Jesús Rodríguez Zepeda

La política del consenso

Una lectura crítica de *El liberalismo político* de John Rawls

ARGUMENTOS DE LA POLÍTICA
PENSAMIENTO CRÍTICO • PENSAMIENTO UTÓPICO

ANTHROPOS

UAM Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA División de Ciencias Sociales y Humanidades

ARGUMENTOS DE LA POLÍTICA

Serie coordinada por Francisco Colom, Juan García-Morán,
José María Hernández y Fernando Quesada

PENSAMIENTO CRÍTICO / PENSAMIENTO UTÓPICO

132

Jesús Rodríguez Zepeda

LA POLÍTICA DEL CONSENSO

Una lectura crítica de *El liberalismo político* de John Rawls

ANTHROPOS

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo
Unidad Iztapalapa - División CCSS y Humanidades

La política del consenso : Una lectura crítica de *El liberalismo político* de John Rawls / Jesús Rodríguez Zepeda. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial ; México : Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, 2003
251 p. ; 20 cm. — (Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico ; 132. Serie Argumentos de la Política)

Bibliografía p. 243-250
ISBN 84-7658-647-7

1. Rawls, John - Crítica e interpretación I. UAM-Iztapalapa (México) II. Título III. Colección
321.01Rawls

Primera edición: 2003

© UAM-Iztapalapa. División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2003
© Anthropos Editorial, 2003
Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
En coedición con la División de Ciencias Sociales y Humanidades.
Universidad Autónoma Metropolitana. Iztapalapa, México
ISBN: 84-7658-647-7
Depósito legal: B. 11.594-2003
Diseño, realización y coordinación: Plural, Servicios Editoriales (Nariño, S.L.), Rubí. Tel. y fax 93 697 22 96
Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

Aunque ahora en vez de leerlo
lo usará para jugar con él,
este libro es para Patricio

INTRODUCCIÓN

En 1996, en una tesis doctoral dedicada a la obra de John Rawls presentada en la Universidad Nacional de Educación a Distancia de Madrid (España), y de la que este libro es una suerte de ya lejano descendiente, me permitía decir que *El liberalismo político* (1993), a tres años de su publicación, no había generado una discusión tan amplia como la de *Teoría de la justicia* (1971) y que seguía aguardando por el estudio y la crítica sistemática que se merecía.[1]

Es significativo que esta situación sobre la que entonces llamaba la atención se mantuviera para el año 2000, cuando, en la «Introducción» a una compilación de trabajos sobre *El liberalis-*

---

1. Cfr. Jesús Rodríguez Zepeda, *La igualdad liberal: problemas, alcances y límites. Estudio sobre la obra de John Rawls* (tesis doctoral dirigida por Javier Muguerza), Madrid, UNED. Departamento de Filosofía Moral y Política, 1996. He utilizado para este libro las versiones originales en inglés de las dos obras más importantes de John Rawls y de sus principales artículos. En particular, las referencias a *Teoría de la justicia* y a *El liberalismo político* se harán según las siguientes ediciones: *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., publicado por President & Fellows of Harvard College, 1971 (para este trabajo, he contado también con la edición *paperback* de Oxford University Press, 1973), citado en adelante como *TJ*; y *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, citado en adelante como *PL*. Una nueva edición de *Political Liberalism* apareció en 1996 (Columbia University Press, 1996, edición *paperback*), con la misma paginación en el texto, pero con una nueva introducción y la inclusión en él del artículo de Rawls: «Reply to Habermas». El primer libro ha sido traducido al castellano como *Teoría de la justicia* (trad. de María Dolores González, México, FCE, 1979). Del segundo han aparecido dos versiones: la primera, en 1995, publicada por FCE, de México, con el título *Liberalismo político*; la segunda, en 1996, publicada por Crítica, de Barcelona, y titulada *El liberalismo político*. Para evitar repetir los problemas conceptuales generados por estas traducciones, he preferido traducir libremente todas las citas que aquí aparecen.

mo político, Victoria Davion y Clark Wolf sentenciaban que «Aunque difícilmente se podría esperar que *El liberalismo político* tenga el efecto cataclísmico que tuvo *Teoría*, se puede decir que el último trabajo de Rawls ha recibido mucha menos atención de la que merece».[2] Un año después, cuando este libro se ofrece para la publicación, la situación no parece haber variado sustancialmente. Aunque los tiempos de la filosofía y la importancia de sus debates no pueden ser medidos sólo por la cantidad de libros y artículos que sobre éstos se publican, lo cierto es que los índices y listas editoriales constituyen una señal relevante del peso de las teorías filosóficas en las comunidades intelectuales.

Acaso por ello, lo que no podría regateársele a este libro es su sentido de la oportunidad y la pretensión de participar en la tarea de colmar este hueco, al menos en lo que se refiere al debate en lengua española acerca de la obra de John Rawls. Y hago mención del debate en lengua española por un mero reflejo prudencial, porque tampoco en lengua inglesa abundan los libros completos dedicados al estudio de esta obra del profesor emérito de Harvard. Sin embargo, más allá de estos argumentos que, con todo, no dejan de ser de coyuntura, el propósito de fondo de este libro sí se plantea una tarea filosófica de largo aliento, a saber, la de ofrecer una lectura crítica del proyecto de filosofía política de Rawls según éste se presenta en *El liberalismo político*, con miras a ampliar los cauces de un debate que hasta ahora se ha mantenido ciertamente en una fase seminal.

No quisiera adelantar en esta introducción los argumentos sustantivos que el lector encontrará en los capítulos que vienen, pero sí quisiera delimitar los propósitos del libro y el punto de vista sobre el que se sustenta la interpretación que lo articula. En mi opinión, la concepción rawlsiana de la justicia bajo su formulación canónica de la justicia como imparcialidad (*justice as fairness*), concepción que todavía fungió como argumento dominante en su obra al menos hasta *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, de 1985,[3] puede ser entendida como una teoría radical de la distribución.[4] En efecto, se trata de una concepción normativa que prescribe la distribución, mediante el recurso a dos principios de justicia construidos sobre la base de un acuerdo contractual, de un amplio abanico de bienes primarios (*primary goods*); un abanico que incluye desde libertades, derechos y protecciones del Estado de derecho hasta oportunidades, riqueza, posiciones de poder e incluso el sentido de la propia valía (*self-respect*) del individuo. Estos dos principios de distribución, en su enunciación canónica, son los siguientes:

> Primero: cada persona ha de tener un derecho igual a la más extensa libertad básica compatible con una libertad similar para todos.
>
> Segundo: las desigualdades sociales y económicas han de ser ordenadas de tal forma que *a*) se espere razonablemente sean ventajosas para todos, y *b*) estén vinculadas a empleos y cargos accesibles para todos.[5]

Esta teoría de la justicia que pone el acento en la justificación de un distribucionismo radical puede ser interpretada como una argumentación, en el orden de la filosofía moral, a favor de un modelo de Estado de Bienestar descargado del riesgo de burocratización inherente a sus justificaciones utilitaristas.[6] Esta es, sin duda, la interpretación dominante de la justicia como imparcialidad; aunque pueden registrarse lecturas que encuentran en esta teoría distributiva de Rawls incluso la ruta normativa de un socialismo democrático marcadamente anticapitalista.[7]

En todo caso, la originalidad de la justicia como imparcialidad reside, precisamente, en la comprensión de la justicia necesariamente como justicia social distributiva. En este sentido,

---

2. Victoria Davion y Clarck Wolf (eds.), *The Idea of a Political Liberalism*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., USA, 2000, p. 4.

3. John Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy & Public Affairs*, 14, 3 (verano 1985).

4. Uso el adjetivo «radical» con plena conciencia de sus riesgos semánticos, pero con la intención de aludir a la idea de un cambio o proceso que afecta de manera profunda la entidad sobre la que se ejerce. Interpreto el distribucionismo rawlsiano como radical por su voluntad de someter toda distribución de bienes, sean libertades, sean oportunidades y riqueza, a las reglas de la justicia. Huelga decir que en este contexto, así como en muchos otros, lo radical no es asimilable a ninguna forma de extremismo.

5. *TJ*, p. 60. Otras formulaciones de estos principios, con correcciones y agregados menores, pueden encontrarse en las páginas 83, 250 y 302-303 del mismo libro.

6. Cfr. Amartya Sen y Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Nueva York, Cambridge University Press / Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982; y Amy Gutmann, *Liberal Equality*, Nueva York, Cambridge University Press, 1980.

7. Cfr. Arthur Di Quattro, «Rawls and Left Criticism», *Political Theory*, 2 (febrero 1993); y R. Krouse y M. Mcpherson, «Capitalism, "Property-Owning Democracy", and the Welfare State», en Amy Gutmann (ed.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1988.

Rawls estableció el objetivo de su *A Theory of Justice* de manera muy clara y precisa:

> Nuestro tema [...] es el de la justicia social. Para nosotros, el principal objeto de la justicia es el de la estructura básica de la sociedad o, con mayor precisión, el de la manera en la que las principales instituciones de la sociedad distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas de la cooperación social.[8]

Las cosas son sin duda muy distintas en el horizonte de *El liberalismo político*. En este libro, en la búsqueda de una formulación de la llamada concepción política de la justicia capaz de concitar el consenso entre las doctrinas razonables cuya variedad, Rawls *dixit*, es el dato sociológico más relevante de las sociedades democráticas contemporáneas, nuestro autor se moverá en el terreno de una teoría de la tolerancia más que en el de la justicia distributiva, aunque intentará garantizar una mínima cobertura a los derechos distributivos y prestacionales tan poderosamente defendidos en *A Theory of Justice*.

Por esta razón, aun cuando se pudiera aceptar la interpretación que el propio Rawls hace del tránsito entre su teoría de la justicia como imparcialidad y su concepción política de la justicia, en el sentido de que se trata de dos temáticas complementarias más que contrapuestas, sigue siendo pertinente la indagación por los principios distributivos de la primera época y su presumible declive en la segunda época. Por ello, el hilo conductor del libro que ahora someto a la opinión del lector es, precisamente, el de la pregunta por la continuidad de las respuestas distribucionistas al dilema de la justicia en el contexto de una teoría de la tolerancia que no quiere, sin embargo, desatender del todo el tema de la distribución de la riqueza. Tengo para mí que, además de esta pregunta que no es trivial, hay en *El liberalismo político* una serie de temas sustantivos, los relacionados directamente con la construcción de una teoría liberal de la política, el consenso, la razón pública y la propia justicia como mecanismo social para la estabilidad, que exige una amplia y detallada revisión.

8. *TJ*, p. 7.

Debo confesar que una primera lectura de *El liberalismo político* y de los textos que le antecedieron y que fueron publicados en el segundo lustro de los años ochenta, me generó la impresión, que no he abandonado, de una pérdida en la fuerza normativa contenida en la primera versión rawlsiana de la justicia, sobre todo por el abandono de una respuesta moral única y conceptualmente precisa al tema de la distribución económica. Sin embargo, nuevos acercamientos a estos textos me han convencido de que la justificación de un principio político de unidad para el pluralismo doctrinal y la construcción de un discurso de corte ilustrado acerca de las posibilidades de convivencia pacífica y constructiva de las concepciones del mundo que pueblan las sociedades modernas (que eso y no otra cosa es el propósito de *El liberalismo político*) son temas tan relevantes para nuestras discusiones contemporáneas del ideal de justicia como lo son los temas de la llamada justicia social.

La muy extendida creencia en que el punto de ruptura entre la primera y segunda teorías de la justicia puede hallarse en la intención rawlsiana de construir una teoría liberal de la tolerancia en vez de abundar en una teoría de la justicia distributiva, debería ser tomada con reservas. Es cierto que en *El liberalismo político* encontramos una pretensión expresa de justificar una teoría liberal de la política que, en la medida en que su aceptación social depende de un consenso que no es teórico sino práctico, se propone aligerar los requisitos distributivos radicales (la igualdad real de oportunidades y el principio de diferencia) que articulan el segundo principio de la justicia como imparcialidad,[9] por lo que el adjetivo «liberal» parece implicar la idea de renuncia a ese radicalismo distributivo. Esta creencia sostendría que Rawls se convierte en un filósofo más liberal cuanto menos distribucionistas son los principios de justicia que sostiene, lo que supone una idea del liberalismo como contradictorio con los proyectos de distribución económica y, en particular, con los del Estado de Bienestar.

Sin embargo, esta visión olvida al menos dos datos relevantes: primero, que el propio orden normativo secuencial (el llamado orden lexicográfico) de los principios de la justicia como imparcialidad instala a los derechos y libertades de la tradición

9. Cfr. *TJ*, pp. 60-90.

liberal como prioritarios respecto de las demandas perfeccionistas o distributivas;[10] y segundo, que el liberalismo norteamericano del siglo XX, es decir, el liberalismo articulado a partir del *New Deal* de Roosevelt en los años treinta, es una concepción bifronte que lo mismo defiende al Estado de Bienestar que a los derechos civiles y la tolerancia. En este sentido, el «giro liberal» de Rawls debe entenderse como el desarrollo de una temática, la de la tolerancia y el pluralismo, que no había estado presente en el primer momento discursivo del liberalismo rawlsiano, pero que, en el propio contexto del imaginario político norteamericano, no sólo no es antagónica con la exigencia distributiva económica, sino potencialmente complementaria con ésta. En este sentido, el giro político liberal debe verse como un asunto de nuevos énfasis y acentos y no como la entrada a una identidad política con la que antes no estuviera comprometido. La trayectoria intelectual de John Rawls significa, en este sentido, una justificación filosófica, sin solución de continuidad, de los valores de la cultura liberal norteamericana, y probablemente la más acabada de ellas.

