manera en que cada una de ellas lo consideren pertinente, sin importar su religión o estrato social, partiendo de la premisa de que somos ciudadanas libres e iguales de una sociedad democrática.¹⁵ Mi posición es que la razón pública es un ejercicio que involucra identificar qué significados sociales, sobre estos derechos, deben de ser los dominantes o los más adecuados según ciertos estándares, que sirvan tanto para la discusión como para la toma de decisiones vinculantes (ver los detalles de

¹⁴ La razón pública, además de buscar excluir razones provenientes de las doctrinas morales comprensivas, también debe de tener las herramientas conceptuales y metodológicas para poder enfrentar los sesgos sexistas, es decir, prejuicios de género que frecuentemente encontramos en los documentos legales que ofrecen los actores políticos impugnantes de estos derechos (ver Mayans, 2019: 115). Un ejemplo de cómo estos prejuicios se infiltran en estas discusiones es el siguiente pasaje que presenta Soberanes en la acción de inconstitucionalidad que interpuso ante la SCJN: “El derecho fundamental de la mujer para decidir de manera libre y responsable se ejerce antes de la concepción, a partir de este momento, *se generan obligaciones para la mujer y derechos para el padre progenitor*, pues de otro modo se privaría al padre de su derecho a tener descendencia. *Esta desigualdad se aprecia más si la mujer está casada*” (Acción de inconstitucionalidad 146/2007 y su acumulada 147/2007: 11 [el subrayado es mío]). Es decir, la mujer casada por el simple hecho de haber consentido entrar a una institución (*i.e.* el matrimonio) que está pensada para tener descendencia, tiene la obligación de no privar a su marido del derecho de tener hijos en general y en casos específicos. Me parece que aquí el sesgo de género no puede ser más claro y, como señala acertadamente Lucía Núñez, “el derecho penal es sexista, masculino y expresa –a la vez que reproduce– ideología de género” (Núñez, 2018: 154).

¹⁵ En congruencia con lo anterior, la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW) menciona que, “según el artículo 2, los Estados partes deben ocuparse de todos los aspectos de sus obligaciones jurídicas en virtud de la Convención para respetar, proteger y hacer cumplir el derecho de la mujer a la no discriminación y al goce de la igualdad. La obligación de respetar requiere que los Estados partes se abstengan de elaborar leyes, políticas, normas, programas, procedimientos administrativos y estructuras institucionales que directa o indirectamente priven a la mujer del goce de sus derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales en pie de igualdad con el hombre” (CEDAW, 2011: 52).

la propuesta en: Vaca y Mayans, 2014; Mayans, 2019), reconociendo que cada uno de los diversos significados sociales disponibles tienen orígenes y funciones diversos y que cumplen propósitos sociales predefinidos que es necesario analizar. Si se formulan los intereses y derechos humanos de manera que recuperen el lenguaje y los términos de los valores políticos, compatibles con la tradición tanto del liberalismo como de la democracia, pero que, al hacerlo, sea de forma insatisfactoria o alejados del objetivo central que estos deben perseguir en democracias constitucionales, ello lleva a que su articulación sea aun ilegítima.

Como señala la historiadora feminista Joan Wallach Scott (2018), a pesar de que la secularización de los significados religiosos en occidente se presentó originalmente como la redentora de los intereses femeninos y se pretendió asociar a la religión (específicamente la practicada en oriente) con la sumisión de las mujeres, en realidad sucedió que los obstáculos frente al ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos persistieron bajo nuevas formas en las que la separación entre lo “público” y lo “privado” confinó a las mujeres al ámbito doméstico, por un lado, a la vez de que las máximas religiosas, junto con sus “leyes fijas”, prevalecieron bajo formulaciones de la ley natural con el propósito de distinguir “la verdadera” religión de “la falsa”, por el otro. Por tanto, a pesar de la retórica, la pretendida asociación entre secularismo y apertura sexual o liberación femenina, no se sostiene históricamente.

Mientras Juster se enfoca en los baptistas de Nueva Inglaterra alrededor del tiempo de la revolución, Connolly lo hace en los discursos del incesto prebélicos, y Modern en una variedad de grupos (unitarios, liberales y evangélicos) en los años 1950 y todos mantienen que, a pesar de la retórica de la separación y del hecho legal de la disociación entre Estado e Iglesia, no hubo una separación drástica entre “la religiosidad protestante” y la secularidad del Estado nación democrático. De hecho, el clima de secularidad, con su atención en la agencia política humana, así como en el poder de la razón humana para revelar las “leyes fijas”, podría funcionar, de acuerdo a Modern, para distinguir la “religión verdadera” de la falsa. Connolly nota que en la arena legal, las prohibiciones bíblicas del incesto fueron gradualmente reemplazadas por prohibiciones “fundamentadas en la ley natural”. Los jueces usualmente no veían contradicción en reemplazar la soberanía divina con la ley natural discernida a través del uso de la razón, a pesar de que se hiciera referencia a principios morales cristianos que normaban tanto la conducta sexual como el matrimonio. Escribe Connolly, “Lo sexual no reemplazó drásticamente a lo sagrado sino que, más bien, surgió a su costado” (Wallach Scott, 2018: 44).

2. El significado de la libertad reproductiva según el exombudsman nacional, José Luis Soberanes

En *Revelación y creación, los fundamentos teológicos de la dogmática jurídica* (Madrazo, 2016) y en *Conservando esencias: el uso conservador del lenguaje de los derechos fundamentales (dos estudios de caso)* (Madrazo y Vela, 2013), los juristas Alejandro Madrazo y Estefanía Vela revelan que detrás de los argumentos provida conservadores que se han presentado ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), tanto por el exombudsman de la CNDH en la acción de inconstitucionalidad 146/2007 y su acumulada 147/2007 a la reforma que despenalizó la interrupción del embarazo en el Distrito Federal en 2007, como en los razonamientos del ministro Salvador Aguirre Anguiano sobre cómo entender a la institución del matrimonio en la controversia de inconstitucionalidad que presentó la Procuraduría General de la República (PGR) sobre las modificaciones hechas por la Asamblea legislativa del Distrito Federal al Código Civil local en 2009 (Madrazo y Vela, 2013: 72), existen presupuestos que son tanto teleológicos como esencialistas y que, en buena medida, provienen de la tradición jurídica salamantina del derecho natural de los siglos XVI y XVII. Además, afirman que detrás de los significados del *derecho a la procreación* utilizado por Soberanes y el del matrimonio utilizado por Aguirre Anguiano están las definiciones aristotélicas de “sustancia” y de “esencia”.

En la acción de inconstitucionalidad presentada por Soberanes, se introduce el presunto *derecho a la procreación* como aquel que es transgredido por la reforma llevada a cabo por la Asamblea Legislativa del DF. Remitiéndonos a la acción de inconstitucionalidad en donde se retoma el texto presentado por el exombudsman nacional, dice lo siguiente sobre el contenido de este derecho:

El derecho a la procreación es libre, pues no se puede obligar a los individuos a que lo ejerzan, su ejercicio es conjunto o en pareja y una vez ejercido el derecho a la procreación “debe considerarse siempre en sentido positivo” porque no se ejerce la libertad sexual, “en su faceta de procreación”, para no lograr esta última, toda vez que si se decidió procrear, no debe actuarse contra la procreación por la voluntad de una persona; además, ejercido el derecho, se establecen derechos y obligaciones tanto para los progenitores como para el Estado. [...] De esta manera, el derecho a la vida del producto no puede ser disminuido frente a la libertad de otra persona, porque la autodeterminación de la mujer se encuentra antes de ejercer el derecho a la procreación y la faceta de responsabilidad que comparte el ejercicio de la libertad sexual implica que se

evalúe la situación antes de ejercer el derecho, ya que después estará limitada por la vida del producto y el progenitor y, no se puede otorgar un derecho fundamental con el propósito de anular otro. Son derechos con diferente rango, ya que sin vida no hay derechos (Acción de inconstitucionalidad 146/2007 y su acumulada 147/2007: 8).

Como es posible notar en la cita de Soberanes, en su interpretación de lo que implica el *derecho a la procreación*, se equipara el ejercicio de la libertad sexual con el hecho de consentir procrear. Si una persona decidió mantener relaciones sexuales entonces también consintió, de manera tácita, a estar abierta a la procreación en la medida en la que el fin teleológico por excelencia de las relaciones sexuales, consustanciales a su naturaleza, es precisamente el de la reproducción de la especie. Por ello y, como también menciona Alejandro Madrazo, sería un absurdo, según este razonamiento, que una persona no asuma las consecuencias de tener relaciones sexuales sin importar que se hayan mantenido por razones muy diferentes a las procreativas (por diversión, por ejemplo); lo que importa, por el contrario, es la respuesta a la pregunta de “para qué están hechas las relaciones sexuales” y a qué tipo de deberes vinculan, aun sin saberlo, a quienes las mantienen. Precisamente, como menciona Zagrebelsky, lo que se protege en la configuración de los derechos, según esta perspectiva, son los deberes que las personas tendríamos que asumir en condiciones ideales (*i.e.* seguir el curso natural de un embarazo una vez que este tuvo lugar) y no el ejercicio cotidiano de la libertad de seguir distintos cursos de acción frente al hecho consumado de que existe un embarazo no deseado (*i.e.* tener al niño, darlo en adopción, interrumpir el embarazo durante las primeras semanas de la gestación, etcétera). En tal medida, Soberanes toma por sentado que, al tener relaciones sexuales, uno abiertamente decidió procrear y, en tal medida, la procreación no puede supeditarse a la voluntad de una sola persona (*i.e.* la mujer que solicita la interrupción del embarazo) ni esta puede rechazar las consecuencias que se sigan de haber mantenido relaciones sexuales voluntariamente.

Resulta interesante notar, por otro lado, en qué medida esta definición del *derecho a la procreación* contrasta con la definición de *salud reproductiva* presente en el Programa de Acción aprobado en la Conferencia sobre la Población y el Desarrollo de El Cairo (CIPD) en 1994 y que ha sido un tratado que ha sentado las bases y lineamientos imprescindibles a los cuales los países deben de ceñirse para garantizar los derechos y la salud reproductiva de

sus ciudadanas. El extracto de esta definición menciona lo siguiente: “la salud reproductiva entraña la capacidad de disfrutar una vida sexual satisfactoria y sin riesgos y de procrear y la libertad para decidir hacerlo o no hacerlo, cuándo y con qué frecuencia” (CIPD, 2014: 65).

Como es posible observar en la definición de *salud reproductiva*, se enfatiza claramente que esta entraña la capacidad de disfrutar de una vida sexual sin riesgos y de procrear junto con la libertad para decidir hacerlo o no. Con ello, queda claramente diferenciado el ejercicio de la actividad sexual, junto con los beneficios que reporta, de la procreación y el hecho de que mantener relaciones sexuales no debe derivar, necesariamente, en el deseo por reproducirse. Esta diferenciación entre sexualidad y reproducción constituye una de las ganancias más importantes de la concepción contemporánea tanto de la sexualidad como del matrimonio y de la progresiva liberación sexual de la moral conservadora, promovida en buena medida por el uso de anticonceptivos para evitar tener descendencia cuando no se desea. Con esta distinción queda de manifiesto que la interpretación que hace Soberanes de los derechos reproductivos, a través del *derecho a la procreación*, no es la que reivindican los tratados internacionales de derechos humanos en la materia. El presunto *derecho a la procreación* suena más que a gozar de un derecho, a tener la obligación de procrear en los casos en los que se mantuvieron relaciones sexuales con fines diferentes a los procreativos y de las cuales se derivó, accidentalmente, un embarazo no deseado. De esta manera, el ejercicio de los derechos reproductivos sería coextensivo a la libertad de mantener relaciones sexuales, pero más allá de ella, no protegería ninguna libertad diferente (*i.e.* interrumpir un embarazo no deseado aun en las primeras semanas de la gestación).

3. ¿Por qué es comprehensivo “el derecho a la procreación” de Soberanes?