En un mundo ideal, este libro debería ser leído sólo después de que el lector alcanzara una familiaridad aceptable con las principales tesis de la justicia como imparcialidad. Sin embargo, en el mundo real, con frecuencia las rutas de accesos a los argumentos y las discusiones filosóficas son muy variadas. Por ello, ante la posibilidad de una omisión de la lectura de *Teoría de la justicia* en la biografía del lector, trataré de darle claridad a algunos conceptos centrales de la justicia como imparcialidad cuyo desconocimiento puede hacer naufragar la comprensión de los temas que aquí se desarrollarán. Esto no es, por supuesto, una invitación a no leer *Teoría de la justicia*, sino sólo un intento de abonar un campo común de entendimiento conceptual para los propósitos de mi argumentación.[11]

---

10. Cfr. *TJ*, p. 61.

11. Una aproximación más sistemática y sin duda más fructífera que la que aquí ofrezco a *Teoría de la justicia* puede lograrse con la lectura de al menos los siguientes textos: Brian Barry, *Theories of Justice: A Treatise on Social Justice*, vol. 1, Berkeley, University of California Press, 1989; Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' «A Theory of Justice»*, Stanford, Stanford University Press, 1989 (existe otra edición en Basic Books de 1975); Ch. Kukathas y P. Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Cambridge, Polity Press, 1990; y Fernando Vallespín, *Nuevas teorías del contrato social: Rawls, Nozick y Buchanan*, Madrid, Alianza Universidad, 1985.

En mi opinión, una lectura de *El liberalismo político* debería suponer al menos una cierta comprensión de los conceptos de posición originaria (*original position*), velo de la ignorancia (*veil of ignorance*), constructivismo kantiano (*Kantian constructivism*), y otros que dan sentido a la fundamentación normativa de la justicia como imparcialidad. En la medida en que, como veremos, la enunciación de la llamada concepción política de la justicia del liberalismo político exige la «elusión» de los conceptos filosófico-morales por considerarlos parte de doctrinas comprehensivas, es necesario determinar qué es lo que se pierde en el tránsito de una teoría de la justicia a otra, si es que es verdad que algo se pierde.

Los principios de la justicia son los principios normativos que serían escogidos por los ciudadanos si estos estuvieran situados en una posición ideal de igualdad. La consistencia y justificación de tales principios provendría no de ser principios de justicia para la estructura básica (eso no sería más que un enunciado tautológico) sino de su condición de resultado de la decisión de sujetos considerados libres e iguales. El fundamento moral de la justicia, entonces, no reside ni en el procedimiento de la negociación o regateo (*bargaining*) que las partes del contrato rawlsiano llevan a cabo ni en las consecuencias institucionales probablemente justas que se pudieran derivar de ellos (ello sería una forma de consecuencialismo más propia del utilitarismo), sino, más bien, en la consideración de que las partes libres e iguales del contrato no podrían sino escoger los principios ya descritos.

Para Rawls, la tradición filosófica del contrato social es el recurso heurístico más adecuado para representar las condiciones que hacen posible la justificación de su justicia como imparcialidad. Esta tradición es la que, en su opinión, le permite definir un punto de vista moral que se presenta como la justificación normativa de su proyecto de sociedad bien ordenada (*a well ordered society*). Aunque en *Teoría de la justicia* se da gran importancia a la idea de una supuesta negociación soportada por partes que son autointeresadas, es decir, que no se caracterizan por el altruismo, no es esta dimensión de la elección racional la que proporciona el estatuto moral exigido para la distribución de libertades y derechos.

Esta búsqueda de una fundamentación moral para la justi-

cia como imparcialidad es altamente significativa, sobre todo bajo la consideración de que, todavía en la época de publicación de *Teoría de la justicia*, Rawls asignaba un enorme peso heurístico a la teoría de la elección racional (*rational choice*). En efecto, en su búsqueda de una teoría moral para ordenar de manera justa la estructura básica de la sociedad, Rawls postula un modelo normativo que no es supererogatorio, es decir, que no exige una conducta moral que vaya más allá del cálculo racional de los intereses propios del sujeto. La consideración de la racionalidad de los sujetos que son capaces de construir relaciones de justicia implicaba concebirlos como sujetos capaces de establecer sus propios planes de vida y de establecer los medios adecuados para llevarlos a cabo. De esta manera, Rawls sostenía que «la teoría de la justicia es parte de la teoría de la elección racional»,[12] pero era consciente de que la fundamentación de los principios de la justicia exigía el recurso a conceptos como el de persona moral de origen kantiano, capaces de alejarlo del riesgo de una mera constatación empírica de las razones para la asociación contractual.

No es desconocida la dependencia de muchos conceptos básicos de la justicia como imparcialidad respecto del pensamiento de Kant. De hecho, el propio Rawls ha definido como «constructivismo kantiano» su modelo de construcción de categorías y argumentación moral. No obstante, el propio Rawls ha señalado que su «kantismo» no es una asunción directa de los conceptos de Kant, sino una revisión y adaptación de algunos de ellos para servir a los propósitos de una teoría de la justicia. El constructivismo kantiano se presenta, entonces, como la posibilidad metodológica en el terreno de la filosofía moral de vincular la definición de las personas como libres e iguales con la construcción de un orden social equitativo a través de la deliberación y el acuerdo supuestos a la estrategia contractualista. Con esta elección metodológica, Rawls pretende resolver el problema de armonizar la matriz individualista de la sociedad moderna (de allí que Kant sea el principal referente de esta metodología moral) con la exigencia de participación libre e igualitaria propia de las sociedades democráticas. El constructivismo kantiano cubre de este modo dos frentes: el principio moral de libertad e igualdad de las

12. *TJ*, p. 47.

personas y la formulación de principios normativos democráticamente consensuables. Por ello dice Rawls que:

> Lo que distingue la forma kantiana del constructivismo es básicamente esto: ella especifica una particular concepción de la persona vista como un elemento en un procedimiento de construcción razonable, cuyo resultado determina el contenido de los primeros principios de la justicia. En otras palabras, esta perspectiva formula un determinado procedimiento de construcción que responde a ciertos requisitos razonables y, al interior de este procedimiento, las personas caracterizadas como agentes racionales de construcción especifican, a través de sus acuerdos, los primeros principios de la justicia.[13]

Este estatuto moral sólo puede ser alcanzado si se posibilita la definición de un punto de vista que considere aceptable que nadie deba poseer ventajas provenientes de la fortuna o de las circunstancias sociales, es decir, un verdadero punto de vista normativo que generalice consistentemente las intuiciones morales de la experiencia social de la modernidad.

Por ello, puede conjeturarse que otro de los elementos cruciales de la metodología moral de Rawls, el llamado equilibrio reflexivo, habría sido originalmente diseñado, no como una estrategia global para la justificación de categorías, sino como un recurso metodológico al servicio del argumento contractual, luego prolongado a otros argumentos. Aunque esta suposición no fuera cierta, lo que sí resulta claro es que el equilibrio reflexivo es lo que mejor explica, en este contexto, la vinculación entre los principios abstractos postulados por la filosofía moral y las intuiciones morales de los ciudadanos en su vida cotidiana. El equilibrio reflexivo no es un equilibrio alcanzado en un solo movimiento, sino el resultado de un constante e inacabable ir y venir de los principios abstractos a las intuiciones morales, y viceversa, hasta arribar a la enunciación tentativa de reglas generales y abstractas que, no obstante esa condición, no traicionan la experiencia moral vital de los individuos.

En este sentido, la posición originaria debe incorporar la posibilidad de contemplar desde cierta distancia las condicio-

13. John Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy*, 77, 9 (sept. 1980), p. 516.

nes morales de la época moderna, con el objetivo de decantar de ellas los principios normativos de un modelo social ideal.[14] La tarea, entonces, consiste en definir una situación en la que puedan ser incorporados tanto los intereses colectivos como las condiciones generales de la experiencia moral y en la que, al mismo tiempo, la autonomía individual quede salvaguardada.

Según Rawls, la llamada «posición originaria» correspondería al estado de naturaleza del contractualismo clásico.[15] Se trata de una situación hipotética caracterizada de la siguiente manera:

> Es entendida como una situación puramente hipotética, caracterizada de este modo para conducir a una concepción determinada de la justicia. Entre sus rasgos esenciales están el que nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición de clase o estatus social, su fortuna en la distribución de cualidades y habilidades naturales, su inteligencia, su fuerza o cosas similares. Aceptaré incluso que las partes no conocen sus propias concepciones del bien o sus inclinaciones psicológicas particulares.[16]

Rawls agregaría, posteriormente, el desconocimiento de la generación o el momento histórico en que se vive como una restricción adicional de esa situación ideal. Esta adición se deriva del intento de responder a las críticas que a propósito de la justicia intergeneracional había levantado Brian Barry.[17] No creo, sin embargo, que esta adición implique un cambio del estatuto teórico del argumento. En todo caso, la posición originaria es un recurso diseñado para asegurar que todas las decisiones que se tomen en su marco puedan resultar equitativas dado, precisamente, el supuesto de la equidad de las condiciones allí imperantes. Como abstracción de carácter moral, la posición originaria tiende a descartar, por ser arbitrarias para la justicia, las desigualdades que caracterizan la existencia efectiva de los individuos. En razón de esto, el objetivo de este recurso heurístico no es otro que el de garantizar la eliminación de la arbitrariedad en la distribución de los beneficios y las cargas sociales; eliminación que, según Rawls, sería imposible si la negociación se situara en condiciones reales (con las partes teniendo acceso a una información completa acerca de su situación en la sociedad y de sus haberes y capacidades). En este sentido, la posición originaria cumple el cometido moral de diseñar un punto de vista que reúne los requisitos de inclusividad e imparcialidad que no podrían ser combinados fructuosamente en circunstancias informativas no restringidas.

Desde las versiones primitivas de su concepción de la justicia, Rawls había establecido el requisito de una restricción informativa como condición necesaria para garantizar un resultado equitativo y moralmente relevante de la estrategia contractual; sin embargo, la enunciación técnica del velo de la ignorancia sólo aparecería hasta la publicación de *Teoría de la justicia*.[18] Aunque el velo de la ignorancia es un mecanismo para evitar las desavenencias insalvables en el proceso de la negociación de los primeros principios de la justicia, esta característica queda subordinada a una más importante aún, a saber, la de ser la mejor forma de *expresar* o *representar* la naturaleza moral de las partes contratantes. Dice Rawls:

> Parece razonable suponer que las partes en la posición originaria son iguales, es decir, que todas tienen los mismos derechos en el procedimiento de escoger los principios: cada una puede hacer

---

14. Dice Rawls: «Necesitamos una concepción que nos permita visualizar nuestro objetivo desde lejos: la noción intuitiva de la posición originaria logra esto para nosotros» (*TJ*, p. 22).

15. Esta equivalencia puede ser aceptada sólo si se hacen algunas reservas. En su aspecto formal es, en efecto, similar a la idea kantiana de estado de naturaleza: una situación hipotética puesta al servicio de la elección de principios morales racionales (cfr. E. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 141); pero la noción de estado de naturaleza dentro de la filosofía política es bastante más que la definición kantiana: para Hobbes, por ejemplo, equivaldría a una situación de alto riesgo para la vida donde la única igualdad reside en el miedo compartido a la muerte violenta (cfr. Hobbes, *Leviathan* [ed. de C.B. Macpherson], Londres, Penguin Books, 1968). La tradición contractualista ha formulado diferentes versiones de este concepto, por lo que, para evitar confusiones, el vínculo de la posición originaria debería establecerse sólo con la versión kantiana.

16. *TJ*, p. 12.

17. Cfr. Brian Barry, «Justice Between Generations», en P.M.S. Hacker y J. Raz (comps.), *Law, Morality, and Society: Essays in Honour of H.L.A. Hart*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

18. Por ejemplo, en su «Distributive Justice» (en P. Laslett y W.G. Runciman [comps.], *Philosophy, Politics and Society*, Third Series, Oxford, Basil-Blackwell, 1967), Rawls mantiene que los principios de la justicia son el resultado de un juego de regateo sometido a ciertas restricciones orientadas a garantizar la equidad de sus resultados. No obstante, la enunciación del velo de la ignorancia, el contractualismo y la dimensión moral que éstos conllevan no serán totalmente claros hasta la aparición de *A Theory of Justice*.

proposiciones, proponer razones para su aceptación, etc. Obviamente, el propósito de estas condiciones es representar la igualdad entre los seres humanos en tanto que personas morales, es decir, como criaturas que poseen una concepción de su propio bien y son capaces de poseer un sentido de la justicia.[19]

La posición originaria, caracterizada por la prevalencia del velo de la ignorancia es, entonces, un recurso (*device*) para representar de manera lógica y coherente la concepción de los hombres como libres e iguales.[20] Su uso no tiene otra función que dar expresión a la información moral relevante para la fundamentación de una teoría equitativa de la justicia distributiva. Su enunciación bajo la forma de un argumento contractualista trata de recalcar que los principios a los que se puede arribar desde su cobertura no son externamente impuestos a la voluntad de los hombres ni están desligados de su experiencia moral cotidiana. Pero no se trata en ningún caso de un postulado metafísico o de una teoría del yo o de las relaciones intersubjetivas, aunque algunos fragmentos de *Teoría de la justicia* parezcan así mostrarlo.

En este contexto, si queremos rescatar la función heurística de este argumento, tendremos que desentendernos de las veleidades de Rawls a propósito de la descripción pormenorizada del ambiente y los comportamientos particulares registrables en la posición originaria, sobre todo de aquellos que, en aras de hacer más verosímil su función explicativa, no ven impedimentos para una representación dramática de ella.[21]

19. *TJ*, p. 19.

20. Esta concepción de la posición originaria es expresada con toda claridad en *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, ed. cit., p. 237: «En suma, la posición originaria es simplemente un recurso de representación: describe las partes, cada una responsable de los intereses esenciales de una persona libre e igual, como equitativamente situadas y en posición de alcanzar un acuerdo sujeto a ciertas restricciones adecuadas en cuanto a lo que ha de contar como buenas razones».

21. Un ejemplo del tipo de argumentos que deberían ser descartados es el siguiente: «Para hacer más vívidas las circunstancias, podemos imaginar que se pide a las partes que se comuniquen entre ellas a través de un árbitro intermediario, y que éste haya de anunciar cuáles son las alternativas propuestas y las razones ofrecidas para apoyarlas. Él prohíbe los intentos de formar coaliciones e informa a las partes cuando se ha alcanzado un acuerdo». Pero enseguida concluye: «Si se acepta, no obstante, que las deliberaciones de las partes deben ser similares, tal árbitro es en realidad superfluo» (*TJ*, p. 139). El problema aquí planteado es grave: si el recurso a un árbitro es innecesario porque las deliberaciones están predeterminadas por la conclusión que

La posición originaria no está formulada como una suerte de asamblea multitudinaria y plenamente incluyente. Pensarla como una categoría que tuviera que cumplir algún tipo de correspondencia histórica o satisfacer la complejidad de procesos sociales efectivos es exigirle algo que no puede ofrecer. Lo único que se le puede exigir es que represente adecuadamente los supuestos morales (que son también políticos y culturales) a los que trata de vehicular. Estos supuestos se resumen en la suposición de la persona como libre e igual y poseedora de dos poderes morales, a saber, el sostenimiento de una idea del bien y la posibilidad de desarrollar un sentido de la justicia. Esta interpretación de la posición originaria deja a un lado el papel determinante que los intereses individuales, las motivaciones y las necesidades parecían tener en algunas de las primeras lecturas de *Teoría de la justicia*; no obstante, creo que se ajusta mejor con la fundamentación que el propio Rawls ha ofrecido en trabajos posteriores.[22]

En todo caso, el rasgo relevante de la posición originaria consiste en que la restricción informativa garantizada por el velo de la ignorancia es el argumento rawlsiano por excelencia a propósito de la igualdad. Amy Gutmann ha señalado, creo que acertadamente, que la posición originaria es el elemento que define el perfil igualitarista del liberalismo rawlsiano.[23] La igualdad ideal postulada para esa posición es viable porque, al recurrir a la hipótesis del velo de la ignorancia, se limita la información que refleja una situación efectiva (y por supuesto más compleja) de libertad defectuosa y desigualdad. En este sentido, el velo de la ignorancia es un mecanismo de censura informativa que trabaja en favor de la imparcialidad de la justi-

supuestamente deberían alcanzar, entonces ¿por qué no habría de hacerse innecesario también el recurso a la posición originaria misma, si lo que ésta hace es sólo formular, dramáticamente, principios morales ya conocidos?

22. Un ejemplo de las primeras interpretaciones está en Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice*, Nueva York, Oxford University Press, 1973. La decantación de Rawls por la interpretación «moral» y su práctico abandono de la teoría de la elección racional ya son claros en «Kantian Constructivism in Moral Theory», ed. cit.; véanse especialmente pp. 520-524.

23. Dice Gutmann: «Rawls empieza por establecer un punto de vista —la posición originaria— a partir del cual los principios de la justicia pueden ser correctamente discernidos. Ésta es su mayor contribución a la teoría liberal igualitaria» (*Liberal Equality*, ed. cit., p. 120).

cia. Este es el sentido de la propuesta rawlsiana de encontrar un punto arquimídeo que, sin estar fuera de la experiencia social, se mantiene lo suficientemente distante como para permitir la elección de principios morales generales.[24]

He de detener aquí las referencias al proyecto de la justicia como imparcialidad, pues me parecen suficientes para entender lo que es la sustancia del presente libro, a saber, los argumentos de *El liberalismo político*. Quisiera, no obstante, introducir una precisión adicional, esta vez relacionada con la teoría rawlsiana posterior a la del liberalismo político y que se ha formulado bajo el enunciado del «Derecho de Gentes». En 1993, año de la publicación de *El liberalismo político*, Rawls ofreció la primera versión de su teoría de la justicia para normar las relaciones entre los Estados o naciones.[25] Una nueva versión, notablemente más extensa y con mayor precisión conceptual, fue publicada en 1999.[26] Según el propio Rawls, esta nueva teoría, la tercera de sus teorías de la justicia, es el resultado del desarrollo de uno de los llamados problemas de extensión de la concepción política de la justicia, es decir, de la evaluación de los contenidos de la doctrina liberal de la justicia, formulada en y para el caso de las naciones democrático-liberales, en el contexto de los dilemas de la justicia internacional generados por la existencia de naciones no liberales decentes y naciones no liberales proscritas. Se trata de una argumentación que se sostiene por sí sola y a la cual, aunque hago referencia en este libro, no dedicaré mayor desarrollo. Otros tiempos y otra disposición tal vez me permitan decir algo serio sobre ella.

Como se podrá notar, este libro está construido teniendo como base, en la medida de lo posible, los textos originales de Rawls (originales tanto en lo que respecta a su versión inglesa como en lo que respecta a su primera o primeras ediciones). Por fortuna para quien se inicia en el estudio sistemático de la obra de John Rawls, aunque acaso ya no para fortuna mía, se publicaron recientemente en un único volumen todos los artículos de Rawls escritos hasta 1999 que no habían sido recogidos ni en *Teoría de la justicia* ni en *El liberalismo político*. Los *Collected Papers* de John Rawls son un tributo merecido a este gran pensador y una buena muestra del proceso de cambio y maduración conceptual de su sistema de ideas.[27]

El proceso de investigación para el presente libro dio lugar a algunos resultados parciales que vieron la luz pública antes de que éste lo hiciera. Se trata de artículos dedicados a problemas específicos de la teoría rawlsiana del liberalismo político que anuncian ya la interpretación sostenida en este libro.[28] Los recomiendo también como una vía de acceso para la discusión de este segmento de la obra de John Rawls.

Al externar agradecimientos se corre siempre el riesgo de incurrir en omisiones imperdonables. Correré ese riesgo porque no quiero caer en el vicio moral del desconocimiento de las deudas. Todo lo que se sostiene en este libro es, por supuesto, de mi plena responsabilidad, pero tengo la impresión de que éste no hubiera sido posible sin el apoyo de varios colegas y amigos. Agradezco en primer lugar a Javier Muguerza, uno de nuestros grandes filósofos morales, y quien ha tenido siempre la virtud de ayudar a sus discípulos (yo me considero uno de ellos) a evitar los errores y ligerezas que acechan al trabajo filosófico, siempre con las mejores razones y un enorme aprecio por su libertad intelectual. Sus aportes concretos a mi lectura de Rawls son muchos, pero sólo quiero señalar que sin el diálogo que generosamente propició, este libro, como todo lo que he escrito en los últimos años, hubiera sido imposible. Del lado mexicano del Atlántico, quiero agradecer a Luis Salazar y a Nora Rabotnikof, quienes, sin que Rawls sea el objeto central de su interés intelectual, me han ayudado, bien con sus comen-

24. Cfr. *TJ*, p. 260.

25. John Rawls, «The Law Of Peoples», en Stephen Shute y Susan Hurley (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, Nueva York, 1993 (publicado también en *Critical Inquiry*, 20, 1 [otoño 1993]).

26. John Rawls, *The Law of Peoples, with «The Idea of Public Reason Revisited»*, Cambridge, Massachusetts, Londres, 1999.

27. John Rawls, *Collected Papers* (ed. por Samuel Freeman), Cambridge, Massachussets, Londres, Cambridge University Press, 1999. Para una reseña de este libro y, sobre todo, para la mención de los textos faltantes en él, véase Jesús Rodríguez Zepeda, «El Rawls que faltaba», *Revista Internacional de Filosofía Política* (UAM [México] / UNED [España]), 16 (diciembre 2000).

28. Jesús Rodríguez Zepeda, «El concepto de cultura política en *El liberalismo político* de John Rawls», en Fernando Quesada (ed.), *La filosofía política en perspectiva*, Barcelona, Anthropos, 1998; «La debilidad política del liberalismo de John Rawls», *Revista Internacional de Filosofía Política* (UAM [México] / UNED [España]), 14 (diciembre 1999); y «De la racionalidad a la razonabilidad: la reforma de la filosofía moral en John Rawls», en Teresa Santiago (ed.), *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*, México, Biblioteca de Signos, UAM-Iztapalapa, México, 2000.

tarios o bien con sus textos, a perfilar una noción de la política capaz de generar una crítica coherente del normativismo rawlsiano de esta segunda etapa. Otra vez de vuelta a España, deseo agradecer sus ideas y sugerencias a Fernando Quesada, Antonio García Santesmases, Joaquín Rodríguez Feo, Fernando Vallespín, María José Agra, Pablo Ródenas, Francisco José Martínez y Carlos Gómez. También de España y como parte de mi generación, pero sobre todo, de mi identidad intelectual y vital, quiero mencionar a Francisco Colom, Jesús Miguel Díaz, Juan García Morán, José María Hernández y Ángel Rivero.

Quiero también agradecer los apoyos específicos que, como ayudantes de investigación y expertos editoriales, me dieron dos antiguos alumnos, ahora sólo concebibles como colegas: Mario Alfredo Hernández y Héctor Raoul Islas.

Como el propio Rawls diría, esto es también cuestión de instituciones. Quiero agradecer a las instituciones y, más precisamente, a las personas que con su esfuerzo garantizan la existencia de éstas, el apoyo para mi trabajo académico de los últimos años. En primer lugar, a la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, en cuyo Departamento de Filosofía tengo el honor de laborar. Luego al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, por la Beca de Repatriación que me concedió para el periodo 1998-1999. También al Sistema Nacional de Investigadores, por haberme nombrado Investigador Nacional a partir de 1999, con el consiguiente apoyo económico. También agradezco a dos instituciones españolas que dieron apoyo a mis actividades de investigación y con las que todavía mantengo firmes lazos: la Universidad Nacional de Educación a Distancia y el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. De manera especial, quiero agradecer a quienes integran el equipo de la *Revista Internacional de Filosofía Política* (hoy día toda una institución en la filosofía política en lengua española) el haberme permitido acompañarlos en este generoso proyecto durante casi una década.

Deseo manifestar también mi agradecimiento a Gilberto Rincón Gallardo, quien me invitó para que de marzo a noviembre de 2001 fungiera como Coordinador de Investigación de la Comisión Ciudadana de Estudios contra la Discriminación que él presidió con tanta dignidad. Esta tarea me permitió refrendar mi convencimiento de que los temas del pluralismo, el consenso y la justicia son cruciales para la viabilidad de cualquier proyecto democrático de calidad.

El marco vital que hace posible mi trabajo está construido por María José, mi esposa. Su apoyo no sólo ha sido emocional y moral sino también intelectual y estratégico. Sin ella, llevaría una vida que no deseo. La aparición de Patricio en julio de 2000, ciertamente no dio velocidad a la conclusión de este texto, pero sí le ha dado un nuevo sentido que también debo agradecerle.

CAPÍTULO 1

DE LA JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD AL LIBERALISMO POLÍTICO

La distancia que separa *Teoría de la justicia* (1971) de *El liberalismo político* (1993) no es sólo cronológica sino, en un sentido muy preciso, también temática. Aunque hay razones para considerar esta segunda obra una continuación, explicitación y, en algún sentido, revisión crítica de algunos de los conceptos centrales de *Teoría de la justicia*, y ésta es ciertamente la posición del propio Rawls, también las hay para diagnosticar tanto la clausura de algunas líneas de razonamiento moral y político propuestas en su predecesora como la formulación de una constelación de conceptos genuinamente nuevos.

El hecho de que algunos de estos nuevos conceptos sean, en un sentido que habrá que determinar, no del todo compatibles con los de la justicia como imparcialidad (*justice as fairness*), es lo que me permitirá referirme a una distancia teórica entre las dos principales obras de Rawls y tratar su teoría del liberalismo político como una argumentación independiente.

Esto no implica, por supuesto, la aceptación de la hipótesis de los «dos Rawls», comentada por autores como John Gray,[1] sino acaso sólo el reconocimiento de que *El liberalismo político* ha venido a hacer más compleja y a reformular, aunque no necesariamente a mejorar, la problemática normativa de la justicia social y a ponerla en conexión con una actualización de la idea liberal clásica de tolerancia y con una nueva versión de la legitimidad de un orden democrático constitucional para perseguir a

1. Cfr. John Gray, *Liberalisms. Essays in Political Philosophy*, Londres / Nueva York, Routledge, 1989, pp. 163-164.

las doctrinas y prácticas que no coinciden con sus fundamentos políticos. La complejidad del caso proviene de que nos hallamos frente a una superposición, e incluso amalgama, de argumentos de distinto nivel, alcance e intenciones en el mismo libro.

Esto hace de *El liberalismo político* un texto difícil de abordar, pese a ser discursivamente más nítido que *Teoría de la justicia*. En contraste con *Teoría de la justicia* que había sido meridianamente clara en su objetivo (el diseño de un modelo de sociedad bien ordenada a través de la formulación de los llamados principios de la justicia como imparcialidad que responderían a la pregunta acerca del mejor modelo de cooperación social para personas libres e iguales), *El liberalismo político* se mueve en varios frentes y muestra diferentes propósitos y recursos de argumentación, aunque su intención básica podría resumirse en la justificación de un modelo de consenso normativo entre doctrinas comprehensivas, el consenso traslapado, en torno a una concepción política de la justicia que puede considerarse implícita en la cultura política de una sociedad democrática y a la que la filosofía política no ha de «instituir» sino solamente «desplegar».

En cualquier caso, estamos ante una obra que ha recibido una acogida menos clamorosa que la dispensada en su momento a *Teoría de la justicia* y que, en este sentido, sigue aguardando una crítica sistemática y de la envergadura correspondiente a las expectativas planteadas por su propio autor y de la que ciertamente es merecedora. El hecho de que muchos de los estudios «rawlsianos» sigan tomando como referencia básica a *Teoría de la justicia* en los términos que el propio Rawls ha definido como «comprehensivos» constituye, en mi opinión, una indicación de cierta falta de reconocimiento en la comunidad filosófica a esta obra.

El caso es que las debilidades e inconsistencias de la teoría rawlsiana del liberalismo han tenido, en algunas ocasiones, un efecto curioso: han fortalecido los supuestos y principios de la justicia como imparcialidad, como si las deficiencias y limitaciones objetivas de *Teoría de la justicia* lo fueran menos por el simple hecho de haber sido resaltadas por su propio autor en una obra que algunos comentaristas consideran filosóficamente inferior.[2] Desde mi punto de vista, las posibles debilidades de la teo-

2. La preferencia de Brian Barry por el «primer» Rawls es muy significativa en

ría rawlsiana del liberalismo político no podrían significar en modo alguno una relativización de los errores y limitaciones de la justicia como imparcialidad. Además, creo que la debilidad estructural del pensamiento de nuestro autor, a saber, la inexistencia de categorías propiamente políticas para pensar el proceso político persiste, sin solución de continuidad, en la transición de la justicia como imparcialidad al liberalismo político.