Esta interpretación superrestrictiva tanto de la sexualidad como de los límites en la observancia de los derechos reproductivos también está conectada, como mencioné, con la noción aristotélica de “sustancia”. A este respecto, Madrazo y Vela citan a Aristóteles cuando menciona: “la tarea de quien busca entender las

sustancias —que se asume son cognoscibles para la mente humana a través de la razón— consiste en conocer su esencia y distinguirla de sus accidentes. La esencia es la imagen mental que corresponde a la sustancia —las características que hacen que algo sea lo que es y no otra cosa—. Dichas características se aprehenden al indagar sobre las causas de la cosa” (citado en Madrazo y Vela, 2013: 53). Además, según Aristóteles en su *Metafísica*, “todo lo que se genera progresa hacia un principio, es decir, hacia un fin (*aquello para lo cual es*, efectivamente principio, y el *aquello* para lo cual de la generación es el fin), y el acto es fin y la potencia se considera tal en función de él: desde luego, los animales no ven para tener vista, sino que tienen vista para ver” (Aristóteles, 2008: 384). Este es, por cierto, el cuarto tipo de causa que Aristóteles identifica como el “bien” de la forma (el *eídos*). La esencia del ser humano y *aquello* para lo cual es está en función de su definición: “‘viviente animal racional’, ser hombre efectivamente consiste en estar actuando como tal, consiste en ejecutar el conjunto de actividades que lo definen: ser hombre es alimentarse y reproducirse (‘viviente’), es ver, sentir y desear (‘animal’) y es, además, recordar, pensar y querer (‘racional’)” (Calvo, 2008: 28).

Como vemos, parte de la definición de ser humano implica reproducirse y, en dicha medida, *estar abiertos a la procreación* pasará de ser virtud a un deber en la tradición aristotélico-tomista, especialmente si uno se encuentra casado y en la medida en que dicho fin es parte crucial de nuestra sustancia como seres vivientes y racionales. La misma presencia de órganos sexuales y reproductivos se puede leer, bajo esta interpretación teleológica, como parte de nuestra esencia como seres que gozan de necesidad reproductiva. Lo anterior es consistente con el reconocimiento de que la reproducción y la crianza de los hijos (Girgis y Anderson, 2012) es parte fundamental de la razón de ser de la institución del matrimonio.

Una pareja casada que es infértil podrá estar imposibilitada de tener descendencia, pero cumple su deber como unidad reproductiva en la medida en la que permanece *abierto a la procreación*, al igual que también lo hacen quienes desisten de usar métodos anticonceptivos para no tener descendencia en un momento en el que no se desea. En resumen, el deber moral consiste aquí en no bloquear los designios de nuestra naturaleza y de nuestra esencia específica como seres humanos con necesidad reproductiva que debe materializarse en cada unidad reproductiva (*i.e.* en cada matrimonio).

Por lo hasta aquí mencionado, *el derecho a la procreación* de Soberanes, así como la comprensión implícita que se tiene de la institución de matrimonio,¹⁶ son comprensivas según la definición ofrecida por John Rawls. Como es posible percibir, estas concepciones están bien informadas en tradiciones de pensamiento específicas, como es el caso de la tradición aristotélico-tomista, según la cual, la sexualidad y el matrimonio tienen causas finales claramente identificables según un orden teleológico de la naturaleza tanto del universo físico como de las instituciones humanas. La comprensión esencialista de ellas también está presente a través de la noción de *sustancia* de las cosas y de la manera en la que el comportamiento humano debe adherirse, en última instancia, a sus exigencias.

En este orden de ideas, la interpretación de la libertad humana entendida como *deber moral* y no como el ejercicio de una capacidad humana que topa con ciertas restricciones y obstáculos (*i.e.* la jurisdicción del Estado) cuando puede dañar los derechos de terceros, está presente en la encíclica *Centesimus Annus* del Papa Juan Pablo II, interpretación de la cual se nutre. En esta cita se menciona:

[...] en la encíclica *Libertas praestantissimum*, en la que se ponía de relieve *la relación intrínseca de la libertad humana con la verdad*, de manera que *una libertad que rechazara vincularse con la verdad caería en el arbitrio y acabaría por someterse a las pasiones más viles y destruirse a sí misma*. En efecto, ¿de dónde derivan todos los males frente a los cuales quiere reaccionar la *Rerum Novarum*, sino de *una libertad que, en la esfera de la actividad económica y social, se separa de la verdad del hombre?* (Juan Pablo II, 1991: 4 [el subrayado es mío]).

¹⁶ Alejandro Madrazo y Estefanía Vela citan al ministro Salvador Aguirre en un pasaje del proyecto de inconstitucionalidad de la norma que me parece revela a la perfección, como ellos mismos señalan, *el esencialismo propio del tomismo aristotélico*: “Esto podría entenderse a partir de un sencillo ejemplo geométrico: si a una figura cuadrangular se le quita uno de sus cuatro lados (elemento esencial), tal figura pierde su ser y sustancia; se transforma en una distinta, a saber, un triángulo, con lo cual se transgrede el principio lógico de identidad, pues la condición de cuadrilátero depende necesariamente de que la figura posea cuatro lados [...] Esto ocurre con el artículo 146 impugnado en la acción de inconstitucionalidad en tanto prevé la celebración del matrimonio entre personas del mismo sexo, en franco olvido del contenido y sentido de las normas constitucionales atinentes al tema, además de la interpretación equivocada de dos instituciones jurídicas y humanas fundamentales en el tema a estudio, a saber, el matrimonio y la familia” (Aguirre Anguiano, 2010: 11-12; Madrazo y Vela, 2013: 77).

Por otro lado, en la encíclica *Evangelium Vitae*, también del Papa Juan Pablo II, se menciona cuál es el significado apropiado de la libertad humana:

Reivindicar el derecho al aborto, al infanticidio, a la eutanasia, y reconocerlo legalmente, significa atribuir a la libertad humana un significado perverso e inicuo: el de un poder absoluto sobre los demás y contra los demás. Pero esta es la muerte de la verdadera libertad: “En verdad, en verdad os digo: todo el que comete pecado es un esclavo” (Jn 8, 34) (Juan Pablo II, 1995: 17 [el subrayado es mío]).

La pregunta pertinente que debemos plantearnos es si esta interpretación de la libertad es la más adecuada desde el punto de vista de la protección de los derechos políticos y sociales. Y si dicha interpretación de la libertad podría quedar plasmada tanto en nuestras constituciones como en los tratados internacionales en materia de derechos reproductivos. Esta pregunta es relevante en la medida en que la versión de la razón pública, la cual incluye *la conjetura*, simplemente solicitaría que, para que un argumento sea compatible con el ejercicio de razón pública, se ofrezca una traducción del mismo valor o principio comprensivo. En este caso, vemos que el problema no consiste en que no haya una traducción “secularizada” o “política” del uso que se la da al valor de *la libertad*, sino que la interpretación que se ofrece de lo que exige el ejercicio de la libertad para la tradición católica y para los significados trascendentales que se recuperan de la tradición aristotélico-tomista, es comprensiva y, al serlo, su significado implica establecer la obligación de cumplir deberes morales (como el de priorizar siempre el valor intrínseco de la vida humana independientemente de las circunstancias y contextos particulares que padezcamos las mujeres embarazadas), lo cual dista de ser el significado que requiere garantizar la existencia de una esfera de no intromisión o injerencia frente a la presumible intención que, tanto el Estado como los intereses de terceros, podrían tener en regularles.

Esta última interpretación del significado de la libertad es la compatible con la tradición de constitucionalismo contemporáneo, como señalan tanto Lemaitre como Zagrebelsky. Por ello, el simple requisito de presentar traducciones de los valores comprensivos aun cuando se haga de manera “sincera y no entrañe manipulación”, como Rawls (2001: 180) lo solicita, no garantiza que exista una protección adecuada y suficiente de los valores e intereses políticos que se busca proteger. En este caso, un significado apropiado de la libertad, compatible

con el que ofrecen los tratados humanos en la materia (CIPD, 2014; CEDAW, 2011) es el de que seamos las propias personas las que decidamos el número y espaciamiento de nuestros hijos con independencia de los juicios morales que puedan emitir tanto el Estado como la sociedad y de los deberes morales que, como mujeres, estemos infringiendo (*i.e.* el de no desear ser madres) especialmente si nuestro estado civil es el de estar casadas.¹⁷

En esta línea de ideas está el comentario del ministro José Fernando Franco González Salas en la acción de inconstitucionalidad 62/2009 en la que se menciona que: “Los derechos reproductivos son indispensables para que las mujeres dispongan en *forma autónoma* de su capacidad reproductiva” (Acción de inconstitucionalidad 62/2009: 47). Y aquí por “autonomía” se entiende el hecho de estar en posesión de la capacidad de tomar decisiones sin que medie una voluntad distinta o ajena a la propia. Este mismo significado de “autonomía”, es el que han adoptado las interpretaciones que se han hecho en la materia por distintas cortes constitucionales en varias regiones del mundo. Un ejemplo de ello es la manera en que los significados de “dignidad de la mujer”, “derecho a la autodeterminación”, “primacía de la autonomía de la mujer” y “libertad y salud reproductiva” han formado parte de una narrativa integral que permitió defender el derecho de las mujeres a interrumpir su embarazo en Nepal (Upreti, 2016: 365-370). Como parte de esta narrativa, el derecho a la autodeterminación

¹⁷ Lucía Núñez en *El género y la ley penal: crítica feminista de la ilusión punitiva*, menciona que durante el siglo XIX, aunque mucho de esta lógica perduró hasta bien entrado el siglo XX, el delito de aborto se castigaba con más o menos severidad dependiendo del tipo de mujer de la que se tratase: “Así, la clasificación de mujeres muestra que, dentro del delito de aborto, a la no casada con mala fama (fuera de la norma sexual) se le refería discursivamente como sujeto delincente con mayor penalidad; es decir, era más delincente frente a la *menos* delincente, la no casada que no tuviera mala fama y pudiera ocultar el embarazo. Mientras tanto, la casada era quien se encontraba en la escala más alta de delictividad, pues estaba dentro de la norma sexual y, por ende, se le juzgaba con una mayor condena moral por contrariar tanto el criterio reproductivo aplicado a las mujeres como el honor masculino de su marido. Esto revela que la clasificación de las mujeres se realizaba según sus prácticas sexuales y la condición en la que se ejercía su sexualidad. *Mala reputación*: sin derecho a la reproducción; casadas: con obligación de llevarla a cabo” (Núñez, 2018: 142). Lo anterior muestra que la legitimidad de los castigos y prohibiciones del delito de aborto que las leyes preveían (y siguen previendo en muchos estados de la república mexicana) están bien nutridas de los juicios morales que la sociedad tiene acerca del ejercicio de la sexualidad femenina. Desde mi punto de vista, lo más destacable de la cita es que muestra que en la historia de cómo se configuran los delitos sexuales (especialmente el del aborto) a las mujeres pocas veces se les concede la posibilidad de elegir voluntariamente sobre su reproducción.

reproductiva se entiende como la prerrogativa femenina de decidir si tiene o no relaciones sexuales, si quiere o no tener descendencia, con qué espaciamiento se tiene o si interrumpe o no su embarazo, siempre asumiendo que son su cuerpo e intereses los principales afectados en esta toma de decisiones. Por ello, la Corte de Nepal argumentó en el caso *Dhikta* y, por mayoría de votos que, aunque los varones tengan los mismos derechos reproductivos, las mujeres no deben estar obligadas a solicitar el permiso de su marido para poder interrumpir su embarazo, reconociendo que ello comprometería seriamente su independencia y dignidad, teniendo en cuenta la discriminación histórica que han padecido las mujeres nepalíes (Upreti, 2016: 366).

Este mismo significado está presente en la forma en que Portugal resolvió las controversias sobre el aborto a partir del 2010 (Rubio, 2016: 58-81). El cambio fundamental que reporta Ruth Rubio es la disposición de la Corte a ponderar los derechos femeninos con el reconocimiento del valor intrínseco de la vida intrauterina. Este reconocimiento adoptó la retórica de anteponer “la autonomía reproductiva de las mujeres” mediante la adopción de un esquema de plazos en el que la mujer tuviese la posibilidad de interrumpir su embarazo en los primeros trimestres de la gestación. En relación con las medidas específicas que se tomaron para asegurar la protección de dicha autonomía, se menciona que, ante la sugerencia de que la mujer recibiese asesoramiento obligatorio cuando solicitara interrumpir su embarazo, se menciona que el objetivo del asesoramiento no era otro que el de “explicar, de manera objetiva, en un ambiente de serenidad y absoluto respeto por la autonomía decisoria de la mujer embarazada, una serie de medidas de apoyo que pudieran dar lugar, por iniciativa propia, a considerar una solución alternativa a la interrupción del embarazo” (Rubio, 2016: 75). De manera que, aunque la decisión de la Corte de hacer obligatorio el asesoramiento, no sea la medida acertada para proteger la autonomía reproductiva de las mujeres (ver Mayans y Vaca, 2018) el significado que adquirió la “autonomía reproductiva” sí corresponde al de proteger la libertad de las personas a tener la última palabra en relación con su cuerpo, embarazo y reproducción.