De todos modos, existe una intención muy clara por parte de Rawls de justificar las relaciones entre ambos terrenos discursivos y, por ello, la primera tarea pertinente será la evaluación de esta conexión. Aunque ésta es una de las hipótesis a demostrar en este libro, diré por ahora que una de las críticas que se pueden enderezar contra todo el proyecto filosófico de Rawls es la relativa a su comprensión de la vida política sólo como reconciliación y acuerdo, con una escasa percepción de su carácter conflictivo, dinámico y contradictorio. Decir que Rawls carece de categorías propiamente políticas equivale a sostener que sus argumentos normativos jamás se hacen cargo de la política como lucha por el poder y como enfrentamiento incluso existencial, datos que si bien admiten regulaciones normativas, no se disuelven en ellas.

El problema más relevante a propósito de la supuesta continuidad entre la justicia como imparcialidad y el liberalismo político consiste en la dificultad para justificar coherentemente una conexión entre la enunciación canónica de los principios de la justicia y su nueva enunciación en el horizonte de las categorías políticas del liberalismo o, lo que es equivalente, la dificultad para determinar si la justificación moral y política de la justicia como imparcialidad puede considerarse subsumida en la correspondiente justificación del liberalismo político, o si se trata de dos procedimientos distintos de justificación.

En otras palabras, la tarea consiste en averiguar si la estrategia discursiva del neocontractualismo rawlsiano con todas sus herramientas intelectuales (la posición originaria, el velo de la ignorancia, los bienes primarios, el principio de diferencia, etc.) es un paso *necesario* para la construcción y aceptación del liberalismo político o si, como parece sugerirse en algunos párrafos de *El liberalismo político*, es posible formular los principios del liberalismo político sin ningún compromiso con el discurso previo del propio Rawls.[3]

Bien es cierto que la opinión de Rawls es que no se trata de dos teorías diferenciadas por sus contenidos (a fin de cuentas la justicia como imparcialidad sería una de las ofertas a consensuar por el sistema de valores políticos del liberalismo político) sino por los problemas que constituyen su punto de partida y, en consecuencia, por los objetivos y alcances de una y otra; pero también es cierto que existe una suerte de paralelismo entre las estrategias discursivas de ambas teorías y que muchos de los argumentos a favor del liberalismo político tienden a confundirse con los desarrollos y agregados de la justicia como imparcialidad, aunque bajo una versión institucionalista y «pragmatizada», por lo que el problema parece reducirse por momentos a una innecesaria duplicación de nombres para los mismos argumentos.

De cualquier modo, la cuestión de fondo a la que habría que dar respuesta es la de si la obligatoriedad moral derivada de la justificación (a través del constructivismo kantiano y el equilibrio reflexivo) de los principios de la justicia puede ser sostenida una vez que se considera el marco de una sociedad caracterizada por un pluralismo razonable pero irreductible. En este contexto, el problema no sería que la justicia como imparcialidad se presente como la candidata más adecuada para cumplir con la pauta de justicia consensualmente aceptada en el marco de un espacio político plural, sino que no sea, precisamente, la *única* candidata viable para ese cometido. En mi opinión, el

---

este contexto. Dice Barry: «Mi propia opinión es que los artículos escritos por Rawls en los años inmediatamente posteriores a la publicación de *Teoría de la justicia* defendiendo y ampliando la teoría (en especial "La estructura básica como objeto") forman un valioso añadido al canon, pero que todo lo escrito después ha tendido a debilitar la teoría» (*Justice as Impartiality*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. xii). Un punto de vista similar ha sido sostenido por Javier Muguerza quien, en su curso doctoral de «La ética a finales de siglo», expresaba la opinión de que Rawls ha pasado de ser un filósofo moral de gran relevancia a un «constitucionalista» entre otros muchos (Madrid, UNED, año académico 1995-1996).

3. Esto podría haber quedado sugerido en la concepción del objetivo del liberalismo político como el de una idea política de la justicia autosustentada o independiente (*a political conception of justice as a freestanding view*), es decir, discursivamente autónoma respecto de cualquier doctrina comprehensiva, como lo es la justicia como imparcialidad (cfr. *PL*, p. 10). También en la idea de Rawls de que no existe ninguna garantía de que la justicia como imparcialidad pueda ganar el consenso de las doctrinas razonables de una sociedad plural (cfr. *PL*, p. 15).

problema de fondo se resume en el riesgo de irrelevancia de la justicia como imparcialidad respecto del diseño de la estructura básica de una democracia constitucional si se pierde su carácter de solución única para el problema de la distribución de las cargas y de los beneficios sociales.

Ciertamente, Rawls no contempla esta cuestión como problema central para la teoría del liberalismo político. Más bien, insiste en que el tema a resolver es el de la posibilidad de combinar criterios de justicia con estabilidad social en un marco de pluralismo irreductible. No obstante, creo que entre una obra y otra se abre una brecha cuyas dimensiones es necesario precisar. Tengo para mí que la brecha discursiva entre la justicia como imparcialidad y el liberalismo político no es en sí misma problemática, es decir, no considero ni preocupante ni desencaminado que un autor se ocupe de dos temáticas que considera distintas aunque susceptibles de armonizarse en algo parecido a un sistema de ideas. Sí me parece discutible, sin embargo, el modo en que Rawls pretende que esta brecha debería ser cubierta. Para nuestro autor, la diferencia de objetivos entre una y otra teoría no afecta la consistencia de su relación ni su complementariedad. Desde su punto de vista, la teoría del liberalismo político surge no sólo como respuesta a algunos problemas que no habían sido abordados en *Teoría de la justicia*, sino también como alternativa única para afrontar una serie de temas que esta obra había cerrado en falso o dejado sin solución consistente. Rawls sostiene que aunque la teoría del liberalismo político permite mantener los elementos básicos de la justicia como imparcialidad, tiene que plantearse como respuesta a un problema básico a propósito de la estructura de una sociedad bien ordenada que había quedado irresuelto, a saber, el problema de la estabilidad política. Por ello, al hablar de las diferencias entre *El liberalismo político* y *Teoría de la justicia*, Rawls afirma:

> Los propósitos de estas conferencias [las de *El liberalismo político*] son muy diferentes. Debe observarse que, en mi resumen de los objetivos de *Teoría*, la tradición del contrato social se considera parte de la filosofía moral y que no se establece distinción alguna entre filosofía moral y filosofía política. En *Teoría*, una doctrina moral de alcance general no se distingue de una concepción de la justicia estrictamente política. Nada se dice acerca del contraste entre las doctrinas comprehensivas filosóficas y morales y las concepciones limitadas al dominio de lo político.[4]

Como se puede observar, las tres limitaciones u omisiones de la justicia como imparcialidad son: *a*) la incapacidad para distinguir entre los respectivos dominios de la filosofía moral y la filosofía política; *b*) la dificultad para distinguir entre la propia justicia como imparcialidad y una concepción estrictamente política de la justicia, y *c*) la carencia de una distinción entre doctrinas comprehensivas y concepciones políticas. Para Rawls, éstas son limitaciones insuperables para la justicia como imparcialidad, es decir, limitaciones que plantean la exigencia de un nuevo tipo de discurso que es, precisamente, la teoría del liberalismo político.

Sin embargo, cabe inquirir acerca de la razón o criterio que obliga a la formulación de este nuevo discurso. La razón de este cambio de espacio discursivo no puede reducirse a uno de los así llamados «problemas de extensión» (como el de la justicia entre generaciones) formulados por Rawls en *Teoría de la justicia*, pues éstos no exigen la relativización del sistema completo de categorías de la justicia como imparcialidad o la subsunción de sus contenidos en un esquema teórico no sólo distinto sino más amplio. La fuente de este cambio es, más bien, lo que podría considerarse una nueva certidumbre sociológica de Rawls, a saber, la importancia de lo que él mismo llama el *pluralismo razonable* (*reasonable pluralism*) característico de las democracias contemporáneas y de sus consecuencias para el problema de la estabilidad social.

Según Rawls, la justicia como imparcialidad se formuló sin considerar la importancia que reviste el pluralismo razonable como un hecho dado en las sociedades regidas por democracias constitucionales. Aunque dejo para un desarrollo posterior el análisis detallado de la noción de pluralismo razonable, puedo decir por ahora que esta nueva certidumbre sociológica conduce a la formulación de una pregunta distinta a la de la justicia como imparcialidad. Si el horizonte sociológico del nuevo razonamiento es la pluralidad de grupos, culturas y concepciones religiosas y morales, entonces el problema fundamental del

4. *PL*, p. xv.

nuevo discurso teórico será, precisamente, el del equilibrio de esta pluralidad social irreductible o, lo que es equivalente, el problema de la estabilidad política. Según Rawls, cuando se considera que el pluralismo razonable es un hecho en estas sociedades, la propia justicia como imparcialidad muestra la falta de realismo de sus supuestos:

> La existencia de una pluralidad de doctrinas comprehensivas razonables aunque incompatibles (el hecho del pluralismo razonable) muestra que la idea de una sociedad bien ordenada de la justicia como imparcialidad, según se usa en *Teoría*, no es realista. Esto se debe a que es inconsistente con la realización de sus propios principios bajo las mejores condiciones previsibles [...] La ambigüedad de *Teoría* ha quedado ahora eliminada y la justicia como imparcialidad es presentada desde el principio como una concepción política de la justicia.[5]

La falta de realismo que, según Rawls, es el lastre más pesado de la justicia como imparcialidad, tendría su origen en la asociación hecha en *Teoría de la justicia* entre el desarrollo de un sentido de la justicia en los ciudadanos y la generación de la estabilidad social y la obligación política en el ámbito de la vida colectiva. Debe recordarse que, para Rawls, el sentido de la justicia es uno de los poderes morales característicos de la concepción moral de las personas como libres e iguales (el otro es la capacidad de sostener y/o cambiar la idea personal de bien).[6] La estabilidad había quedado asociada sólo a la dimensión de los sentimientos morales de los ciudadanos y, más particularmente, a la idea de fraternidad de la justicia como imparcialidad, es decir, al imperativo moral de corte kantiano de tratar a los demás bajo el supuesto de su libertad e igualdad innegociables. En este sentido, la justicia como imparcialidad había abordado el problema de la estabilidad sólo desde la perspectiva de la subjetividad moral de los individuos y del proceso de su concientización o educación ciudadana en el marco de una sola concepción de la moralidad, dejando sin considerar la motivación para adoptar consensos políticos y su relación con el sustrato sociológico y la pluralidad de doctrinas comprehensivas razonables.

5. *PL*, p. xvii.

6. Decía Rawls al respecto: «Para asegurar la estabilidad, los hombres deben poseer un sentido de la justicia o una preocupación por aquellos que pudieran sufrir desventajas por la ausencia de ésta, o ambas cosas de preferencia. Cuando estos sentimientos son suficientemente fuertes como para anular las tentaciones de violar las leyes, los esquemas justos son estables. El cumplimiento de los deberes y obligaciones propios es concebido ahora por cada persona como la respuesta correcta a las acciones de los demás. Esta conclusión se alcanza gracias a que su plan racional de vida es regulado por su sentido de la justicia» (*TJ*, p. 497).

En la primera formulación del problema, Rawls pretendía que el sentido de la justicia, que los ciudadanos descubren, desarrollan y refuerzan conforme viven regidos por los principios e instituciones de la justicia como imparcialidad, solventaría los problemas de la estabilidad social por la apelación a la amistad, la confianza mutua y el conocimiento público de los resultados efectivos de los principios de la justicia. En este contexto, la estabilidad social se alcanzaría sin la necesidad de suponer otra cosa que la aceptación general de los principios de la justicia y con ello, implícita o explícitamente, la concepción moral de las personas como libres e iguales. Esta autosuficiencia del poder moral para desarrollar un sentido de la justicia atribuida a los ciudadanos de una sociedad democrática es lo que, en opinión de Rawls, desestima en *Teoría de la justicia* una concepción del problema de la estabilidad en términos políticos, es decir, en términos que supongan la existencia de una pluralidad de doctrinas y de concepciones comprehensivas, no necesariamente llamadas a coincidir en el sistema de ideas morales de la justicia como imparcialidad.

Esta diferencia entre la estabilidad por razones morales comprehensivas (entendidas sólo como atinentes a los poderes morales de las personas bajo los supuestos de la justicia como imparcialidad) y la estabilidad por razones morales políticas (concebidas como respuesta a la necesidad de alcanzar un principio de unidad en el horizonte de una pluralidad irreductible) es una muestra de lo que Rawls considera las limitaciones de la justicia como imparcialidad para dar respuesta al problema de la estabilidad planteado por la existencia de una variedad de doctrinas comprehensivas razonables, aunque incompatibles y hasta contradictorias entre sí.