Sin embargo, la narrativa a la que me he referido en la que los términos de “dignidad” “autonomía” y “autodeterminación” han otorgado importancia a una interpretación de la libertad como capacidad de tomar decisiones voluntarias sin que exista impedimentos para su ejercicio (en donde se incluyen tanto prohibiciones, castigos, así como estrategias veladas encaminadas a dificultar

el ejercicio de los derechos reproductivos) no siempre ha tenido lugar. En interpretaciones previas, la misma Corte portuguesa, imitando a la sentencia alemana de 1975, utilizó el término de “dignidad” para buscar proteger la vida del feto desde etapas tempranas de su desarrollo: “Tomando el paradigma alemán como marco de referencia para el caso, el tribunal portugués interpretó que el derecho constitucional a la vida (Art. 24 [1]) y a la integridad personal (Art. 25), de conformidad con el principio de la dignidad humana, exigían la tutela estatal de la ‘vida intrauterina’. La sentencia alemana de 1975 también había derivado dicha tutela del texto constitucional argumentando que, en tanto que ‘ser humano no nacido’, el derecho a la vida y a la dignidad humana amparaban plenamente al feto” (Rubio, 2016: 63).

Como es posible constatar, aquí “dignidad humana” adopta también un significado de inviolabilidad que exige el máximo respeto por la vida en gestación desde sus primeras etapas (Waldron, 2015: 33).¹⁸ Aunque, a diferencia de la protección de la dignidad y la autonomía femenina, está lejos de ser obvio que el feto sea una persona y goce de personalidad jurídica, aunque la retórica provida así lo haga parecer (Madrazo, 2016a: 415-437).

Por ello, queda de manifiesto que recurrir a los mismos términos (formulados como valores políticos) en una controversia moral con fines de diseñar nuestros derechos reproductivos (*i.e.* el de libertad, dignidad o autodeterminación) puede funcionar tanto para una narrativa provida que pretenda proteger la vida desde el momento de la concepción como para una proelección que proteja los derechos sexuales y reproductivos de la manera en la que están formulados por los tratados internacionales de derechos humanos. Por ello, presentar traducciones de estos términos como requisito necesario y suficiente para que

¹⁸ En *Dignity, Rank, & Rights* (2015), Jeremy Waldron propone que, al tratar de descifrar los significados de la “dignidad humana”, hay que priorizar mirar hacia cómo se refieren a ella en contextos legales específicos más que voltear a ver, de entrada, las interpretaciones de que ella se hacen en la filosofía moral. Y que “la noción moderna de dignidad humana implica una equalización superior del rango, de manera que ahora tratamos de asignar a cada ser humano algo de la dignidad, rango y expectativa de respeto que antes era concedido solo a la nobleza” (Waldron, 2015: 33). Es decir, que la dignidad moderna refiere a la igualación de la máxima consideración y respeto de los derechos de todas las personas, equiparándolos a aquellos derechos de los que gozaban quienes ocupaban un rango social superior en sociedades antiguas o tradicionales. En democracia, por el contrario, todas las personas compartimos los mismos derechos y, en dicha medida, también la dignidad de quienes antes eran considerados nobles.

la retórica se ciña a los requisitos de la razón pública, como lo establece la versión de *la* conjetura, no debe de ser el requisito normativo que oriente dicho ejercicio. A diferencia del requisito que simplemente exige secularizar el lenguaje o presentarlo de una manera “accesible” a todos los ciudadanos razonables, hay que examinar cuidadosamente las narrativas completas, entender cuál es el propósito que buscan al recuperar ciertos términos y si la comprensión de los derechos básicos de las personas, busca asignar y respetar márgenes aceptables para el ejercicio de la libertad o si, por el contrario, busca restringirla al máximo con la pretensión de que las personas no solo elijamos diferentes cursos de acción, sino que al hacerlo, “elijamos bien”, según la visión de ciertas religiones o doctrinas filosóficas.

4. ¿Qué aporta la perspectiva rawlseana en esta disputa por los significados de las libertades y derechos básicos?

En la bibliografía legal y sobre laicidad especializadas (Lemaitre, 2012 y 2013; Vaggione 2013; Madrazo y Vela, 2013) se reconoce ampliamente la nueva estrategia seguida tanto por la iglesia católica como por las distintas organizaciones de la sociedad civil, afines a la Iglesia, para buscar un discurso más compatible con las solicitudes tanto de la laicidad de secularizar su lenguaje o presentarlo en un lenguaje religiosamente neutro, como con el requisito de traducibilidad de la razón pública liberal. Sin embargo, quienes identifican esta estrategia desde una postura proelección y a favor de los derechos sexuales y reproductivos, consideran que la propuesta rawlseana, entre otras posiciones liberales, no logra presentar una solución satisfactoria a la estrategia conservadora. Este es el caso de la abogada Julieta Lemaitre, quien menciona:

Los teóricos del liberalismo político, en su mayoría de naciones con una cultura protestante, no han sabido responder a la convicción católica de la existencia de un orden moral universal conocible por la razón. Así sucede tanto en Rawls como en Habermas, por señalar quizá a los filósofos liberales que más han definido la forma como la cultura occidental ha enfrentado la presencia de la

religión en la vida pública. Para los dos, la cuestión se centra en la presencia de argumentos religiosos en los debates públicos –argumentos que se definen como “irracionales”–. Así, incluso Rawls, cuya posición es más dura frente a la religión, acepta los argumentos religiosos que se hacen dentro de los parámetros de la razón, y estos son precisamente los argumentos que los católicos están dispuestos a hacer, con la íntima convicción de que la razón que no lleva a las conclusiones que ellos tienen de antemano no es un uso “correcto” de la razón (Lamaitre, 2013: 34).

Mi lectura de la crítica de Lamaitre es que no se ha profundizado o entendido suficientemente los alcances de la propuesta rawlseana para proteger los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. Aunque considero que esta propuesta está subdesarrollada y es posible complementarla precisando en qué consisten los *métodos de indagación y de evidencia* que Rawls previó aunque sin desarrollarlos,¹⁹ considero que sí es informativa sobre por qué algunos de los significados que se quieren atribuir a conceptos como el de “libertad”, “autonomía”, “autodeterminación” o “derechos reproductivos” son problemáticos a la hora de utilizarse en espacios legislativos o judiciales, como vimos en la sección anterior.

La solicitud de razón pública rawlseana en su versión de *la conjetura*, apuesta a que la mayoría de los argumentos, presentados en un lenguaje “accesible” a los demás ciudadanos o en términos de valores políticos razonables, son compatibles con la razón pública. Y, en dicha medida, busca responder a las críticas que se le plantearon a su versión original de que la razón pública era “antidemocrática” y excluyente tanto con los ciudadanos como con las tradiciones religiosas de pensamiento (Eberle y Cuneo, 2015; George, 2008; Gaus y Vallier, 2009) en favor de las racionalidades secularizadas. Sin embargo, con

¹⁹ En *El liberalismo político*, Rawls (2006) hace dos sugerencias centrales para entender a cabalidad su proyecto de razón pública pero que no están desarrolladas ni por él ni por otros liberales políticos. “De acuerdo a la primera sugerencia (la cual Rawls no trabajó a profundidad), las razones que se utilicen en la deliberación pública deben estar fundamentadas en conclusiones científicas que no sean controvertidas. Conforme a la segunda sugerencia, estas razones deben también ser traducibles a un lenguaje de sentido común (Rawls, 2006: 259-260)” (Mayans, 2019: 113). Como vemos aquí, hay muchas nociones que merecen ser analizadas con cuidado y que además requieren de estándares y herramientas deliberativas que puedan guiarnos en saber cómo aplicarlas en cada discusión particular. Ver la propuesta en Vaca y Mayans (2014) y Mayans (2019).

esta concesión se olvida que el problema que busca resolver la razón pública rawlseana no es el de la reconciliación de puntos de vista en conflicto entre racionalidades seculares y religiosas ni el de ser más equitativo o incluyente con las religiones. El papel de la razón pública rawlseana, desde mi punto de vista, es el de establecer parámetros de justificación pública (Quong, 2011: 155) para regular nuestros derechos, libertades y términos de cooperación en las instituciones de justicia básica y constitucional. Eso se logra a partir de excluir contenidos provenientes de las doctrinas morales comprehensivas y no de buscar traducirlos ya que es, precisamente de ese modo, como los abogados católicos buscan hacer prevalecer su interpretación específica de la libertad, de la salud y de la autonomía reproductiva, y rechazar la que tenemos quienes estamos a favor de la interrupción del embarazo dentro de ciertos plazos, del uso de anti-conceptivos y del matrimonio entre personas del mismo sexo.²⁰

De manera que la versión original de la RP rawlseana sí es orientativa en saber porqué falla una concepción robusta y teleológica de la libertad, de los derechos reproductivos en su versión del “derecho a la procreación” de Soberanes y de la “dignidad humana” cuando se predica del feto y no de una persona nacida y con intereses claros y discernibles. Estas concepciones no fallan por ser explícitamente religiosas, “irracionales”, “conservadoras” o presuntamente “inaccesibles” a los ciudadanos de una sociedad democrática, como le imputan tanto algunas posiciones liberales como críticos provida. Por el contrario, fallan por ser comprehensivas según la terminología rawlseana y, en esa medida, al usarlas como sustrato para diseñar nuestros intereses y derechos reproductivos llevan al resultado contraintuitivo de, en lugar de proteger la libertad reproductiva, imponer la obligación tanto

²⁰ Conuerdo con Alejandro Madrazo y Estefanía Vela cuando afirman en relación con la institución del matrimonio: “El primer matrimonio en México fue, literal, católico. En 1859, el Estado promulga la Ley del Matrimonio Civil en la que regula, por primera vez, a la institución de manera completa: los requisitos para constituir un matrimonio, los derechos y obligaciones que surgen de él, así como las razones para decretar la anulación o el divorcio (entendido como la separación, temporal, de los cuerpos). En la exposición de motivos de esta ley, se afirma que el concepto jurídico es idéntico al religioso; se acepta en sus términos, lo que implicaba aceptar no solo la heterosexualidad de la institución, por cierto, sino –entre otras monerías– la sumisión de la mujer y la separación entre hijos legítimos e ilegítimos. Queda claro que, para Aguirre Anguiano, esta aceptación es un acierto: implica reconocer que esto va más allá de la religión y tiene que ver con la naturaleza de esta institución (y del ser humano, por cierto). Nosotros sostenemos que *Juárez separó al Estado de la Iglesia, pero no expulsó al catolicismo del derecho*” (Madrazo y Vela, 2013: nota 39 [el subrayado es mío]).

de parir como de asumir el rol social de la maternidad en contra de la voluntad de la mujer gestante. Como vimos con la distinción entre las dos corrientes interpretativas de los derechos de Zagrebelsky, la pugna fundamental aquí es sobre qué son los derechos y cuál es su función legal, si es la de garantizar que las personas tengamos ciertos márgenes de libertad frente al Estado (o en relación con terceros) o si es la de promover o, exigir incluso, que las personas realicemos solo aquellas actividades “moralmente buenas o aceptables”.

Por otro lado, frente a sus críticos, me parece que una correcta comprensión de la propuesta rawlseana, específicamente sobre el significado de la definición de *doctrinas morales comprensivas* y de *razón pública* como proyecto de justificación pública en un sentido amplio, llevaría a reconocer la utilidad de las herramientas conceptuales que Rawls ofreció para pensar muchas de las controversias morales que persisten –y persistirán por un largo tiempo– en las sociedades democráticas contemporáneas.

Particularmente, frente a la reforma realizada al artículo 24 de la Constitución mexicana en 2013, en donde expresamente se reconoce que: “Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado”, la perspectiva rawlseana cobra una relevancia especial. Este artículo cuyo propósito fundamental es el de proteger la libertad de pensamiento y de conciencia, ahora reconoce que la libertad religiosa debe de incluir a las convicciones éticas ya que estas también pueden tener un efecto perverso si se incluyen como términos de nuestras discusiones públicas en temas de justicia básica y constitucional y como sustrato normativo de nuestros intereses y derechos, como vimos. Así que, ante el nuevo reto que enfrentamos quienes defendemos agendas proelección y a favor de la ampliación de derechos de reconocer en qué ropaje y bajo qué estrategia se presentan los mejores argumentos provida (despojados mayoritariamente de su lenguaje religioso), la propuesta de Rawls resulta un aporte fundamental. Y, además, hay que hacer hincapié en que es la propuesta original rawlseana de *El liberalismo político* –con su posición más estricta respecto a la exclusión de las doctrinas morales comprensivas– la que logra este cometido y no la posición más laxa y favorable a una visión “inclusivista” de toda la amplia diversidad de voces de las sociedades presente en la noción de *la conjetura*.