No obstante, la diferencia entre filosofía moral y filosofía política en Rawls no significa una separación radical entre una esfera moral y otra propiamente política desligada de toda normatividad moral, sino sólo una distinción entre principios normativos que se pretende son exclusivos del dominio político y

principios normativos comprometidos con concepciones comprehensivas religiosas, morales o filosóficas. No se trata, entonces, de la separación entre una filosofía del poder público y una filosofía global de la moralidad, sino de la formulación de una filosofía «regional» (de valores políticos) en el amplio horizonte de los valores y principios normativos. Por ello, la constatación de que la justicia como imparcialidad adolece de un tratamiento conceptual de la pluralidad propia de las democracias contemporáneas no puede conducir al abandono de un discurso normativo de la política, sino acaso sólo a su circunscripción a un ámbito susceptible de compatibilidad con la mencionada pluralidad. Tal es el sentido de la idea de que la distinción entre una concepción política de la justicia y otras concepciones morales no depende del carácter normativo de sus contenidos sino del alcance que éstos pretenden tener.[7]

La distinción entre filosofía moral y filosofía política aparece, entonces, como una severa limitación de la capacidad normativa de las llamadas doctrinas comprehensivas (entre las que se incluye tanto a la justicia como imparcialidad como al utilitarismo) respecto de las relaciones políticas de una sociedad democrática y, por ello, como la afirmación de un ámbito normativo específico para el terreno político. Tal separación no sería más complicada de lo que de suyo ya es si no fuera porque Rawls pretende que la motivación psicológica y moral de esos principios normativos políticos reside, precisamente, en las doctrinas comprehensivas. Dicho de otro modo, para Rawls la posibilidad de que una sola doctrina comprehensiva pudiera ofrecer razones suficientes desde sus supuestos morales para la estabilidad política de una sociedad requeriría que prácticamente todos los miembros de esa sociedad adoptaran la misma doctrina filosófica o moral. Sin embargo, en vista del pluralismo como un hecho dado, esta exigencia se vuelve absurda, pues las condiciones de libertad institucional que favorecen la existencia de una variedad de doctrinas morales, filosóficas y religiosas son incompatibles con la pretensión de hacer prevalecer la verdad de una de estas doctrinas sin el consentimiento de los seguidores de todas las demás.

7. Dice Rawls: «la distinción entre una concepción política de la justicia y *otras concepciones morales* es una cuestión de alcance» (*PL*, p. 13; el énfasis es mío).

Una concepción comprehensiva cuya divisa para la relación con otros puntos de vista fuera la sujeción o la eliminación de éstos, no sólo atentaría contra la estructura política de las democracias constitucionales, sino que se mostraría abiertamente irrazonable. En este sentido, la certidumbre sociológica del pluralismo exige un elemento adicional: que las doctrinas comprehensivas puedan dividirse entre razonables y no razonables, siendo las primeras las únicas con legitimidad moral para manifestarse en el espacio público y aspirar al consenso acerca de su propia idea de justicia. En este sentido, el principio moral de lo razonable adquiere un peso extraordinario en la perspectiva de limitar y acotar los sistemas de creencias y valores que constituirían la base motivacional de una justicia liberal consensuada.

Rawls sostiene que una doctrina moral es comprehensiva cuando incluye concepciones de lo que es valioso para la vida humana e ideales de conducta personal, amistad, relaciones familiares o asociativas y, en suma, de todo lo que haya de conformar nuestra vida como una totalidad.[8] La justicia como imparcialidad quedaría inserta en este registro, toda vez que despliega un amplio sistema de categorías morales que exige que la idea de sociedad bien ordenada sólo pueda establecerse a partir de la aceptación de sus supuestos morales, como las nociones de persona o de autonomía, ambas de origen kantiano. En este sentido, sería comprehensiva porque diseña su modelo de sociedad justa a partir de algunos enunciados filosóficos que no necesariamente comparten los seguidores de otras doctrinas o tradiciones comprehensivas razonables.

Por ejemplo, siempre según Rawls, la justicia como imparcialidad está seriamente comprometida con algunos enunciados filosóficos, como el que sostiene que la idea kantiana de autonomía individual está en la base de la definición moral de las personas como libres e iguales.[9] De este modo, el constructivismo kantiano, que es la metodología moral defendida en *Teoría de la justicia*, podría no ser avalado por alguien que pensara que la determinación de lo socialmente justo es la labor de un observador imparcial o por quien pensara que la dignidad de la persona es el resultado de un designio divino. La consecuencia

8. Cfr. *PL*, p. 13.
9. Cfr. *PL*, p. xxvii.

de esto es que, pese a que los elementos que caracterizan al diseño institucional de la sociedad bien ordenada constituyen un modelo de justicia política que podría ser aceptado por otras doctrinas comprehensivas, los pasos dados por la justicia como imparcialidad para llegar a tal diseño (y, entre ellos, la aceptación de los supuestos kantianos) no podrían ser compartidos por muchas de las doctrinas razonables que pueblan una sociedad pluralista democrática.

Si se acepta que la justicia como imparcialidad, en su enunciación de *Teoría de la justicia*, es una doctrina comprehensiva y, además, que sólo los valores propiamente políticos que se derivan de ella pueden considerarse habitantes legítimos del dominio de la filosofía política, entonces habría que preguntarse cuál sería el catálogo de valores específicamente políticos del ámbito de la filosofía política y cuáles serían las doctrinas o teorías concebibles como políticas. En efecto, uno de los problemas más acuciantes derivados de esta separación entre filosofía moral y filosofía política es lo enormemente restrictivo de la definición de las concepciones de la filosofía política como tales. Rawls piensa que su modelo de liberalismo político da un giro a lo que él llama la «tradición dominante» de la filosofía política, que habría estado secularmente atada a la idea de que el criterio de justicia para las instituciones sociales es el fomento del bien. Según Rawls:

> [...] comenzando con el pensamiento griego, la tradición dominante parece haber sostenido que no existe sino sólo una concepción racional y razonable del bien. El objetivo de la filosofía política (siempre considerada parte de la filosofía moral, junto con la teología y la metafísica) consiste entonces en determinar su naturaleza y contenido. El utilitarismo clásico de Bentham, Edgeworth y Sidgwick pertenece a esta tradición dominante.[10]

Pero no sólo la filosofía política clásica y el utilitarismo entrarían en la lista de las doctrinas comprehensivas; también estarían en ella los liberalismos de Kant y Mill y, en el pensamiento contemporáneo, los de autores como Joseph Raz, Ronald Dworkin y Jürgen Habermas.[11] El caso es que, pese a la suavidad de

10. *PL*, p. 135.

11. Para la aplicación del adjetivo «comprehensivas» a las doctrinas de Kant y Mill, véase *PL*, pp. xxvi-xxvii; a las de Raz y Dworkin, *PL*, p. 135; y a la de Habermas, «Reply to Habermas», *The Journal of Philosophy*, xcii, 3 (marzo 1995), p. 135.

su argumento, Rawls está formulando una ruptura con prácticamente toda la historia de la filosofía política.[12] Ésta es, en mi opinión, una de las ambiciones de fondo de *El liberalismo político*, pues Rawls es capaz de relativizar los argumentos de la justicia como imparcialidad en aras de inaugurar un espacio discursivo original, que toma como su contenido peculiar una suerte de decantación de lo mejor (en términos políticos) tanto de la historia política moderna de Occidente como de las doctrinas comprehensivas razonables. En efecto, el resultado de esta distinción es que incluso teorías políticas como las de Kant o Mill, que desde determinados supuestos antropológicos o morales abogan por una imparcialidad de la estructura gubernamental frente a las ideas particulares de bien de los ciudadanos y grupos, sólo podrían ser propuestas como doctrinas de filosofía política *tout court* si renunciaran a las pretensiones de validez o verdad de su andamiaje conceptual comprehensivo en el terreno político.

Debo insistir en que esta restricción vale sólo para efectos políticos, es decir, que no se hace a las doctrinas comprehensivas la petición «absurda» de renunciar a sus contenidos morales, filosóficos y religiosos en la perspectiva de coincidir políticamente entre sí, sino sólo la petición «razonable» de que reconozcan que el hecho innegable de la pluralidad razonable de las sociedades modernas les obliga a dejar estos contenidos «fuera» de la discusión política. En este sentido, la filosofía política se abstiene de pronunciarse respecto de la verdad o validez de las

12. De esta siega quedan exentos un par de autores. Según Rawls, teorías del liberalismo político similares a la suya, es decir, no comprehensivas sino políticas, han sido desarrolladas por Charles Larmore y Judith Shklar (cfr. *PL*, p. 133). Los textos a los que Rawls apela son: Ch. Larmore, «Political Theory», xviii, 3 (agosto 1990); y J. Shklar, «The Liberalism of Fear», en N. Rosemblum, *Liberalism and the Moral Life*, New Haven, Yale University Press, 1980. De hecho, en el magnífico libro de Larmore titulado *Patterns of Moral Complexity* (Nueva York, Cambridge University Press, 1987), aparece un poderoso antecedente de lo que será el principal argumento del liberalismo político rawlsiano con la forma de una descripción de la neutralidad estatal. Dice Larmore: «la neutralidad política consiste en una restricción de los factores que pueden ser invocados para justificar una decisión política. Tal decisión puede contar como neutral sólo si puede ser justificada sin apelar a la supuesta superioridad intrínseca de cualquier concepción particular de la vida buena» (p. 44). Desde luego, no son las ideas particulares de vida buena, más propias de *Teoría de la justicia*, las que constituyen el referente «sociológico» de la teoría del liberalismo político, sino la pluralidad de doctrinas comprehensivas, cuya extensión social supera el molde individual de las primeras.

doctrinas comprehensivas o, dicho técnicamente, aplica un *método de elusión* (*avoiding method*) frente a las discusiones metafísicas o epistemológicas que se dan a propósito del diseño de una sociedad bien ordenada.

Una doctrina política no es comprehensiva sólo porque trate de determinar la naturaleza y contenido de una idea del bien social (porque de ser así, una doctrina como la kantiana no podría ser calificada de comprehensiva), sino también porque en la enunciación de su modelo normativo se hace cargo de supuestos morales, ontológicos, epistemológicos y metafísicos que la individualizan y separan respecto de otros discursos morales, religiosos o filosóficos.

En este sentido, la reforma de la filosofía política propuesta por Rawls consistiría en dar legitimidad sólo a las teorías cuyo objetivo fuera proporcionar una «base pública de justificación generalmente aceptable para los ciudadanos respecto de cuestiones fundamentales».[13] En razón de esto, la filosofía política puede entenderse como un modelo normativo para el ejercicio de la *razón pública*, es decir, para la introducción de un criterio de razonabilidad en el debate público cuando éste versa acerca de los fundamentos constitucionales y las cuestiones de justicia básica. Su contenido normativo es evidente, ya que su consideración de lo que legítimamente puede decirse respecto de estas cuestiones centrales es realizada desde el horizonte de una teoría de la justicia, aunque también se trata de un contenido circunscrito a ese único ámbito como consecuencia de una separación entre la identidad pública de los ciudadanos y una identidad no pública.

En este contexto, las concepciones comprehensivas quedan situadas al margen de las deliberaciones y argumentos de la razón pública. Así, las concepciones comprehensivas, que indudablemente forman parte de la identidad personal de los ciudadanos de una democracia constitucional, no pueden erigirse en «recurso argumentativo», en genuino criterio de *justificación*, para dirimir los conflictos y desacuerdos específicos del «foro político» (*political forum*).[14] Pero esta delimitación del foro específico de la razón pública no implica la desaparición de argumentos comprehensivos, incluso de naturaleza política, que se formulan en lo que Rawls denomina la cultura contextual (*background culture*), en la que se ejerce la libertad de expresión de los ciudadanos, y que admite, e incluso exige, una discusión completa y abierta. De esta manera, en el terreno de la cultura contextual no existe restricción normativa para la expresión de todas las formas de razón no pública (como la de las universidades, las iglesias, los clubes, etc.) ni para la de los medios de comunicación.

Es por ello que las doctrinas comprehensivas no podrían aspirar a constituirse en un cuerpo homogéneo de valores normativos que amparara, sin solución de continuidad, valores morales y políticos, sino sólo a encontrar en sí mismas una serie de valores específicamente políticos que, y en esto reside la paradoja del argumento rawlsiano, pudiera no obstante tomarse como un punto de vista independiente. Por añadidura, como hemos dicho antes, la motivación para adoptar esta serie de valores políticos tendría que provenir de la capacidad de interpelación de las propias doctrinas comprehensivas.

13. *PL*, p. xix.

14. Dice Rawls: «Es imperativo percatarse de que la idea de la razón pública no se aplica a todas las discusiones políticas de cuestiones fundamentales, sino sólo a las discusiones de aquellas cuestiones en lo que he denominado el foro político» (John Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited», en J. Rawls, *The Law of Peoples, with The Idea of Public Reason Revisited*, ed. cit., p. 133).

Capítulo 2

¿Es comprehensiva la justicia como imparcialidad?

La formulación del liberalismo político exige el trazado de las lindes entre el espacio público propio de la filosofía política y el espacio no público (que no únicamente privado) característico de las doctrinas comprehensivas. Pero esto no implica la separación absoluta entre dos tipos de concepciones, sino, en general, una diferenciación en el interior de las propias doctrinas comprehensivas razonables; distinción según la cual éstas podrían delimitar y priorizar en su propio seno un conjunto de valores y principios políticos que coincidirían con los equivalentes de otras doctrinas a través de un procedimiento de discusión característico de la razón pública.

En consecuencia, la justicia como imparcialidad admite una segunda interpretación una vez establecida la perspectiva del liberalismo político. En efecto, dado que el objetivo de la justicia como imparcialidad es de carácter práctico, a saber, presentarse a sí misma como una concepción política de la justicia que pueden compartir todos los ciudadanos sobre la base de un acuerdo informado y razonable, puede decirse que su naturaleza es política.[1] Es esta naturaleza política (es decir, la lectura no comprehensiva de ella) la que permite instalarla como una habitante legítima del dominio público, es decir, del espacio de la razón pública. En este sentido, aunque desde el punto de vista de los afectos a la justicia como imparcialidad esta teoría fuera la única posible forma de afirmar la justicia política, desde el punto de vista del filósofo o el teórico ésta es una más de las

1. Cfr. J. Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», ed. cit., pp. 230 y ss.

formas de acceder a un cuerpo de principios y valores políticos que pueden ganar el consenso de los afectos a otras doctrinas razonables. Por ello, puede decirse que, en el marco de una sociedad liberal bien ordenada, los ciudadanos también podrían ser capaces de hacerse cargo de la legitimidad de la afirmación de los mismos principios y valores políticos desde emplazamientos comprehensivos diferentes.

En este orden de cosas, la distinción entre filosofía moral y filosofía política se corresponde con la distinción entre doctrinas comprehensivas con pretensión de fundamentación de una sociedad bien ordenada y doctrinas políticas que, aunque postulables desde el conjunto de supuestos y valores comprehensivos, poseen, en el foro político, entidad y discursividad propias. Como he dicho antes, esta distinción encierra una relación casi paradójica: aunque los contenidos propios de la filosofía política pueden originarse en los supuestos y valores de las doctrinas comprehensivas y pueden, además, obtener de éstas la motivación suficiente para ser defendidos en el espacio de la razón pública, una concepción específicamente política ha de entenderse necesariamente como un punto de vista independiente o autofundamentado. Dice Rawls:

> El liberalismo político, entonces, tiene como objetivo una concepción política de la justicia como una visión independiente. No ofrece ninguna doctrina metafísica o epistemológica más allá de lo implicado por la concepción política misma. En tanto que explicación de valores políticos, una concepción política independiente no niega la existencia de valores relativos a, digamos, lo personal, lo familiar y lo asociativo; ni tampoco sostiene que los valores políticos estén separados de, o sean discontinuos con, otros valores.[2]

De este modo, la concepción política de la justicia como imparcialidad, es decir, la lectura despojada de una aún por determinar carga de principios comprehensivos, podría cumplir los requisitos de esa visión independiente de los valores y principios políticos. El caso es que, de hecho, los cumple. Para Rawls (como no podría ser de otro modo), el mejor ejemplo de doctri-

2. *PL*, p. 10.

na política de la justicia está representado por el diseño de sociedad bien ordenada de la justicia como imparcialidad. La justicia como imparcialidad contiene en su formulación los principios que podrían ser reconocidos y aceptados por los afectos a otras doctrinas comprehensivas. De este modo, Rawls pretende resarcir a la justicia como imparcialidad de su relativización (es decir, de su ingreso al marco del pluralismo razonable) mediante su situación como teoría de la justicia idónea (aunque no única) para el consenso político de las distintas doctrinas comprehensivas. Por ello es que el lenguaje utilizado para explicar la relación entre la justicia como imparcialidad y la concepción política de la justicia deseable según el liberalismo político se refiere más a la «ejemplificación» que a la identificación. Dicho de otro modo: la formulación política de la justicia como imparcialidad cumple plenamente con los requisitos del liberalismo político y se convierte, por ello, en la mejor opción (la más igualitaria, por cierto) para un consenso entre las distintas doctrinas comprehensivas. Sin embargo, no es la única teoría de la justicia que podría tener tal pretensión de consenso, ni existe nada que garantice que sea ésta y no otra teoría la que pueda ser adoptada por la pluralidad de doctrinas razonables. En suma: la justicia como imparcialidad ha perdido el carácter de concepción normativamente superior a cualquiera de sus alternativas en el dominio político.

En mi opinión, este último detalle es crucial, pues Rawls hace de la justicia como imparcialidad un «ejemplo» de una concepción política que es, por definición, más amplia e incluyente que ésta. Tres breves fragmentos pueden mostrar esta relación de ejemplificación. Refiriéndose a los principios fundamentales de la justicia como imparcialidad, dice Rawls: «Considero estos principios ejemplo del contenido de una concepción política de la justicia». Luego, al referirse a los principios característicos del liberalismo político (que revisaré adelante) plenamente satisfechos por la justicia como imparcialidad, dice: «Estos elementos pueden comprenderse de diferentes maneras, así que existen muchos liberalismos diferentes»; finalmente, al referirse a las garantías de aceptación que una concepción política de la justicia como imparcialidad podría tener en una sociedad liberal, dice:

> Suponemos [...] que estas ideas [de la justicia como imparcialidad] pueden formularse como una concepción política de la justicia que puede ganar el apoyo de un consenso traslapado [...] Si la justicia como imparcialidad (o alguna visión similar) puede ganar el apoyo de un consenso traslapado [...] es una cuestión especulativa.[3]

De este modo, puede descartarse la tentación de concebir el liberalismo político como una mera continuación, en el dominio de los valores políticos, de los principios de la justicia como imparcialidad. Más bien se trata de una reformulación de estos principios para acomodarlos a la pluralidad de las sociedades democráticas contemporáneas. En este sentido, el objetivo de la justicia como imparcialidad (la especificación de los términos equitativos de cooperación entre ciudadanos libres e iguales) tiene que ser puesto en relación con el objetivo específico del liberalismo político, que está determinado por la existencia del mencionado pluralismo razonable e irreductible. Dice Rawls:

> La cultura política de una sociedad democrática está siempre caracterizada por una diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales opuestas e irreconciliables. Algunas de éstas son perfectamente razonables, y el liberalismo político considera esta diversidad entre ellas el resultado inevitable a largo plazo del trabajo de los poderes de la razón dentro del marco de instituciones libres y duraderas. De este modo, la segunda cuestión consiste en saber cuáles son los fundamentos de la tolerancia así entendida y sujeta al hecho del pluralismo razonable en tanto que resultado inevitable de las instituciones libres.[4]

La búsqueda de un fundamento para el principio de tolerancia que debe regir la convivencia de las diferentes doctrinas comprehensivas agrega un requisito a la justicia como imparcialidad y plantea además la necesidad de su reformulación. Si a la pregunta por la justicia de las instituciones de la estructura básica de una sociedad se suma la pregunta por el modelo de estabilidad que ha de derivar de una sociedad tolerante, la pregunta nueva y característica de la concepción política de la justicia como

3. *PL*, respectivamente: p. 6; *ibíd.*; y p. 15.
4. *PL*, pp. 3-4.

imparcialidad (o, lo que es lo mismo, de la versión más equitativa en el esquema del liberalismo político) será la siguiente:

> [...] ¿cómo es posible que exista y perdure una sociedad *justa y estable* de ciudadanos libres e iguales que, no obstante, permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables de corte religioso, filosófico y moral?[5]

Para Rawls, la justicia como imparcialidad mantiene el privilegio de ser la doctrina que ofrece el modelo más equitativo de justicia política, siempre y cuando se la considere sólo en términos políticos, es decir, en cuanto a su cumplimiento de los requisitos del liberalismo político.[6] En este sentido, Rawls admite que, en efecto, los principios liberales podrían sostenerse desde distintas doctrinas comprehensivas, pero piensa que la concepción política que encaja mejor en las condiciones o rasgos característicos del liberalismo político es su propia oferta de justicia. Sin embargo, tiene mucho cuidado en no caer en la identificación esta deseabilidad «política» de la justicia como imparcialidad con la necesidad de su aceptación por todos los ciudadanos.

En *Teoría de la justicia* Rawls formuló sus principios de la justicia mediante el supuesto de una aplicación general de ellos. Aunque con la distinción entre concepción general y concepción especial de la justicia[7] enraizó esos principios en la experiencia específica de las democracias constitucionales, había sin embargo presentado a la segunda como el conjunto de principios que necesariamente emergería de un proceso de elección de normas de cooperación llevado a cabo en una posición originaria diseñada *ad hoc*. El problema que ahora afrontan los principios de la justicia como imparcialidad es el de tener que intercambiar

5. *PL*, p. 4 (el énfasis es mío).

6. Dice Paul Kelly en su «Justifying Justice...» (ed. cit, p. 233): «Rawls sostiene que su teoría de la «justicia como imparcialidad» aún proporciona los únicos términos justificables de la asociación dado este hecho [el del pluralismo razonable], pero sólo cuando es reconocida como una doctrina *política* en lugar de una doctrina moral plena o comprehensiva».

7. La concepción *general* de la justicia está postulada como un enunciado moral de carácter universalista. Por su parte, la concepción *especial* de la justicia se presenta como la aplicación de la concepción general a la situación de las democracias constitucionales contemporáneas. Aunque ambas concepciones se caracterizan por su contenido moral, la primera muestra un carácter abstracto que la convierte en un programa de justicia universal.

necesidad por deseabilidad, vaciando de gran parte de su contenido la exigencia de generalidad y aplicación irrestricta que el procedimiento contractualista les aseguraba. En efecto, mientras que, en tanto que doctrina comprehensiva, la justicia como imparcialidad garantizaba que la absoluta inclusividad de su diseño ideal conduciría a un conjunto de normas aceptables de manera directa sin necesidad de un consenso ulterior, ahora, en tanto que doctrina política, lo único que puede hacer es apelar a la razonabilidad de las visiones comprehensivas razonables y al cumplimiento de las condiciones políticas establecidas por la historia y cultura políticas de una sociedad democrática.

La autocrítica de Rawls, en este sentido, hace de la justicia como imparcialidad *sólo* una más de las doctrinas políticas liberales adecuadas para una democracia constitucional. Con esta revisión, Rawls, en efecto, ha aplicado el principio de tolerancia a la filosofía misma y, en este caso, *a su misma filosofía*, pues ha hecho valer la certidumbre sociológica del pluralismo moral y doctrinal como exigencia de una renuncia de lo que él entiende que son las pretensiones políticas comprehensivas de las doctrinas filosóficas, morales y religiosas.

Lo primero que llama la atención de este «giro político» es que ha supuesto la relativización de la justicia como imparcialidad en su formato «comprehensivo», a saber el de *Teoría de la justicia*, y su colocación en pie de igualdad con, digamos, concepciones religiosas o metafísicas. Una de las posibles consecuencias de este «giro» es que la pérdida implicada en la relativización de la justicia como imparcialidad puede ser descomunal a la vista de las escasas ganancias que hubieran podido obtenerse. Parece, en este sentido, que Rawls ha terminado por «tirar al niño con el agua sucia de la bañera» y, cuando ha pretendido recuperarlo, nos ha devuelto una versión disminuida de él. Lo que parece haber sucedido, como la interpretación de Brian Barry sostiene, es que Rawls ha abandonado, por razones equívocas, una concepción moral perfectamente defendible en el horizonte del pluralismo razonable y se ha hecho cargo de un tipo de crítica que no podía ser consistentemente dirigido contra la justicia como imparcialidad. En este sentido, la autoacusación rawlsiana de que la justicia como imparcialidad es una doctrina (parcialmente) comprehensiva podría incluso descartarse. Dice Barry:

> La razón crucial para sostener que la *Teoría de la justicia* no era comprehensiva reside en que dejaba abierta la posibilidad de que la gente determinara y cultivara sus propias concepciones del bien. Ofrecía condiciones equitativas a partir de las cuales las personas con distintas concepciones del bien podían vivir juntas. Recordemos la definición que Rawls ofrece de una «visión comprehensiva», según la cual «ésta incluye concepciones de lo que es valioso en la vida humana, así como ideales de virtud personal y carácter que han de dar forma a gran parte de nuestra conducta no política (en el límite, a nuestra vida como un todo)» (*PL*, p. 175). Según este criterio, la *Teoría de la justicia* es ya «política» y opuesta a la «comprehensividad».[8]

Prolongando la argumentación de Barry, cabe señalar que el equívoco que está en la base de la reconsideración «política» de la justicia como imparcialidad exige algo así como «defender a Rawls de sí mismo». En este tenor, puede decirse que la primera limitación de la autocrítica rawlsiana reside en la definición de lo que es una doctrina comprehensiva. Si, como aquí se ha visto, una doctrina es comprehensiva porque incluye concepciones acerca de lo que es valioso o bueno para la vida, así como ideales de carácter personal o de relaciones familiares, sociales y grupales, entonces habría que responder que la imparcialidad de la justicia está fundamentada, precisamente, en la renuncia a sostener o promover cualquier idea particular de bien. De hecho, el discurso rawlsiano de la justicia es una exigencia permanente e invariable de que las concepciones particulares del bien queden socialmente subordinadas a una noción de lo correcto que pueda defenderse públicamente desde el supuesto de una serie de condiciones ideales de negociación contractual.

De acuerdo con lo anterior, los principios de la justicia son tales sólo porque pueden resistir la prueba de la imparcialidad o la equidad, es decir, porque se muestran como principios que toda persona racional y razonable estaría en situación de aceptar si partiera del supuesto moral de la libertad e igualdad de las personas. El horizonte moral instalado por los principios de la justicia es, consecuentemente, el espacio público de lo correcto (*right*), donde han de quedar establecidas tanto las normas que prescriben los criterios distributivos de la justicia como las restricciones a las pretensiones de quienes, desde ideas particulares del bien, podrían ir en contra de aquellos principios que, no obstante, «aceptarían» en una situación de igualdad electiva.[9] De este modo, la idea de que la justicia como imparcialidad es una doctrina parcialmente comprehensiva (es decir, que abarca cierto número de valores y virtudes no políticos y que está escasamente articulada)[10] tampoco podría sostenerse, sobre todo si se considera que lo propio de estos valores y virtudes es su conexión con una idea particular del bien. Cierto es que, a través de la justicia como imparcialidad, se fomentan valores y virtudes que, si se evalúan exigentemente, podrían considerarse no políticos; pero cierto es también que todos y cada uno de ellos están subordinados a la prioridad de lo correcto respecto de cualquier idea particular del bien.

Podría parecer una falacia de composición el que aquí se asuma el argumento crítico de Brian Barry que recuerda la prioridad de lo correcto sobre lo bueno para perfilar la relación entre las doctrinas comprehensivas y la concepción política de la justicia. Sin embargo, tal argumento se hace plausible si, al considerar que los contenidos distintivos de las doctrinas comprehensivas pueden verse como proyecciones sociales de ideas particulares de vida buena, se concibe a estas doctrinas como formas relativamente institucionalizadas de concepciones del bien. Desde luego, este argumento no elimina ni minimiza el resto de notas características de estas doctrinas, pero sí muestra que éstas pueden ser entendidas bajo el criterio general de la prioridad de lo correcto o justo sobre el bien.

Según Barry, la preocupación de Rawls acerca del posible carácter comprehensivo de su teoría de la justicia podría derivarse del temor de que su sugerencia de desarrollar la idea de «corrección como imparcialidad» (*rightness as fairness*) pudiera interpretarse como un proyecto moral comprehensivo.[11] No

8. Barry, Brian, «John Rawls and the Search for Stability», ed. cit., p. 880.

9. Dice Rawls al respecto: «En la justicia como imparcialidad la prioridad de lo correcto significa que los principios de la justicia política limitan lo que han de ser las formas de vida permisibles y, en consecuencia, las demandas que los ciudadanos hagan para buscar alcanzar fines que transgreden esos límites carecen de peso» (*PL*, p. 174).