Finalmente, es importante reconocer que gran parte de la ganancia histórica en materia de derechos reproductivos y, concretamente, en el tema específico de

la interrupción del embarazo se ha conseguido a través de la movilización política y de emprender batallas, tanto legislativas como judiciales, de décadas (Lamas, 2017; Soria y Tamés, 2018) las cuales recorren su propia lógica y dinámica de articulación. Sin embargo, además de la importancia innegable que ha tenido ocupar las calles y hacer alianzas variadas para lograr importantes logros en esta materia, también hay que darle su debida importancia y peso político al hecho de poder perfeccionar y ofrecer los mejores argumentos (y contraargumentos) en estos debates. Por ello, tanto legisladores, como ministros, jueces y las ciudadanas (a través de las discusiones que entablamos, cuando elegimos representantes públicos y/o a través de presentar *amicis curiae*) debemos de enfrentarnos a esta importante tarea y, para ello, la lectura, relectura y reformulación de la propuesta de la razón pública rawlseana es imprescindible en el contexto actual, en el que la defensa y ampliación de los derechos reproductivos de las mujeres continúa teniendo una importancia central para las agendas femeninas y feministas de todo el mundo.

Bibliografía

- Aristóteles (2008). *Metafísica*. México: Biblioteca Gredos.
- Audi, Robert y Wolterstorff, Nicholas (1997). *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Boettcher, James (2007). Public Reason and Religion. En: T. Books y F. Freyenhagen (eds.). *The Legacy of John Rawls*, 124-151. Nueva York: Continuum.
- Calvo, Tomás (2008). Introducción a la *Metafísica* de Aristóteles. México: Biblioteca Gredos.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. México: Gaceta del Senado de la República. Disponible en: https://www.senado.gob.mx/64/gaceta_del_senado/documento/33799
- Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) (2011). México: ONU Mujeres.
- Cook, Rebecca J.; Dickens, Bernard M. y Fathalla, Mahmoud F. (2003). *Salud reproductiva y derechos humanos*. Colombia: Profamilia.

- Eberle, Chris y Terence, Cuneo (2015). *Religion and Political Theory*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Finnis, John (2015). Natural Law Theories. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/fall14/entries/natural-law-theories>
- Gaus, Gerald y Vallier, Kevin (2009). The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity: The implications of Convergence, Asymmetry, and Political Institutions. *Philosophy Social Criticism*, 35(1-2), 51-76. Disponible en: 10.1177/0191453708098754
- George, Robert P. y Tollefsen, Christopher (2008). *Embryo: A Defense of Human Life*. Nueva York: Doubleday Editions.
- Girgis, Sherif; George, Robert P. y Anderson, Ryan T. (2012). *What is Marriage? Man and Woman: A Defense*. New York: Encounter Books.
- La Santa Sede (1991). Carta encíclica *CENTESIMUS ANNUS* del sumo pontífice Juan Pablo II. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html
- (1995). Carta encíclica *EVANGELIUM VITAE* del sumo pontífice Juan Pablo II. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html
- Lamas, Marta (2017). *La interrupción legal del embarazo. El caso de la Ciudad de México*. México: Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigaciones y Estudios de Género-UNAM.
- Lemaitre, Julieta (2012). By Reason alone: Catholicism, Constitutions, and Sex in the Americas. *International Journal of Constitutional Law*, 10(2), 493-511. Disponible en: 10.1093/icon/moro60
- (2013). *Laicidad y resistencia*. Colección de Cuadernos Jorge Carpizo, Para entender y pensar la laicidad, 6. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- Madrazo, Alejandro (2016a). Narrativas sobre la personalidad jurídica prenatal en la regulación del aborto. En: R. J. Cook, J. N. Erdman y B. M. Dickens (eds.). *El aborto en el derecho trasnacional. Casos y controversias*. México: Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- Madrazo, Alejandro (2016b). *Revelación y creación. Los fundamentos teológicos de la dogmática jurídica*. México: Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigación y Docencia Económicas/Universidad de los Andes.
- Madrazo, Alejandro y Vela, Estefanía (2013). Conservando esencias: el uso conservador del lenguaje de los derechos fundamentales (dos estudios de caso). En: M. Vaggioine y J. Mujica (comps.). *Conservadurismos*,

- religión y política. Perspectivas de investigación en América Latina.* Córdoba (Argentina): Católicas por el derecho a decidir.
- Mayans, Itzel y Vaca, Moisés (2018). The Paternalistic Argument against Abortion. *Hypatia*, 33(1), 22-39.
- Mayans, Itzel (2019). *La controversia del aborto desde la perspectiva de la razón pública.* México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México/ Instituto Mora.
- Núñez, Lucía (2018). *El género en la ley penal: crítica feminista de la ilusión punitiva.* México: Centro de Investigaciones y estudios de Género-UNAM.
- Nussbaum, Martha C. (2003). Rawls and Feminism. En: S. Freeman (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls.* New York: Cambridge University Press.
- Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo, El Cairo (CIPD) (2014). New York: Fondo de Población de las Naciones Unidas.
- Quong, Jonathan (2011). *Liberalism without Perfection.* New York: Oxford University Press.
- Rawls, John (1999). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. En: S. Freeman (ed.). *Collected Papers*, 47-72. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2001). Una revisión de la idea de razón pública. En: John Rawls, *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*, 157-201. Barcelona: Paidós.
- (2006). *El liberalismo político.* Barcelona: Crítica.
- Rubio, Ruth (2016). El aborto en Portugal. Nuevas tendencias en el constitucionalismo europeo. En: R. J. Cook, J. N. Erdman y B. M. Dickens (eds.). *El aborto en el derecho trasnacional. Casos y controversias.* México: Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- Siegel, Reva B. (2016). La constitucionalización del aborto. En: R. J. Cook, J. N. Erdman y B. M. Dickens (eds.). *El aborto en el derecho trasnacional. Casos y controversias.* México: Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- Soria, Jimena y Tamés, Regina (2019). ¿Liberalización total? Los retos del aborto en México. En: P. Bergallo, I. Jaramillo y M. A. Vaggione (comps.). *El aborto en América Latina. Estrategias jurídicas para luchar por su legalización y enfrentar las resistencias conservadoras.* Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) (2021a). Acción de inconstitucionalidad 146/2007 y su acumulada 147/2007. México:

- SCJN. Disponible en: <https://franco.scjn.gob.mx/votos/acciones-de-inconstitucionalidad-1462007-y-su-1472008>
- (2021b). Acción de inconstitucionalidad 62/2009. México: SCJN. Disponible en: <https://www2.scjn.gob.mx/AsuntosRelevantes/pagina/SeguimientoAsuntosRelevantesPub.aspx?ID=112579&SeguimientoID=277>
- Upreti, Melissa (2016). Nepal: hacia una igualdad transformativa. El fallo Lakshmi Dhikta. En: R. J. Cook, J. N. Erdman y B. M. Dickens (eds.). *El aborto en el derecho trasnacional. Casos y controversias*. México: Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- Vaca, Moisés y Mayans, Itzel (2014). El triple estándar de la razón pública. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 46(138), 65-91.
- Vaggione, Juan (2013). Laicidad y sexualidad. *Colección de Cuadernos Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad*, 16. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- Waldron, Jeremy (2015). *Dignity, Rank, & Rights*. New York: Oxford University Press.
- Wallach, Joan (2018). *Sex and Secularism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Zagrebelsky, Gustavo (2019). *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*. Madrid: Trotta Editorial.

A Theory of Justice y los animales: extendiendo la posición original¹

Daniel Loewe

Facultad de Artes Liberales, Universidad Adolfo Ibáñez
daniel.loewe@uai.cl/dloewe@hotmail.com

Introducción

La teoría de la justicia de Rawls no contempla a los animales no humanos (en adelante: animales) y sus intereses a nivel primario de los principios de justicia. Esto no quiere decir que sea indiferente con respecto a ellos. Aunque los animales están excluidos del espacio de los principios de la justicia, Rawls, en *A Theory of Justice* (1971: 505), claramente sostiene que “they have some protection certainly but their status is not that of human beings”. Según el autor:

Certainly it is wrong to be cruel to animals and the destruction of whole species can be a great evil. The capacity for feelings of pleasure and pain and the forms

¹ Proyecto Fondecyt 1200370.

of life of which animals are capable clearly impose duties of compassion and humanity in their case (Rawls, 1971: 512).

Rawls no explicita en ningún sitio qué entiende por *deberes de compasión y humanidad*, pero es evidente que no se trata de deberes de justicia: “they are outside the scope of the theory of justice” (1971: 512). Se trataría de obligaciones morales que van más allá de aquello que nos debemos como sujetos de justicia en cuanto miembros de la sociedad. Esto se ajusta a su entendimiento de la moralidad, dado que, como él sostiene: “A conception of justice is but one part of a moral view” (1971: 512). A pesar de que expresamente rechaza la inclusión de los animales y sus intereses al nivel de los principios de su teoría, y también sostiene que “it does not seem posible to extend the contract doctrine so as to include them in a natural way” (1971: 512), ya desde temprano se ha sostenido que un correcto entendimiento de la teoría permitiría integrarlos al nivel primario de los principios de justicia o, en su defecto, que ella se puede ampliar para incluirlos. En este sentido, estos debates han seguido un curso similar a otros que se han desarrollado en la filosofía política actual que por referencia a su teoría sostienen principios que él no considera o incluso expresamente rechaza. Es el caso, por ejemplo, de aquellos en torno a la justicia global que refieren que una correcta interpretación de la teoría de justicia rawlsiana o una ampliación todavía compatible con sus fundamentos normativos nos debiera llevar a sustentar principios de justicia distributiva global² –lo que, como es conocido, Rawls expresamente rechaza (Rawls, 1999)–.³ Esto no es extraño. Después de todo, en torno a su teoría de la justicia se han articulado gran parte de los debates de la filosofía política actual.

Se han propuesto diferentes tipos de estrategias de integración de los animales recurriendo a la estructura argumentativa rawlsiana. Uno de ellos sostiene que los animales y sus intereses pueden ser representados vicariamente mediante los

² Ya temprano señalaron autores liberales inspirados por la teoría de Rawls, como Charles Beitz (1979; 1999), Thomas Pogge (1989) y Brian Barry (1972; 1989), que los argumentos articulados por Rawls a favor de la justicia social y la igualdad económica deberían tener un alcance global. *Cf.*: Moellendorf (2002). Estas interpretaciones corresponden a una concepción de justicia cosmopolita.

³ Para una discusión de la teoría de derecho internacional rawlsiana y la bibliografía correspondiente, *cf.*: Loewe (2015). Otro caso ejemplar, es el intento de justificar derechos de minorías culturales por referencia a la estructura justificativa rawlsiana (Kymlicka, 1989, 1995). Véase una discusión crítica de esta estrategia en Loewe (2007).

intereses de los miembros humanos del contrato.⁴ Otro tipo de estrategia apunta a una reformulación de la posición original de modo de integrar directamente en ella a los animales como socios.⁵ En este artículo me centraré exclusivamente en *A Theory of Justice* (1971)⁶ y examinaré la segunda estrategia mencionada. Sostenaré que ella es implausible dado que se opone a elementos centrales de la arquitectura de la teoría que no pueden ser modificados sin comprometer la estructura teórica completa. Un corolario de este análisis es que ciertas reformulaciones para integrar en ella las demandas de la justicia distributiva global son implausibles. Procederé en tres pasos. En primer lugar, presentaré muy sucintamente la estructura de la teoría rawlsiana e identificaré tres elementos estrechamente relacionados entre sí y que son centrales para la estrategia justificativa de la teoría. Luego examinaré las argumentaciones que sostienen que debemos ampliar la posición original mediante restricciones de conocimiento de modo que en ella estén también presentes los animales con sus intereses. Finalmente elaboraré algunas consideraciones críticas sobre esta estrategia. La teoría de la justicia de Rawls es lo que es y no es razonable exigirle más de lo que puede rendir, aunque en muchos sentidos ella resulte insatisfactoria e insuficiente.

1. Personalidad moral, cooperación social y principios de justicia

La teoría de la justicia de Rawls es una teoría de *justicia social*. Esto quiere decir que su foco es la justicia de las instituciones sociales más importantes que componen la estructura básica de la sociedad (Rawls, 1971: 7-11, 54, 84). Rawls

⁴ Estas son estrategias de consideración indirecta, comunes en los entendimientos contractuales que se basan en el interés propio, y por cierto en el kantiano. Una discusión de estas estrategias en Loewe (2008). Una teoría contractualista basada en la imparcialidad (y no en el interés), como la de Scanlon (1999), podría dar una respuesta diferente al caso de la inclusión de los animales (aunque Scanlon mismo no lo hace). He indagado esta posibilidad en Loewe (2018). *Cfr.* Talber (2006).

⁵ Para lograr una visión general de estas críticas y la bibliografía correspondiente, *cfr.* Garner (2012).

⁶ En otro sitio he examinado la integración de los animales y sus intereses en la teoría rawlsiana que se presenta en *El liberalismo político* por recurso a los mecanismos de la razón pública (Loewe, 2021).

define la sociedad política como una empresa cooperativa de beneficio mutuo a través de las generaciones, compuesta por personas libres e iguales, y sostiene que la labor de los principios de justicia es distribuir las cargas y beneficios de la cooperación social. Recurriendo a la tradición contractual, él pretende justificar, o al menos plausibilizar y así inclinar la reflexión a su favor, dos principios de la justicia en razón de los cuales se deben organizar las instituciones más importantes de la sociedad. Estos principios distribuyen *bienes primarios*. La característica de los bienes primarios es que resultan productivos para el desarrollo de cualquier plan de vida y por tanto todo ser racional desea disponer de ellos en la sociedad. Incluso más: todo ser racional desea disponer de más que de menos porque así incrementa su posibilidad de perseguir exitosamente su plan de vida (Rawls, 1971: 90-95). Bienes primarios son libertades y derechos fundamentales (como nos son conocidos de los órdenes constitucionales), oportunidades, recursos en el sentido de ingresos y riquezas, y las bases sociales del autorrespeto –lo que implica a “thin theory of the good” (Rawls, 1971: 395-399)–. La pregunta entonces es: ¿mediante qué principios de justicia se deben distribuir los bienes primarios entre los miembros cooperativos de la sociedad política?

En el proceso de identificación y justificación de estos principios, Rawls imagina una nueva versión del estado de naturaleza caracterizado por un mayor nivel de abstracción: la posición original. Su idea es que los principios de justicia “are those which rational persons concerned to advance their interests would accept in this position of equality to settle the basic terms of their association” (Rawls, 1971: 118). La posición original es una modelación de una situación hipotética de elección de principios de justicia. Ella “embodies features peculiar to moral theory” (Rawls, 1971: 120) Su diseño expresa una situación de elección imparcial de los principios de justicia: “The original position is defined in such a way that it is a status quo in which any agreements reached are fair” (Rawls, 1971: 120). Entre otras cosas, ella está caracterizada mediante el “velo de la ignorancia” que establece límites a los conocimientos disponibles al deliberar o reflexionar acerca de los principios de justicia:

It is assumed, then, that the parties do not know certain kinds of particular facts. First of all, no one knows his place in society, his class position or social status; nor does he know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence and strength, and the like. Nor, again, does anyone know his conception of the good, the particulars of his rational plan of life,

or even the special, features of his psychology such as his aversion to risk or liability to optimism or pessimism (Rawls, 1971: 137).

En la posición original no disponemos de conocimientos particulares sobre nosotros mismos, aunque sí de conocimientos generales como, por ejemplo, los que refieren a teorías económicas y psicológicas. Sabemos que tenemos una concepción del bien, pero no sabemos cuál es. Tampoco sabemos cuál es nuestra posición social y económica, esto es, cuán privilegiados o desaventajados somos en comparación social. Los participantes en la posición original saben que disponen sobre un mínimo de capacidades físicas y mentales que les permite ser cooperadores sociales, pero no saben cuán dotados son por sobre este mínimo. Ellos saben que en la sociedad está vigente una versión particular de lo que Hume denominó las “circunstancias de la justicia” (Rawls, 1971: 126-130), esto es, escasez relativa de recursos y generosidad limitada de la naturaleza humana. En este contexto, los individuos deben escoger los principios de justicia en razón de los cuales se han de organizar las instituciones políticas más importantes de la sociedad en la que van a vivir. En esta decisión, ellos no son impulsados por envidia ni por una motivación moral (no conocen su concepción del bien), sino que por sus intereses racionales que consisten en la maximización de su probabilidad de realizar su plan de vida (que por definición les es desconocido) independientemente de lo que otros puedan alcanzar. Pero dado que en razón del velo de la ignorancia no saben sus particularidades en cuanto miembros de la sociedad (su concepción del bien, su fuerza física, talentos y su posición económica y social), no pueden preferir principios que los privilegien de un modo especial. Así, al escoger principios que avancen sus intereses, escogen simultáneamente principios que privilegien a cualquiera que se encuentre en su situación de elección, que son, por definición, todos. De este modo, la posición original representa una situación de imparcialidad y las decisiones tomadas en esta son justas (*fair*). Según Rawls (1971: 148), una decisión en la posición original corresponde a una decisión benévola fuera de esta.

La posición original es un dispositivo de elección de principios de justicia que funciona de modo *procedimental puro* (Rawls, 1971: 120), es decir, una vez en ella, guiando el razonamiento según su descripción, arribaríamos a los principios de la justicia. Rawls (1971: 121) conjetura que para cada teoría de justicia puede haber una situación original, es decir una descripción de la situación de elección tal que los principios favorecidos por esa teoría resulten escogidos por sus participantes.

Lo especial de la posición original rawlsiana es que es la que *mejor* expresa “the conditions that are widely thought reasonable to impose on the choice of principles yet which, at the same time, leads to a conception that characterizes our considered judgments in reflexive equilibrium” (Rawls, 1971: 121). Esto resulta fundamental para entender el proyecto rawlsiano en *Theory* a cabalidad. Él mismo define su teoría de justicia como imparcialidad: “a theory of our moral sentiments as manifested by our considered judgements in reflexive equilibrium” (Rawls, 1971: 120). A la base de la descripción de la posición original por él propuesta hay un proceso de *equilibrio reflexivo*, es decir un proceso mediante el cual ajustamos nuestros ideales y juicios considerados por una parte con los principios de justicia por otra mediante un proceso reflexivo que va de juicios a principios y viceversa, hasta alcanzar un equilibrio (“not necessarily stable”) (Rawls, 1971: 20) entre ambos. Ya al comienzo de *Theory* sostiene que: “We can check an interpretation of the initial situation, then, by the capacity of its principles to accommodate our firmest conviction and to provide guidance where guidance is needed” (Rawls, 1971: 20). Es por ello que la posición original funciona de modo procedimental puro. Este es un aspecto metodológico central de la teoría. Si bien en ocasiones Rawls refiere en la elección de los principios de justicia a una “moral geometry” (Rawls, 1971: 121) y a la posición original como un ángulo de Arquímedes (Rawls, 1971: 260-263, 584), y a pesar de que en ocasiones expresa la decisión de los principios de justicia como una que se retrotrae a la teoría de la decisión racional (“the theory of justice is part, perhaps the most significant part, of the theory of rational choice”) (Rawls, 1971: 16), es más acorde a su empresa tomar en serio que a esa geometría moral y utilización de una interpretación –por lo demás cuestionable– de la teoría de la decisión racional subyace un mecanismo de equilibrio reflexivo que recurre a nuestros juicios bien meditados. En esta última interpretación la posición original nos ofrece una *heurística* para encontrar principios de moralidad política.⁷ Desafortunadamente, si bien Rawls sostiene que su posición original debe ser considerada como un resultado de este proceso de equilibrio reflexivo, dice muy poco acerca de cuáles son estos juicios considerados (“I shall not, of course, actually work through this process”) (Rawls, 1971: 21). Pero a pesar de la falta de una reflexión explícita acerca del tema, él sí sostiene algunos juicios bien considerados (que la intolerancia religiosa y la discriminación racial son

⁷ Cfr. Barry (1989: 271-282).

injustas) (Rawls, 1971: 19), y en el diseño de la posición original expresa otros más. En lo que sigue, daré cuenta de tres ideas que están en la base de su teoría.

En primer lugar, se encuentra la concepción kantiana de la persona. Esta concepción está en la base del respeto igual de las personas. Las restricciones informativas de la posición original tienen como propósito representar “equality between human beings as moral persons” (Rawls, 1971: 19). Los seres humanos son iguales en sentido moral dado que son personas morales. Como es conocido, Rawls establece dos condiciones definitorias de la personalidad moral. Ellas son los poderes o capacidades morales: ser capaz de formar una concepción del bien y tener un sentido de justicia (Rawls, 1971: 19, 505-510). La primera refiere a la posibilidad de formar, revisar y perseguir un plan de vida, mientras que la segunda refiere a la disposición y el deseo de actuar según principios de justicia. Es importante notar que ambas capacidades morales requieren necesariamente la presencia de ciertas capacidades intelectuales. La primera precisa el poder representarse a sí mismo una concepción del bien e incluso estructurar un plan de vida en torno a esta, mientras que la segunda el poder representarse a sí mismo una regla y el deseo de actuar según esta. El deber de respeto se tiene frente a las personas en tanto seres con personalidad moral, es decir, seres capaces de un sentido de la justicia y una concepción del bien (Rawls, 1971: 337). Para Rawls, la interpretación kantiana de la personalidad moral es tan importante para su propia teoría, que llega a sostener que su diseño de la posición original es una interpretación procedural de la concepción kantiana de la legislación moral realizada por seres racionales iguales y libres (1971: 256). Según Rawls, las personas morales así definidas son las únicas que pueden ser sujetos de justicia: “The natural answer seems to be that it is precisely the moral persons who are entitled to equal justice” (1971: 505).

En segundo lugar, la teoría de justicia rawlsiana tiene en su foco la estructura institucional básica de una sociedad políticamente organizada. Este no es un elemento contingente que eventualmente podría dejarse de lado y así, por ejemplo, ampliar el foco de la justicia a las relaciones entre individuos que no pertenecen a la misma jurisdicción política, como proponen las interpretaciones cosmopolitas de su teoría (en la última parte volveré a este punto). La idea de la sociedad políticamente organizada como el lugar en que la justicia como imparcialidad puede ser efectiva, se relaciona con su entendimiento de la sociedad como una empresa cooperativa de beneficio mutuo (Rawls, 1971: 54-60). Las relaciones de justicia

surgen en relaciones cooperativas.⁸ La labor de los principios de la justicia es distribuir las ventajas y cargas que se siguen de la cooperación social (Rawls, 1971: 54). Por lo tanto, en su teoría los principios de justicia refieren a los ciudadanos en sus relaciones institucionales como miembros de la sociedad entendida como empresa cooperativa. Este es un elemento importante. Llevado a un extremo, si todas las personas morales se encontraran dispersas en una superficie infinita sin participar en relaciones de cooperación, no tendría sentido sostener que hay deberes de justicia entre ellas, aunque cada una puede ser un sujeto de justicia. Un principio central para la determinación de las relaciones de cooperación como el tipo de interacción en que la justicia como imparcialidad es efectiva es el *principio de fairness* que se retrotrae al principio de *fair play*,⁹ y que Rawls toma de los trabajos de Hart (1955: 188). Según Rawls (1971: 112):

The main idea is that when a number of person engage in a mutually advantageous cooperative venture according to rules, and thus restrict their liberty in ways necessary to yield advantage for all, those who have submitted to these restrictions have a right to a similar acquiescence on the part of those who have benefited from their submission.

La idea es que cuando las reglas que organizan una empresa cooperativa son justas (por ejemplo, la sociedad rawlsiana que se organiza según sus principios de justicia), sería injusto que se repartieran igualmente las cargas resultantes, pero se asignaran los beneficios de modo diferenciado. Y sería injusto que los polizontes (*free riders*) disfrutaran de la misma porción de beneficios sin hacerse cargo de la misma porción de cargas. Cualquiera con un sentido de *fairness* objetaría arreglos institucionales semejantes. Dado que en una sociedad se distribuyen derechos y deberes relativos a la cooperación social, el principio de *fairness* implica que la otorgación de beneficios mediante la garantía de

⁸ Es por ello, entre otras cosas, que la justificación del principio de ahorro justo (que extiende el entendimiento de la sociedad como empresa cooperativa de beneficio mutuo, a una que lo es a través de las generaciones), resulta tan compleja por referencia a su propia arquitectónica teórica. Rawls cambia así la justificación de este principio desde *A Theory of Justice* (en la edición de 1971) a *Political liberalism* (1993). Una discusión crítica de estas justificaciones en Loewe y Schwember (2021b).