10. Cfr. *PL*, p. 13.

11. La referencia original está en *TJ*, p. 17, donde Rawls dice: «Obviamente, si la justicia como imparcialidad llega a ser razonablemente exitosa, un paso posterior sería estudiar la visión más general sugerida por el nombre "corrección como imparcialidad"». La expresión del temor de Rawls a un malentendido sobre esta cuestión está en

obstante, el propio Barry descarta que la adjudicación de un carácter comprehensivo a esta propuesta pudiera derivarse de esos comentarios y, además, sostiene que esta propuesta encajaría perfectamente en la idea liberal de que los valores políticos constituyen un tipo específico de valores morales.[12]

Esta propuesta de «corrección como imparcialidad» habría estado pensada como un desarrollo de lo que Rawls sostiene en el capítulo ix de su *Teoría de la justicia*, es decir, en la parte conclusiva de su exposición, donde trata de ofrecer los lineamientos morales que tendrían que prevalecer en una sociedad bien ordenada en tanto que contenidos del sentido de la justicia que en ella desarrollarían los ciudadanos. En este contexto, la corrección como imparcialidad podría haber aparecido (pero de hecho nunca apareció) como el desarrollo natural de la atribución de una noción de «bien» (no reducible a las ideas particulares de bien) a una sociedad regulada por los principios de la justicia.[13]

La idea de bien a la que me refiero está comprometida con los criterios kantianos de autonomía y objetividad y, en este sentido, obtiene su fuerza motivante de la relación de congruencia que presuntamente mantiene con los supuestos morales (también de origen kantiano) de la libertad e igualdad de las personas. Esta identificación entre justicia y bien pretende resolver el problema planteado por la pluralidad de posiciones y juicios propios de la facticidad social, pues la carencia de una pauta general del bien que funcione como criterio de solución de diferendos acerca de decisiones colectivas y elección de políticas específicas puede redundar en un problema de inestabilidad social. Por esta razón, Rawls juzgó apropiado introducir una idea de bien que pudiera ser congruente con los mencionados principios de autonomía moral y objetividad y, en este sentido, pasar la prueba de pertinencia moral que exige la posición originaria y el velo de la ignorancia. Aunque en esta estrategia explicativa Rawls recurre, en efecto, a dos conceptos fundamentales en la argumentación de Kant que dependen de una visión que podría calificarse de comprehensiva, lo hace, precisamente, con la intención de salvaguardar el principio de prioridad de lo correcto sobre lo bueno, tratando, no obstante, de acomodar en ésta una justificación moral de la estabilidad social.

Una consecuencia lateral, pero no carente de importancia, de esta asociación entre justicia y bien social, reside en que la prioridad de lo correcto no sólo queda garantizada con la subordinación de todas las ideas particulares de bien a los principios de la justicia como imparcialidad, sino también con la oferta de una idea regulativa de bien que explicaría la motivación de los ciudadanos para actuar según lo dictado por su sentido de la justicia, lo que sería, en sentido estricto, el sentido correcto de la justicia.

Como se puede observar, en el fondo de esta cuestión está el interés de Rawls por determinar el modo en que los principios normativos de la justicia como imparcialidad pueden ofrecer razonablemente una solución a los conflictos entre criterios morales y decisiones políticas derivados de una pluralidad social irreductible. En todo caso, Barry no aprecia que en este intento de solucionar el problema de la estabilidad social con el expediente de formular una idea kantiana de bien social existan elementos decisivos que quepan en lo que el propio Rawls entiende por «comprehensividad». Esto implicaría que, aun si se aceptara la apreciación de que el modelo de sociedad bien ordenada de la justicia como imparcialidad no es realista, no podría sostenerse que tal falta provenga del carácter comprehensivo de la explicación, pues en ella la prioridad moral de lo correcto queda salvaguardada hasta el último momento.

En este sentido, si la razón principal de Rawls para relativizar la función moral de la justicia como imparcialidad es que su carácter comprehensivo apunta a un déficit de realismo en su propuesta de sociedad bien ordenada, no podríamos menos que reconocer que, ya en este nivel, hay fallas serias en el concepto de visión comprehensiva, pues resulta que la primera interpretación rawlsiana de la estabilidad no era precisamente compre-

---

«The Domain of the Political and Overlapping Consensus», *New York University Law Review*, 64, 2 (1989), p. 248. Allí dice Rawls: «Sin embargo, no se menciona [en *Teoría de la justicia*] la distinción entre una concepción política de la justicia y una doctrina comprehensiva. El lector podría razonablemente concluir, entonces, que la justicia como imparcialidad está formulada como parte de una visión comprehensiva, que más tarde podría desarrollarse si el éxito de aquélla invitara a hacerlo».

12. De hecho, Barry dice que sólo un lector muy obtuso podría derivar esa conclusión del comentario de Rawls (Barry, *op. cit.*, p. 878). Si se considera que ese supuesto lector está «imaginado» por Rawls, el comentario de Barry puede leerse como una fuerte crítica al propio Rawls.

13. Cfr. *TJ*, pp. 513 y ss.

hensiva. Por ello, como también ha sugerido Barry, no queda en ningún momento claro que exista un nexo determinante entre tal déficit de realismo a propósito de la estabilidad y una supuesta condición comprehensiva de la justicia como imparcialidad.

Esta cuestión se complica un poco cuando se constata que, de hecho, los requisitos *políticos* que Rawls establece para una sociedad bien ordenada son poco más que paráfrasis de los requisitos para la sociedad bien ordenada propuesta en *Teoría de la justicia*. En ésta, Rawls proponía lo siguiente:

> [...] una sociedad está bien ordenada cuando no sólo está diseñada para promover el bien de sus miembros sino también cuando está efectivamente regulada por una concepción pública de justicia. Es decir, se trata de una sociedad en la que 1) cada quien acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia y 2) las instituciones sociales básicas generalmente satisfacen estos principios y es generalmente sabido que lo hacen [...] Puede concebirse que una concepción pública de la justicia es constitutiva del ordenamiento fundamental de una asociación humana bien ordenada.[14]

Al menos como la formula Rawls, no parece haber en esta primera definición de sociedad bien ordenada algún elemento que vaya mas allá del espacio público y que pueda identificarse con una idea «particular de bien». Todo lo contrario, la realización de las ideas particulares de bien que esta definición supone está restringida, como ya he señalado antes, a las que se atienen al horizonte de justicia correlativo a la idea de lo correcto. Si revisamos la definición de sociedad bien ordenada que se ofrece para la teoría del liberalismo político, difícilmente podrán encontrarse en ella esas diferencias cuya magnitud obligaría a la calificación de comprehensiva de la justicia como imparcialidad. Dice Rawls en *El liberalismo político*:

> Decir que una sociedad está bien ordenada conlleva tres cosas: primero [...], es una sociedad en la que cada uno acepta, y sabe que los demás también aceptan, los mismos principios de justicia; segundo [...], su estructura básica (esto es, sus principales instituciones políticas y sociales y el modo en que éstas se organizan como un sistema de cooperación) es conocida públicamente [...] y, tercero, sus ciudadanos poseen un sentido de la justicia regularmente efectivo y por ello obedecen en general a las instituciones básicas de la sociedad, a las que consideran justas.[15]

Si se considera que el diseño de los principios e instituciones requeridos por la justicia como imparcialidad sólo puede realizarse sobre la base de dos ideas morales esenciales (la idea de persona y la idea de sociedad bien ordenada) y que descarta otras consideraciones morales cuando éstas pueden entrar en colisión con la idea de justicia establecida por este diseño, y si se agrega además que tales principios morales pueden considerarse elementos provenientes no (sólo) de un discurso filosófico sino enraizados en la experiencia social y en la cultura política de las sociedades democráticas, no se podría menos que concluir que la primera enunciación de la justicia como imparcialidad, en general, y el concepto de sociedad bien ordenada, en particular, en modo alguno se formulan como elementos de una visión comprehensiva de la persona y de la sociedad.

Aunque se defienda la no comprehensividad de la justicia como imparcialidad, incluso en su problemática definición del bien social, el problema de la justificación moral de la estabilidad de una sociedad plural podría sostenerse por otras razones; entre ellas, por el peligro que entrañan las visiones dogmáticas y fanáticas para la estabilidad democrática constitucional y para la consecución de los propósitos de la justicia social. Pero esto no conllevaría la necesidad de abandonar la obligatoriedad política de la justicia como imparcialidad según se formuló en su primera enunciación. De hecho, la estructura conceptual básica de la justicia como imparcialidad, centrada en la derivación y justificación morales de los dos principios de la justicia, podría hacerse cargo del tema de la estabilidad social como de un problema de extensión más, sin tener que reconsiderar su realismo y alcance originarios. Por ahora, sin embargo, sólo me referiré a algunas de las consecuencias más relevantes que se derivan de la interpretación de la justicia como imparcialidad como una doctrina parcialmente comprehensiva.

Podría parecer que la relativización de la justicia rawlsiana,

14. *TJ*, pp. 4-5.

15. *PL*, p. 35.

en el marco de las doctrinas comprehensivas, es sólo una larga y complicada forma de presentarla como la opción más viable una vez que se ha aceptado la certidumbre sociológica del pluralismo irreductible de doctrinas comprehensivas. Podría incluso parecer que esto la ha hecho más abarcadora y razonable. Según Rawls, podría ahora encuadrar temas que habían sido poco o mal desarrollados en *Teoría de la justicia*; temas como el de la diferencia entre lo racional y lo razonable, el de la estabilidad por las razones correctas o el de la fundamentación de una noción de tolerancia liberal. No parece estar claro, sin embargo, que esta ampliación temática requiriera realmente la reconsideración del carácter explicativo de la justicia como imparcialidad. En este contexto, el problema consiste en que la aceptación de la supuesta calidad comprehensiva relaja la obligatoriedad moral que la estrategia contractualista aseguraba para los principios de la justicia en su primera enunciación, y toda vez que en ésta no se suponía al acuerdo contractual una fase subsecuente, la del consenso traslapado del liberalismo político, que hace de la justicia como imparcialidad una opción normativa entre otras doctrinas liberales.

En efecto, si la justicia como imparcialidad se considera una muestra del modelo deseado de justicia política, queda implícito que este último podría ser también representado o ejemplificado por otra doctrina de la justicia. La consecuencia es que la justicia como imparcialidad queda en un ambiguo papel en su enunciación política, es decir, queda como «siendo» y «no siendo» lo que el liberalismo exige como concepción política de la justicia. Queda «siendo» en la medida en que Rawls la instituye como el modelo al que otras visiones políticas tendrían que acercarse para poder ser calificadas de «justas»; pero queda «no siendo» en la medida en que su viabilidad institucional y material queda supeditada a que las visiones comprehensivas se hagan cargo de sus contenidos fundamentales a través del llamado consenso traslapado.

Ha de recordarse que una de las virtudes de la estrategia contractualista original de Rawls reside en su capacidad para obtener una idea de obligación moral a través de un proceso de reducción de la complejidad social a sus supuestos morales fundamentales. La posición originaria, en este contexto, sirve al propósito de establecer normas objetivas de justicia que expresan los principios normativos de la historia política moderna y de sus principales logros civilizatorios en el terreno del reconocimiento de derechos de la persona. En este sentido, la justicia como imparcialidad está construida sobre la base de una abstracción necesaria de las ideas de bien características de esa complejidad social a fin de arribar a principios de justicia generales y moralmente obligatorios. Por ello, uno de los rasgos determinantes de estos principios es que su obligatoriedad no deriva de un consenso empírico de la pluralidad social abstraída, sino de un consenso ideal que ha cumplido requisitos de pertinencia moral. Cuando Rawls asignaba, junto con la de autonomía, la cualidad de objetividad al sentido de la justicia que supuestamente se desarrollaría en una sociedad bien ordenada, lo que hacía era reflejar la suficiencia moral de la estrategia contractualista para jerarquizar las ideas empíricas de bien en su relación con lo correcto, mismo que, culturalmente, podría desdoblarse en una idea objetiva de bien social. El hecho de que la motivación de los ciudadanos para actuar conforme a la noción de lo correcto por referencia sólo a los supuestos comprehensivos kantianos parezca insuficiente a Rawls no es, en mi opinión, un argumento adecuado para negar la validez de los principios de la justicia de cara, precisamente, a las ideas de bien sostenidas en la pluralidad social irreductible.

En resumidas cuentas, con la calificación de comprehensiva, Rawls ha escamoteado a la justicia como imparcialidad los atributos de validez general y obligatoriedad moral que la estrategia contractualista le garantizaba. Si la justicia como imparcialidad tiene que esperar hasta ser empíricamente consensuada por las doctrinas comprehensivas para poder predicar la pertinencia moral de su dimensión política, el procedimiento contractualista deviene irrelevante en cierta medida. Este juicio crítico se funda en la idea de Rawls de que los principales conceptos de la justicia como imparcialidad han de ser políticamente desarrollados para poder presentarse como candidatos a la concepción política de justicia susceptible de consenso traslapado. Dice nuestro autor:

> Así, la justicia como imparcialidad tiene su punto de partida en una determinada tradición política y toma como su idea fundamental la de la sociedad como un sistema justo de cooperación a

> lo largo del tiempo y transmitido de una generación a otra. Esta idea central es desarrollada a la par que dos ideas fundamentales que le acompañan: una es la idea de los ciudadanos [...] como personas libres e iguales [...]; la otra es la idea de una sociedad bien ordenada como aquélla regulada por una concepción política de la justicia. Suponemos también que estas ideas pueden ser desarrolladas en la forma de una concepción política de la justicia que puede ganar el apoyo de un consenso traslapado.[16]

La incertidumbre abierta por la inclusión de la lectura política de la justicia como imparcialidad dentro de un marco posibilista sugiere que Rawls ha añadido una etapa más para probar la pertinencia moral de su propia doctrina. En efecto, la introducción del consenso traslapado como criterio de estabilidad entre doctrinas comprehensivas traslada a un plano empírico la generalidad y obligatoriedad moral de los principios de la justicia. Dicho de otro modo: los principios de la justicia como imparcialidad, que son ya el resultado de un consenso moral ideal, han de relativizarse para poder sujetarse a la prueba de un nuevo consenso moral, a saber, el de las doctrinas comprehensivas. En este sentido, no sólo se pierden los mencionados rasgos de obligatoriedad y generalidad (pues, en la primera formulación, sostener la justicia como imparcialidad conlleva la suposición de que sus principios no admiten excepciones ni restricciones), sino que se debilita a la propia estrategia contractualista (metodología eminentemente moral) al subordinar sus resultados racionales a una certificación de carácter práctico que la hará políticamente aceptable.