⁹ David Svobla (2016) critica los intentos de incluir a los animales en la teoría de la justicia en razón de la importancia de este principio en la teoría de Rawls.

derechos exige el cumplimiento de los deberes correspondientes de parte de todos, aunque impliquen cargas. La idea de igualdad de derechos y deberes es central para la teoría de justicia de Rawls, porque a su base se encuentra el principio de *fair play* que es válido en contextos cooperativos.¹⁰ En las sociedades políticamente organizadas según algún arreglo institucional justo, los ciudadanos (que son los miembros de estas sociedades) deben cumplir con los derechos y deberes que se siguen de las exigencias de la justicia para el mantenimiento de ese orden. La justicia rawlsiana se presenta como una exigencia de moralidad política para los ciudadanos en tanto miembros de una empresa cooperativa.

En tercer lugar, se encuentra una idea estrechamente relacionada con las dos ya examinadas pero que resulta útil distinguirla: la teoría contractual rawlsiana es sobre principios de justicia y no sobre principios de moralidad que con sus exigencias sobrepasen a los principios de justicia que reglan la cooperación social de modo institucional. Como vimos, las sociedades políticamente organizadas son los espacios en que se desarrolla la empresa cooperativa y por tanto el lugar de la justicia como imparcialidad. Rawls (1971: 17) repite una y otra vez que el proyecto de justicia como equidad es limitado: aunque él sostiene que la idea contractual puede ser extendida a un sistema ético de mayor completitud, “Justice as fairness is not a complete contract theory”. Debemos reconocer “the limited scope of justice as fairness and the general type of view that it exemplifies” (Rawls, 1971: 19).

Mediante estas tres ideas (personalidad moral, cooperación y *fair play* entre ciudadanos, y delimitación de la teoría a principios de justicia (y no a otros principios morales)) podemos configurar la estructura básica de la teoría rawlsiana: en primer lugar, los seres humanos son iguales y merecen igual respeto en tanto son personas morales, y son ellas las que pueden ser sujetos de justicia; en segundo lugar, en tanto los sujetos de justicia participan en empresas cooperativas organizadas de modo justo, son beneficiarios de los derechos que se siguen de las reglas que las organizan, pero en igual medida deben asumir los deberes correspondientes; y en tercer lugar, la teoría refiere exclusivamente a principios de justicia, es decir principios que regulan la cooperación, y no principios morales con otro alcance.

¹⁰ Esta es una razón más que explica por qué las interpretaciones de su teoría que aspiran a justificar derechos culturales diferenciados, como la propuesta por Kymlicka (1989), son incompatibles con ella.

2. Posición original ampliada

A continuación examinaré una estrategia que aspira a integrar a los animales y sus intereses al nivel primario de los principios de la justicia. La estrategia consiste en una interpretación ampliada de la posición original en la que no estén presentes únicamente humanos como partes del contrato, sino también miembros no humanos. A favor de esta estrategia habla que Rawls mismo, al reconocer que justicia como imparcialidad tiene un objeto limitado, admite que, aunque no se puede afirmar anticipadamente, sus conclusiones podrían tener que ser revisadas una vez que se consideren asuntos que están más allá del espacio de su teoría, pero que son de primera importancia, como las relativas a “how are to conduct ourselves toward animals and the rest of nature” (Rawls, 1971: 17). Es decir, Rawls no niega la posibilidad de que estos asuntos puedan ser considerados desde una perspectiva contractual que vaya más allá de su teoría, e incluso admite que estas consideraciones podrían llevar a revisar su propia teoría (aunque más adelante expresamente sostiene que no parece ser posible extender la doctrina contractual para incluir a los animales) (Rawls, 1971: 512). Además, si bien Rawls sostiene que la capacidad moral que define la personalidad moral es *condición suficiente* para que un ser sea sujeto de justicia, de modo tal que “presumably this excludes animals” (1971: 505), él no sostiene que sea una condición *necesaria*: “Nothing beyond the essential minimum is required. Whether moral personality is also a necessary condition I shall leave aside” (Rawls, 1971: 506). Dado que Rawls no la considera una condición necesaria, en principio esto dejaría la puerta abierta para que otras entidades, que no son personas morales –es decir, que no tienen las dos capacidades morales–, puedan ser sujetos de justicia.¹¹ Sin embargo, en la teoría no se encuentra ninguna reflexión en la que se pudiera sostener esta interpretación. Él incluso descarta

¹¹ Rawls refiere permanentemente que para ser persona moral y así sujeto de justicia se debe disponer sobre un *minimum* de estas capacidades (Rawls, 1971: 507). Él sostiene que la gran mayoría de la población tiene estas capacidades, así que esto no sería un problema insuperable para considerar a todos los seres humanos como sujetos de justicia (Rawls, 1971: 506). Él trata el tema de aquellos humanos que aún no desarrollan estas capacidades mediante argumentos de potencialidad. Y el caso de todos aquellos que no las tienen y no las tendrán jamás o que las han perdido definitivamente “from birth or accident” como casos de “defect or deprivation” (Rawls, 1971: 506). Yo no examinaré la consideración que Rawls hace de estos casos. Como es conocido, Martha Nussbaum (2006) ha criticado fuerte y convincentemente la falta de consideración en la teoría de Rawls de personas con capacidades mentales disminuidas.

explícitamente que los animales puedan ser sujetos de justicia y que, por tanto, se pueda tener frente a ellos deberes de justicia (o al menos de *strict justice* –sea lo que fuera que esto signifique–): “While I have not maintained that the capacity for a sense of justice is necessary in order to be owed the duties of justice, it does seem that we are not required to give strict justice anyway to creatures lacking this capacity” (Rawls, 1971: 512).¹²

La idea de que los animales y sus intereses pueden ser integrados en la teoría al nivel de los principios de la justicia mediante su representación directa en la posición original fue sugerida muy temprano. Ya en 1973, en el segundo artículo en que discute *Theory*, Richard Hare sostuvo con respecto a la exclusión realizada por Rawls de los animales (además de que su falta de disposición para incluir a todos los seres vivos en la posición original en razón de que sería “to stretch fantasy to far” (Rawls, 1971: 139) no convencería a ningún vegetariano) que:

It is of course difficult to include animals among the POPs¹³ (they could not make speeches in the assembly); but that is an unfortunate effect of the dramatic scenario -which might perhaps be overcome if we could suppose that the POPs do not know whether they may not be, or be going to become, animals (Hare, 1973: 243).

Esta idea también ha sido trabajada por Wenz (1988), pero su elaboración más completa y detallada se encuentra en los escritos de Mark Rowlands (1998, 2002 y 2009). La idea en la base de esta interpretación es que el velo de la ignorancia característico de la posición original debiese ser concebido de modo más denso, para impedir conocimientos particulares no solo acerca de la lotería social y natural, sino también, como ya había sugerido Hare, de la pertenencia a la especie. De este modo, la pregunta guía al reflexionar en la posición original sería: ¿qué principios normativos escogería para organizar el mundo si no sabe si es un animal humano o uno no humano? Esta pregunta marca el punto de partida de una posible extensión de la teoría contractual.

¹² Samuel Freeman (2007) especula que la prevención de Rawls puede tener que ver con las corporaciones, que no tienen capacidades morales, pero que sin embargo podrían ser sujetos de justicia.

¹³ POPs: *people in the original position*.

Este modo de entender la teoría contractual se distingue del entendimiento rawlsiano en varios sentidos que ya examinaremos. Rowlands mismo no es suficientemente claro con respecto a si su interpretación se sigue de lo que él considera sería el entendimiento correcto de la teoría (un entendimiento que Rawls no habría tenido), o si se trata solo de una interpretación compatible con la teoría rawlsiana. Así, en ocasiones sostiene que Rawls hierra en el entendimiento de su propia teoría (Rowlands, 2009: 153), mientras a veces afirma que la suya es una propuesta para utilizar la idea contractual rawlsiana en un “broader sense as providing a framework for the assignation of moral rights and duties in general, and not just political rights of the sort discussed by Rawls” (Rowlands, 2009: 131). Dado que el objetivo explícito de la teoría de Rawls es lograr una concepción de la justicia social, la primera interpretación según la cual Rawls no habría entendido su propia teoría, es implausible. La segunda es más interesante. En lo que sigue me concentraré en el argumento central de Rowlands para proponer que su extensión de la teoría para incluir a los animales y sus intereses al nivel de los principios de la justicia es compatible con la teoría rawlsiana. El punto de partida del argumento extensionista articulado por Rowlands es la intuición igualitaria y concepción de merecimiento que estarían a la base de la teoría de justicia rawlsiana. Según Rawls (1971: 104):

It seems to be one of the fixed points of our considered judgements that no one deserves his place in the distribution of native endowments, any more than one deserves one's initial starting place in society. The assertion that a man deserves the superior character that enables him to cultivate his abilities is equally problematic: for his character depends in large part upon fortunate family and social circumstances for which he can claim no credit. The notion of desert seems not to apply to these cases.

La intuición igualitaria implica que no merecemos las ventajas y desventajas que se siguen de la lotería social y de la lotería natural. Merecer –o de modo más exacto según la terminología rawlsiana: tener “legitimate expectations” (Rawls, 1971: 103)– exige un sistema de cooperación social que se organice según principios de justicia: son las instituciones sociales (y no las loterías) las que establecen las expectativas legítimas de cada cual. Con otras palabras, en la teoría rawlsiana no hay espacio para el *merecimiento natural*, es decir, una concepción que establece lo que cada cual merece con independencia de la existencia de un sistema

de cooperación social institucionalizado.¹⁴ Es esta intuición igualitaria la que lleva a considerar como arbitrarias la situación social y económica inicial, así como las dotaciones naturales innatas, y por tanto a excluir el conocimiento correspondiente en la posición original mediante el velo de la ignorancia. La extensión del argumento sostiene que de igual modo a como nadie puede reclamar algún tipo de merecimiento sobre la lotería social y natural, nadie puede reclamar merecimiento por la pertenencia a la especie humana. El estatus de la pertenencia a una especie no sería distinguible del estatus de nuestra posición social y económica. Por lo tanto, para excluir lo moralmente irrelevante de la reflexión moral, el conocimiento acerca de la propia especie debiese quedar excluido en la posición original. Tal como los principios de justicia que se escogen en la posición original regulan, nulifican o neutralizan los efectos que se siguen de estas loterías en la interacción social, otros principios de moralidad que se escojan en esta situación de elección, que Rowlands denomina “impartial position”, debiesen neutralizar los efectos que se siguen de la pertenencia a la especie.¹⁵ Según este argumento es la intuición igualitaria a la base de la teoría de Rawls la que implicaría o al menos haría posible la integración de los animales y sus intereses en la posición original:

The property of being human is, again, something over which we have no choice. The property is undeserved in the sense that we are not responsible for possessing it. Therefore, according to the intuitive equality argument, the property is as morally arbitrary as the property of belonging to a given class, race, or gender. It is something over which we have no control. Therefore, according to the *intuitive equality argument*, we are not morally entitled to whatever benefits accrue from possession of this property [...] Therefore, if the above arguments are correct, the sphere of morality should not be restricted to human beings (Rowlands, 2009: 151 [las cursivas son mías]).

¹⁴ Ejemplos clásicos de concepciones de merecimiento natural son evidentemente las teorías de derechos naturales de John Locke, según las cuales nos apropiamos de las cosas con nuestro trabajo, y su reformulación por parte de Nozick (1974).

¹⁵ Esta estructura argumental es similar a otras estrategias extensionistas, por ejemplo, las que se han utilizado para intentar justificar principios de justicia distributiva global, o un impuesto a la ciudadanía en razón de la “lotería del nacimiento” (Shachar, 2009 –una discusión en Loewe, 2018b). Pero evidentemente a diferencia de estas, la propuesta de Rowlands va significativamente más lejos al sostener que no solo las personas morales pueden ser objeto de justicia. Más adelante volveré a este punto.

Mi punto no es discutir si la esfera de moralidad debiese incluir a los animales o solo a los seres humanos. En mi opinión, es evidente que sí debiese incluirlos. La pregunta es más específica: ¿es posible incluirlos, contra la opinión de Rawls, mediante su propia estructura contractual?

Lo que Rowlands sostiene en la cita consignada es una especie de intuición igualitaria no cualificada (Svolba, 2016). Según esta, cuando un sujeto A tiene una propiedad X, y X no es objeto de elección de A (A no tiene control sobre X), X es inmerecida en el sentido que A no es responsable por X, y si X no es merecida, entonces A no tiene una demanda legítima sobre los beneficios que trae consigo esa propiedad. De esta intuición se sigue que, dado que la propiedad de ser humano no es merecida, los seres humanos no tienen una demanda legítima sobre los beneficios que esa propiedad trae consigo. La posición original (o *posición imparcial*, como Rowlands denomina a su interpretación extensiva) mediante falta de información acerca de la propia especie, hace posible que los seres humanos no se beneficien en razón de su pertenencia a la especie al escoger principios morales para organizar el mundo.

Sin embargo, aunque puede parecer plausible, lo cierto es que así estructurando el argumento no funciona. Después de todo, siguiendo la lógica del argumento, la pertenencia a una especie, sea la que resulte ser, es una propiedad inmerecida. Usted podría ser una piedra o un árbol. ¿Por qué suponer que solo la pertenencia a la especie humana (o a cualquier otra especie animal) es inmerecida, y no la pertenencia a cualquier especie en cuánto tal? Si el argumento de Rowlands es efectivamente el que presenté en el último párrafo, entonces, llevado a su extremo implicaría que no podemos escoger ningún tipo de principio de moralidad dado que toda propiedad dada es inmerecida y por tanto en la posición imparcial no podríamos establecer ningún principio normativo ya que no sabríamos qué es lo que esa entidad sin propiedades consideraría beneficioso. Como examinamos, Rawls supone una *teoría delgada del bien*, que se expresa en que los seres humanos en cuanto seres racionales desean asegurarse mediante su elección de principios de justicia la mayor cantidad posible de bienes primarios, porque saben que aquello resulta provechoso para la consecución de su, por definición, desconocido plan de vida. En cualquier interpretación de una situación original de decisión que se articule como posición original, para que los participantes puedan reflexionar acerca del modo de organizar moralmente el mundo, se requiere que tengan alguna noción, aunque sea extraordinariamente delgada, de aquello que puede constituir su

bien. Esto es necesario para que puedan evaluar diferentes alternativas. Se requiere, por tanto, alguna propiedad inmerecida que a pesar de serlo sea relevante para definir a las entidades que en la posición original reflexionan acerca de su propio bien. ¿Qué propiedad puede ser aquella?

Según Rowlands, la posibilidad de llegar a ser cierto tipo de entidades no puede ser relevante al reflexionar en la posición original extendida. Por ejemplo, ser una roca o un árbol: “is one that would have no impact on my moral decision-making: for the simple reason that I couldn’t care less what happened to a rock or tree. And I couldn’t care less precisely because they are not sentient” (Rowlands, 2009: 160). Así considerado parece ser que la última propiedad no merecida –que sin embargo es relevante para poder reflexionar en la posición original acerca de aquellos principios morales que resultarían beneficiosos para ese ser–, es la propiedad de sintiencia. Esto está además en consonancia con una larga tradición utilitarista que, de Bentham a Singer, refiere a la sintiencia como la última propiedad moralmente relevante sin presuponer ningún tipo de especismo. Más adelante en el texto Rowlands afina, elabora o cambia esta idea cuando sostiene que: “I can, in the original position, worry about being at least certain sorts of non-human animal since there is something that it is like to be them (at least some of them)”¹⁶ (Rowlands, 2009: 160). Así considerado, es la propiedad inmerecida de *ser de algún modo para uno mismo* la que es relevante moralmente; es decir, con las famosas palabras de Nagel (1974), se trata de “what it is likeness”. Una roca no es de algún modo para sí misma, no hay algo para la roca con lo que pueda experimentarse como roca, y –aunque esto es más especulativo– presumiblemente tampoco lo hay para un árbol. Así entendido, debemos reformular la intuición igualitaria de Rowlands calificándola para aquellos tipos de seres que son para sí mismos de un determinado modo. Según esta intuición cuando un sujeto A, que tiene la propiedad P de ser para sí mismo de un modo

¹⁶ De modo similar, al discutir el vegetarianismo, Rowlands sostiene: “From the perspective of the original position, the limits of moral considerability, that is, the limits of what one can be morally concerned with, coincide with the class of individuals one can rationally worry about being” (2009: 163). Note que no es necesariamente lo mismo sostener que la última propiedad inmerecida pero relevante moralmente es la capacidad de sentir, y sostener que esta es la capacidad de que la propia vida sea para uno mismo de un determinado modo. Esta última estipulación, a diferencia de la primera, puede ser más exigente, en el sentido que implica algún tipo de unidad de sí mismo, que la primera estipulación no requiere. Evidentemente, esta exigencia puede ser elaborada de modos menos exigente o más exigente (siendo estas últimas consideraciones muy poco plausibles –compare, por ejemplo, Simmons (2009) y Bradley (2009: cap. 4).

particular, tiene además una propiedad X, y X no es objeto de elección de AP (A no tiene control sobre X), X es inmerecida en el sentido que AP no es responsable por X, y si X no es merecida, entonces AP no tiene una demanda legítima sobre los beneficios que trae consigo esa propiedad. De esto se sigue que si un ser tiene la propiedad de ser para sí mismo de un cierto modo, el que además tenga la propiedad de ser un ser humano, es irrelevante para la reflexión moral, como lo es cualquier pertenencia a alguna especie, y por tanto no se debiesen obtener ventajas de esta pertenencia de modo no cualificado. La pregunta es: ¿es esta posición todavía compatible con la teoría contractual rawlsiana? En mi opinión, no lo es. A continuación, articularé tres argumentos por referencia a los aspectos centrales de la teoría rawlsiana que identifiqué en la sección anterior para sostener esta opinión.

En primer lugar, como examinamos, para Rawls los seres humanos son sujetos de justicia porque son personas morales en un sentido kantiano, es decir tienen la capacidad para una concepción del bien y un sentido de justicia. En la interpretación de Rowlands para ser persona moral basta con tener la capacidad de ser para sí mismo de un cierto modo. Es por cierto una pregunta abierta si esta capacidad de ser para sí mismo de un cierto modo es suficiente para poder ser considerado una persona moral. Salta a la vista que esto es mucho menos de lo que se suele exigir en las discusiones sobre los animales cuando se trata de identificar en qué consiste el mal de la muerte y correspondientemente por qué no se debiese matar a ciertos animales –lo que en muchas interpretaciones implica algún tipo de noción acerca de ser un tipo de ser que se proyecta al futuro, por ejemplo, Harris (1985), Singer (1984), pero también Regan (1983)–. Pero como sea que resulte ser, es evidente que esta no es la idea de Rawls acerca de lo que constituye la personalidad moral (y mucho menos, de lo que la constituye desde una perspectiva estrictamente kantiana). Bien entendido, Rawls no está sosteniendo una intuición igualitaria según la cual las propiedades sobre las que no se tienen control son inmerecidas y por tanto no se justifica el tener que llevar las ventajas o desventajas que de ellas se siguen en la interacción social. La intuición igualitaria rawlsiana es mucho más limitada. Según esta, cuando un sujeto tiene las capacidades morales entonces es una persona moral (PM), y cuando una PM tiene una propiedad X, y X no es objeto de su elección, entonces X es inmerecida para PM, y correspondientemente PM no tiene una demanda legítima sobre los beneficios que trae consigo esta propiedad en la interacción social. Y esta intuición igualitaria es muy diferente a la de Rowlands, en un sentido relevante: lo que ella evidencia es que

la intuición igualitaria en cuanto tal no se sostiene, sino que solo se sostiene por referencia a personas morales. En sentido estricto, si no hay personas morales, es completamente irrelevante que haya o no propiedades que estén o no estén bajo el control de algún ser o por las que pueda o no pueda reclamar algún mérito. Lo que le da carga normativa a la intuición igualitaria rawlsiana es que se trata de propiedades de personas morales (Svolba, 2016). En la interpretación rawlsiana son los seres humanos, en tanto personas morales, los que son fuentes de demandas normativas. Contra la interpretación de Rowlands, la intuición igualitaria no tiene un estatus normativo independiente de las personas morales.

¿Podemos modificar la referencia a las personas morales, de modo que ya la capacidad de ser para uno mismo de un cierto modo sea condición suficiente para dotar de contenido moral a la intuición igualitaria? No me parece que sea posible. Como vimos, el diseño de la posición original se realiza mediante un proceso de equilibrio reflexivo que va desde juicios considerados a principios y de principios a juicios aspirando a lograr coherencia entre ellos. La pregunta es entonces: ¿cuáles son los juicios considerados que permiten diseñar la posición original de modo tal que la capacidad de ser para sí mismo de un cierto modo sea la que define a los seres moralmente relevantes? Rawls refiere en sus juicios considerados a la idea de que la intolerancia religiosa y la discriminación racial son injustas (Rawls, 1971: 19), y ciertamente podemos desprender de su descripción de la posición original que otros juicios considerados refieren a la libertad e igualdad de los seres humanos –la posición original expresa la igualdad de los seres humanos en tanto personas morales (Rawls, 1971: 21–. Él también sostiene que “no one should be advantaged or disadvantaged by natural fortune or social circumstances in the choice of principles” (Rawls, 1971: 18). Pero aquellos que no deben ser aventajados o desaventajados de ese modo son –según los juicios considerados a los que Rawls parece recurrir para definir la posición original– seres humanos en tanto personas morales y no otros animales. ¿Acomoda la interpretación de la posición original que realiza Rowlands (la posición imparcial) “our firmest convictions” y provee “guidance where guidance is needed” (Rawls, 1971: 20)? Si bien Rawls sostiene que los juicios considerados son provisionales y por tanto modificables mediante el proceso de equilibrio reflexivo, la propuesta de Rowlands parece alejarse demasiado de aquello que se puede considerar como una de nuestras “firmest convictions”. Al menos no en las sociedades actuales. Aceptar que la relevancia moral se define según la capacidad de ser para sí mismo, de alguna manera implica aceptar

una proposición demasiado general y especulativa que, si bien probablemente y de modo creciente muchas personas sostienen, todavía no encuentra base en nuestras convicciones profundas.

En segundo lugar, como examinamos, las exigencias normativas que se siguen de los principios rawlsianos se generan en razón de la cooperación. Dado que el lugar de la justicia son las sociedades en cuanto empresas cooperativas, los sujetos de justicia son los ciudadanos en tanto miembros cooperativos de esas sociedades. Pero es difícil sostener que los animales son miembros cooperativos de la sociedad, al menos en algún sentido que sea relevante para la teoría.¹⁷

La idea de cooperación admite interpretaciones diversas. La pregunta es cómo entender una relación cooperativa. Podemos identificar dos polos (y múltiples puntos intermedios). Por una parte, una relación cooperativa se puede retrotraer a la voluntad de las partes. En este caso, son los individuos los que *voluntariamente* entran en relaciones entre sí y en este sentido las tornan *cooperativas*. Así considerado, para que una relación sea cooperativa, debe retrotraerse a la voluntad de las partes. Pero resulta evidente que las relaciones de cooperación en que se encuentran los animales con los humanos no lo son en este sentido, o al menos muchas de ellas no lo son. Es incluso discutible que un desarrollo evolutivo que haya favorecido a una especie –como la cercanía entre cánidos y seres humanos, que favoreció a los perros (hoy en el mundo hay millones de perros, y solo algunos miles de lobos)– pueda ser considerada como voluntaria en este sentido, aunque quizás sí puede serlo. Pero como sea, en la gran mayoría de interacciones entre humanos y animales (como en la industria alimenticia, la experimentación científica, etcétera), no se puede hablar de voluntariedad y por tanto de cooperación. En el otro polo se puede entender

¹⁷ Como es conocido, Kymlicka y Donaldson (2011) han argumentado que según el tipo de relación en que nos encontremos hacia ellos, debiésemos entender a ciertos animales (los que hemos domesticado y viven con nosotros) como ciudadanos y en tanto tal considerar sus voces (mediante mecanismos de representación fiduciarios) al organizar nuestros asuntos comunes; mientras que a aquellos que viven entre nosotros, es decir, que han adaptado sus formas de vida a las nuestras (animales liminales, por ejemplo, ardillas, mapaches, etcétera), debemos considerarlos como *denizens* y de manera correspondiente considerar sus intereses al organizar nuestros asuntos pero no considerar sus voces como participantes; mientras que a los animales que viven más allá de las geografías humanas y de las formas de vida humana, debemos considerarlos como soberanos y respetar sus derechos de territorialidad. En este artículo no discutiré esta teoría, pero en mi opinión ella adolece de un problema central: recurre a un concepto especialmente diseñado para dar cuenta de un tipo de relaciones entre seres humanos (ciudadanía) para caracterizar relaciones que se distinguen radicalmente de ellas (Loewe, 2019).

la cooperación no como una actividad en la que participamos voluntariamente, sino como cualquier interacción de la que se desprendan ventajas mutuas. Cuando a las ventajas se agrega la condición de beneficio, entonces se les suele vincular con la primera, en tanto disfrutar los beneficios se confunde con voluntariedad (lo que evidentemente no es el caso –al menos no, si se trata de un entendimiento diferente al de la mafia: entregar unilateralmente recursos o favores para crear una deuda). Con este entendimiento sí sería posible integrar al menos a algunos animales en la estructura contractual. Después de todo, hay interacciones (aunque evidentemente no todas, como se desprende por ejemplo de la ocupación y destrucción de hábitats naturales que amenaza a los animales y a las especies que en ellos se desenvuelven) entre seres humanos y animales que tiene réditos positivos para los humanos y algunas también para los animales. Pero tal como el problema de la primera interpretación es su excesivo nivel de exclusión de tipos de relaciones que sí podrían estar a la base de deberes de justicia, el problema de esta segunda interpretación es su excesivo nivel de inclusión de tipos de relaciones que no deberían estar a la base de estos deberes. Así, si bien desde esta perspectiva se pueden integrar a algunos animales con los cuales se está en tipos de relaciones productivas y ventajosas, también se pueden integrar organismos (e incluso artefactos) con los que se haya establecido algún tipo de relación productiva de mutuo beneficio, como las bacterias de la flora intestinal. Por ejemplo, una plantación daría cuenta de una relación cooperativa. Por lo demás, en determinadas circunstancias también una relación esclavista podría entenderse como cooperativa. Es evidente que, a riesgo de extender los conceptos hasta un punto en que pierden cualquier significado plausible, no se puede reducir la cooperación a las ventajas que se desprenden de alguna interacción o relación. No pueden ser las ventajas obtenidas mediante relaciones productivas las que estén a la base de la integración de los animales en el contrato.¹⁸ Si esto es así, no podrían justificarse deberes de justicia en un marco argumentativo contractual que, como el

¹⁸ Otfried Höffe ha argumentado a favor de una consideración de los animales y sus intereses en razón de la interacción y el beneficio mutuo. Según el argumento, en el transcurso de la domesticación surge la cooperación entre hombres y animales, a la cual ambos se ajustan recíprocamente, y de la cual obtienen ventajas mutuas. Por una parte, el animal pasa a ser servidor de la casa (*Domestiker*), por otra parte, el hombre se ajusta a las necesidades de los animales. Así, por una parte, el animal se libera de la lucha por la sobrevivencia e incluso su bienestar es fomentado –el buen pastor cuida a sus ovejas–, y los hombres por su parte obtienen ventajas de los animales (Höffe, 2010: 93). Por las razones expuestas considero que este argumento es implausible.

rawlsiano, pone un acento tan fuerte en la cooperación social como fundamento de los deberes de justicia.

Finalmente, debemos recordar que la teoría de Rawls apunta a justificar el principio de justicia y no principios morales, mientras que, como vimos, la interpretación de Rowlands apunta a justificar contractualmente deberes morales. Es por eso que el análisis anterior no afecta su interpretación: en su entendimiento basta ser sujeto moral en el sentido de que se es para sí mismo de un modo particular para considerar que hay deberes morales hacia ese ser y, por tanto, no se requieren relaciones cooperativas de ningún tipo. Pero, aunque sea así, resulta evidente que lo que se obtiene de esta teoría es difícilmente identificable como rawlsiano (dado que, como vimos, las relaciones cooperativas están a la base de los deberes de justicia en el entendimiento de Rawls).

Consideraciones finales

En este artículo he argumentado que la teoría de justicia contractual de Rawls se articula mediante tres elementos centrales para la justificación normativa ofrecida, que difícilmente se pueden modificar y simultáneamente considerar que el resultado aun es compatible con el entendimiento rawlsiano. De acuerdo con esta interpretación: las personas morales se definen (de modo kantiano) mediante la capacidad de tener una concepción del bien y la de tener un sentido de la justicia, y son estas personas morales las que pueden ser sujetos de justicia; cuando las personas morales se encuentran en relaciones cooperativas surgen deberes de justicia entre ellos en tanto sujetos de justicia; y estos deberes refieren solo a la asignación de beneficios y cargas de la cooperación social y no se extienden a otros requerimientos morales (como virtudes, o el trato hacia seres que no son personas morales). Es mediante esta estructura que la posición original, en tanto dispositivo justificativo de los principios de justicia, adquiere sentido: los sujetos de justicia no deben ser beneficiados o perjudicados en la empresa cooperativa según propiedades moralmente irrelevantes que no están bajo su control (las loterías social y natural) porque aquello atentaría contra el respeto que se debe a las personas morales. En la posición original rawlsiana (en que sabemos que somos sujetos de justicia en relaciones cooperativas) escogeríamos principios

de justicia que aspiren a neutralizar o regular los resultados de la interacción social que se siguen de esas propiedades moralmente arbitrarias.

Primero: si esta es la estructura central de la teoría de justicia de Rawls, la integración de los animales en ella es implausible. De acuerdo con la interpretación extensiva de Rowlands: 1) las personas morales son todas aquellas que son de cierto modo para sí mismas (y no las personas morales en sentido kantiano); y, 2) las personas morales en tanto tales tienen demandas morales (y no las personas morales en tanto sujetos de justicia que se encuentran en relaciones de cooperación). Así considerado se trata de una justificación en base a una concepción particular de personalidad moral que deriva los derechos morales desde la misma concepción. El recurso contractual es innecesario. En sentido estricto no se trata de una extensión de la teoría rawlsiana, sino de arropar una teoría de derechos de los animales basado en una concepción de personalidad moral mediante ropajes contractuales que no le agregan absolutamente nada. Segundo: si esta es la estructura central de la teoría de justicia de Rawls, se entiende porqué él rechaza las interpretaciones cosmopolitas de su teoría que proponen deberes de justicia distributiva global (Rawls, 1999). La razón de este rechazo es justamente que para que surjan ese tipo de demandas, debiesen darse relaciones cooperativas, pero según Rawls ellas no se darían en grado suficiente a nivel global. Por lo mismo no se puede hablar razonablemente de justicia distributiva global –el principio de asistencia rawlsiano no es un principio de justicia distributiva global (Loewe, 2015)–. Más allá de los principios 1 a 5 de su lista definitoria del derecho de gentes que refieren directamente a los pueblos y sus relaciones, lo que queda a nivel global son las personas morales, y ellas sí tienen ciertas demandas que se retrotraen a su personalidad moral (y no a su carácter de sujetos de justicia –carácter que no tienen a nivel global, porque no habría relaciones de cooperación suficientemente densas, como sí la habría a nivel doméstico), pero se trata de derechos morales: los relativos a los derechos humanos que Rawls introduce en su lista minimalista de principios definitorios del *Derecho de gentes*. Justamente porque son deberes que se retrotraen directamente a la personalidad moral (y no a relaciones cooperativas) no se trata de deberes de justicia, sino de moralidad. Por cierto, toda esta interpretación es discutible. Se puede, por ejemplo, argumentar que a nivel global sí se dan relaciones cooperativas suficientemente densas como para generar deberes de justicia (por ejemplo: Benhabib, 2004). Pero si se toma en serio la idea rawlsiana de que la justicia es lo propio en situaciones de cooperación, entonces no se puede argumentar a favor de deberes o derechos de justicia

en razón de la personalidad moral, como hacen algunas interpretaciones cosmopolitas de Rawls (*cf.*: Caney, 2001a y 2001b; Shachar, 2009). Al hacerlo de ese modo, interpretan la intuición igualitaria a la base de la teoría de Rawls por relación a la personalidad moral, y definen la propiedad inmerecida de otro modo (la lotería del nacimiento). Y así, tal como en la teoría de Rowlands, utilizan la estructura contractual como un artificio que no agrega nada a la teoría de derechos morales en su base.

Bibliografía

- Barry, Brian (1972). *The Liberal Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- (1989). *Theories of Justice*. Berkeley, LA: University of California Press.
- Beitz, Charles (1979). *Political Theory and International Relations. With a new afterword by the author*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (1999). Social and Cosmopolitan Liberalism. *International Affairs*, 75(3). Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1111/1468-2346.00091>.
- Benhabib, Seyla (2004). *The rights of others*. UK: Cambridge University Press.
- Bradley, Ben (2009). *Well-being & death*. Oxford: Oxford University Press.
- Caney, Simon (2001a). Cosmopolitan justice and equalizing opportunities. *Metaphilosophy*, 32, 113-134.
- (2001b). International distributive justice. *Political Studies*, 49(5), 974-997.
- Donaldson, Sue y Kymlicka, Will (2011). *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Freeman, Samuel (2007). *Rawls*. New York: Routledge.
- Garner, Robert (2012). Rawls, Animals and Justice: New Literature, Same Response. *Res Publica*, 18: 159-172.
- Hare, Richard (1973). Rawls' theory of justice II. *The Philosophical Quarterly*, 23(92), 241-252.
- Harris, John (1985). *The value of life*. USA, Routledge & Kegan Paul.
- Hart, Herbert (1955). Are there any natural rights?. *The Philosophical Review*, 64(2), 175-191.
- Höffe, Otfried (2010). *Gerechtigkeit*. München, Verlag C.H. Beck.

- Kymlicka, Will (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford, Clarendon Press.
- (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford, Oxford University Press.
- Loewe, Daniel (2007). Teorías de Justicia Igualitaria y Derechos Culturales Diferenciados. *Isegoría*, 36, 275-302.
- (2008). Inclusión de animales no humanos en un marco de argumentación teórico contractual. *Veritas*, 53(1), 145-162.
- (2015). ¿Cuán liberal es la teoría de las relaciones internacionales de Rawls? *Veritas*, 60(1): e1-e35.
- (2018). Justicia y animales: estatus moral y obligaciones debidas hacia los animales. En: M. J. Chible y J. Gallego (comps.). *Derecho animal: teoría y práctica*. Chile: Thomson Reuter.
- (2018b). Justicia global, impuesto a la ciudadanía y fronteras abiertas. *HYBRIS. Revista de Filosofía*, 9, 281-312.
- (2019). Integración de los animales no humanos en la comunidad política: zoopolis. *Revista Chilena de Derecho Animal*, 1, 43-48.
- (2021). La razón pública rawlsiana y los animales. En prensa.
- Loewe, Daniel y Schwember, Felipe (2021b). El principio de ahorro justo y el fin del mundo. *Mutatis mutandis*, en prensa.
- Moellendorf, Darrel (2002). *Cosmopolitan Justice*. Oxford: Westview Press.
- Nagel, Thomas (1974). What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, 83(4), 435-450.
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.
- Nussbaum, Martha (2006). *Frontiers of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pogge, Thomas (1989). *Realizing Rawls*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- (1999). *The Law of Peoples: With "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Regan, Tom (1983). *The Case for Animal Rights*. Cambridge, MA: University of California Press.

- Rowlands, Mark (1998). *Animal Rights: A Philosophical Defence*. New York: Palgrave.
- (2002). *Animals Like Us*. London: Verso.
- (2009). *Animal rights: moral theory and practice*. New York: Palgrave Macmillan.
- Scanlon, Thomas (1999). *What we owe to each other*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Shachar, Ayelet (2009). *The Birthright Lottery. Citizenship and global equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Simmons, Aaron (2009). Do Animals Have an Interest in Continued Life? In Defense of a Desire-Based Approach. *Environmental ethics*, (31), 375-392.
- Singer, Peter (1984). *Ética práctica*. UK: Cambridge University Press.
- Svolba, David (2016). Is there a Rawlsian Argument for Animal Rights? *Ethic Theory Moral Prac, Springer Science+Business Media*, 19(4), 973-984.
- Taber, Matthew (2006). Contractualism and our duties to nonhuman animals. *Environmental ethics*, 28, 201-215.
- Wenz, Peter (1988). *Environmental Justice*. New York: New York Press.