Se podría argüir en contra de este último aserto que lo único que hace la propuesta del consenso traslapado es solucionar el problema de la estabilidad que *Teoría de la justicia* había resuelto de manera insatisfactoria y que, en este sentido, no se presenta como una prueba acerca de la consistencia de las metodologías y supuestos morales de las doctrinas comprehensivas. Así que, aun suponiendo la existencia de algún choque entre el método de derivación de las categorías morales de la justicia como imparcialidad y el proceso que lleva a consensuar una determinada concepción política de la justicia, la introducción del criterio de

16. *PL*, pp. 14-15.

la aceptación práctica carecería de relevancia a efectos de la argumentación política, pues de ésta no se espera una discusión acerca de la consistencia, validez o veracidad de las teorías sino una solución práctica (en términos, precisamente, de aceptación) a los dilemas de estabilidad suscitados por la pluralidad irreductible. También podría argüirse que el consenso traslapado en modo alguno equivale a una certificación empírica de las doctrinas candidatas al consenso, sino que se trata de una evaluación moral y, más concretamente, una evaluación político-moral de esas doctrinas, sólo que orientada a fines prácticos.

Sin embargo, el problema de esta respuesta es que se basa en la conversión de lo que, en mi opinión, tendría que haber sido una mera ampliación de perspectiva, en una explicación teórica de la naturaleza supuestamente comprehensiva de la justicia como imparcialidad. Porque proponer que (así sea desde una perspectiva como la de la concepción política, que no se preocupa por la consistencia interna de las doctrinas) su metodología moral no es suficiente para establecer la pertinencia moral de sus principios de cara a una sociedad pluralista y, por ello, complementarla con un requisito práctico de aceptabilidad, conduce a una limitación de sus alcances explicativos y de su capacidad normativa.

El debilitamiento teórico y normativo de la justicia como imparcialidad residiría, entonces, no en el mero hecho de considerarla una doctrina comprehensiva, sino en que, después de su «elaboración» como doctrina política (que, a estas alturas, no es otra cosa que sostener que carece de una adecuada teoría de la motivación para el desarrollo de un sentido de la justicia consistente con una sociedad compleja) sus principios de justicia aparecen como carentes de una obligatoriedad política intrínseca. Esta última (y tal es la transferencia más discutible del *giro político* rawlsiano) sólo podría provenir de un acuerdo entre visiones comprehensivas razonables. En mi opinión, este debilitamiento no se subsana con la posterior erección de la justicia como imparcialidad como el «mejor ejemplo» de una concepción política de la justicia contra el que deberán medirse las propuestas de justicia que pretendan obtener el consenso político traslapado de una sociedad plural. Lo que sí queda claro es que la mera enunciación posibilista del espacio político de la justicia mina seriamente la competencia moral y la capacidad

de interpelación política de los dos principios de la justicia como imparcialidad.

Más adelante, en los capítulos 8 y 9, trataré de mostrar la relación de este debilitamiento normativo de la justicia como imparcialidad con una grave limitación de las expectativas de fundamentación moral de una justicia distributiva en el terreno económico. Por lo pronto, es necesario completar el esquema del liberalismo con la atención a sus características cardinales.

CAPÍTULO 3

LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE LA JUSTICIA Y LA CULTURA POLÍTICA

A partir de la publicación en 1980 de su «El constructivismo kantiano en la teoría moral» («Kantian Constructivism in Moral Theory»), John Rawls ha insistido en que la imparcialidad o equidad (*fairness*) de su teoría de la justicia no puede considerarse el equivalente al abandono de toda posición moral ni como una forma de neutralidad valorativa, sobre todo si por esta última se entiende sólo la aceptación de principios y valores políticos que mantienen una posición equidistante respecto de los distintos sistemas valorativos presentes en una sociedad compleja.[1] Por el contrario, pretende que los supuestos morales de su concepción de la justicia poseen tanta consistencia que están enraizados en la cultura e institucionalidad políticas de las naciones democráticas.

---

1. Cfr. John Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy*, 77, 9 (septiembre 1980). Will Kymlicka ha planteado la cuestión de la neutralidad del siguiente modo. Si se acepta que, al menos, es posible definir dos modelos de neutralidad, uno de los cuales se ajuste a la propuesta de Rawls, habría que decir que es posible proponer, sin contradicción, un modelo de neutralidad apoyado por valores morales (políticos) específicos. El primer modelo, no aplicable a Rawls, requiere neutralidad en las consecuencias de la acción gubernamental (*consequential neutrality*); el segundo exige neutralidad en la justificación de la política gubernamental y no hace la exigencia, imposible de cumplir, de dotar de neutralidad a las consecuencias de la acción política (*justificatory neutrality*). Así, «los dos componentes fundamentales de la justicia liberal (respeto por la libertad y equidad en la distribución de los recursos materiales) excluyen la neutralidad de las consecuencias. No obstante lo ambiguo de su terminología, Rawls debe interpretarse como si adoptara la neutralidad justificatoria [...] El Estado no justifica sus acciones por referencia a alguna jerarquía pública del valor intrínseco de diferentes formas de vida, ya que no existe una jerarquía pública de referencia. Este tipo de neutralidad es consistente con las legítimas consecuencias no neutrales de la competencia cultural y de la responsabilidad individual» («Liberal Individualism and Liberal Neutrality», *Ethics*, 99 [julio 1989], pp. 885-886).

Principios como la libertad y la igualdad constitutivas de la persona no se conciben, en este registro, como enunciados metafísicos definidos por su vinculación a lo que ahora Rawls denomina doctrinas comprehensivas (dentro de las cuales cabría la primera enunciación de la justicia como imparcialidad), sino como valores de posesión común, o al menos posibilidad de acceso común, en el entramado social de las democracias constitucionales.

Por ello, la idea es que la teoría de la justicia puede considerarse una enunciación, social e históricamente situada, de ideas morales ya contenidas en el sentido común de esta sociedad y, en consecuencia, como una formulación o «construcción» normativa sobre la base de principios socialmente compartidos. Éste es el argumento que le ha permitido responder a la crítica comunitarista de que sus principios de justicia tienen el defecto de haber sido enunciados desde «ninguna parte» o, lo que tanto vale, desde la perspectiva de un sujeto despojado de toda densidad social, histórica y comunitaria.[2] Puede decirse, de acuerdo con esto, que la determinación de la función de la filosofía política en el sentido de hacer explícitos esos valores sociales compartidos y de convocar un consenso alrededor de ellos es un tema largamente considerado por Rawls. Precisamente en «El constructivismo kantiano en la teoría moral» sostiene lo siguiente:

> El objetivo de la filosofía política, cuando se presenta en la cultura política de una sociedad democrática, es articular y hacer explícitas las nociones y principios compartidos latentes en el sentido común [...] La tarea real consiste en descubrir y formular las bases más profundas de acuerdo que se espera que estén incorporadas al sentido común o, incluso, producir y diseñar puntos de partida para el entendimiento común por medio de la expresión, en una forma nueva, de las convicciones halladas en la tradición histórica conectándolas con una gama amplia de las convicciones meditadas de la gente: aquellas que resisten a las reflexiones críticas.[3]

2. Una argumentación, similar a la de Rawls, que trata de mostrar que el valor de los derechos y principios liberales puede considerarse «intrínseco» a ellos (es decir, que se basa no en la relación directa entre un bien específico y los sujetos que lo disfrutarían sino en la inviolabilidad e independencia mismas de las personas) sin desatender su carácter de empíricamente «derivado» de otros valores morales fundamentales, puede verse en Nagel Thomas, *The View from Nowhere*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, especialmente pp. 150-154.

3. John Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», ed. cit., p. 518.

En este sentido, puede decirse que, ya al menos trece años antes de la publicación de *El liberalismo político* (la primera edición es de 1993), podía hallarse en el horizonte teórico de Rawls la idea de que la tarea de la filosofía política ha de ser la formulación de principios políticos que permitan la articulación, en la forma de una teoría de la justicia, de convicciones morales presentes en la cultura política de una sociedad democrática y, sobre todo, compartidas por los ciudadanos que la componen. Esta presunta pertenencia cultural del discurso de la justicia es, en mi opinión, el principal punto de contacto entre los supuestos de la «justicia como imparcialidad» y las pretensiones del liberalismo político de fundamentar una teoría del consenso moral-político entre visiones comprehensivas. En efecto, en la medida en que Rawls concibe la teoría del liberalismo político como una suerte de continuación del discurso desarrollado en su *Teoría de la justicia*, siempre que se haya renunciado (como él pretende haber hecho) a la identidad o pretensión comprehensiva de la llamada «justicia como imparcialidad» que llevaba al desentendimiento del hecho del pluralismo razonable como rasgo distintivo de las sociedades democráticas modernas, su modelo normativo de liberalismo político debería ser considerado una propuesta que combina una visión de la justicia social con una oferta de «tolerancia ilustrada».[4] Por esta razón, aunque puede decirse que la asignación de una condición de comprehensividad a la justicia como imparcialidad podría viciar de origen toda la argumentación del liberalismo político, también puede decirse que una «concepción política de la justicia» tiene sentido como intento de respuesta al dilema entre unidad y pluralidad morales planteado por la existencia, en las democracias contemporáneas, de doctrinas y cosmovisiones diferentes e incluso opuestas.

Si se acepta que la formulación política de la justicia como imparcialidad «ejemplifica» adecuadamente los rasgos de una concepción política como la que requiere la doctrina del liberalismo político, entonces los requisitos establecidos para una concepción política de la justicia lo serán también para la pro-

4. La adjetivación de «ilustrada» a la idea rawlsiana de tolerancia se debe a Jürgen Habermas, quien, con ello, resalta el conflicto religioso como matriz histórica de este concepto (cfr. J. Habermas, «Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism», *The Journal of Philosophy*, XCII, 3 [marzo 1995]).

pia justicia como imparcialidad. En este sentido, más allá de sus contenidos particulares, que serán revisados más adelante, decir que una concepción de la justicia es política conlleva algunos requisitos específicos. Según Rawls, los rasgos característicos de una concepción política son los siguientes:

> El primero tiene que ver con el objeto de una concepción política. Aunque tal concepción es, por supuesto, de carácter moral, es una concepción moral formulada para un objeto específico, a saber, para las instituciones políticas, sociales y económicas. Se aplica, particularmente, a lo que denominaré la «estructura básica de la sociedad» [...] El segundo rasgo tiene que ver con la forma de presentación: una concepción política de la justicia se presenta como un punto de vista independiente [...] La concepción política es un módulo, una parte constituyente esencial, que se adecua a, y puede ser apoyado por, distintas doctrinas comprehensivas razonables que se mantienen en la sociedad regulada por ella. [...] El tercer rasgo [...] consiste en que su contenido se expresa en términos de algunas ideas fundamentales que se consideran implícitas en la cultura política de una sociedad democrática. Esta cultura política abarca las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación [...], así como los textos históricos y documentos que integran un patrimonio compartido.[5]

La formulación de la concepción política de la justicia en la figura de un «módulo», es decir, como un punto de vista «independiente» o «autónomo» respecto de las doctrinas comprehensivas (*a freestanding point of view*, dice Rawls) se orienta a definir el carácter específicamente político de su teoría del liberalismo. Esta intención es reforzada por el primer y tercer rasgos de la concepción política. Por lo demás, estos rasgos guardan una relación de dependencia recíproca. En este sentido, la suposición de la concepción política como concepción moral independiente para el diseño de la estructura básica de la sociedad requiere, de manera necesaria, la determinación de los valores y principios morales que le son característicos.

5. *PL*, pp. 11-14. Una definición similar puede verse también en *PL*, p. 223. El primer bosquejo de esta definición fue ofrecido por Rawls en «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1 (1987), pp. 3-5, y, casi en los mismos términos, en «The Domain of the Political and Overlapping Consensus», *New York University Law Review*, 64, 2 (mayo 1989), pp. 239-241.

En efecto, si se acepta la idea de que la diferencia entre filosofía moral y filosofía política no reside en la condición moral de sus respectivos principios y valores sino en el tipo de dominio en el que cada una de ellas prevalece, será necesaria la determinación de ese conjunto de valores morales específicamente políticos. Si estos valores y principios no pueden asimilarse a los propios de las doctrinas comprehensivas, es decir, a valores enunciados como relativos a la naturaleza o esencia humana o a cualquier otro tipo de compromiso teórico comprehensivo, entonces se tendrán que localizar en algún tipo de experiencia compartida por todos los seguidores de las distintas doctrinas comprehensivas y que no parezca estar expuesta a dudas. Debe tenerse en cuenta que la pretensión de establecer un dominio de valores y principios específicamente políticos está al servicio de la búsqueda de un espacio de coincidencia de las distintas visiones de una sociedad pluralista y democrática. Por esta razón, para Rawls estos principios y valores morales pueden encontrarse en lo que denomina la «cultura política» de una sociedad democrática, que es un concepto recuperado de la sociología y ciencia política empíricas, pero al que asigna un contenido bastante más amplio que el que las versiones convencionales de estas disciplinas han tenido en cuenta.[6]

Puede observarse que, en la definición de la concepción política de la justicia, Rawls ha reunido en el ámbito de la cultura política a las propias instituciones políticas del régimen constitucional con las tradiciones públicas de su interpretación y los textos históricos y documentos. Esta inclusión implica que la distinción entre instituciones políticas y actitudes y comportamientos subjetivos de los ciudadanos queda difuminada.[7] Si se considera que para Rawls las instituciones públicas, en cuanto sistemas ob-

6. Por ejemplo, Almond y Verba definen la cultura política del siguiente modo: «El término cultura política [...] se refiere a las orientaciones específicamente políticas (actitudes respecto del sistema político y de sus distintas partes y actitudes respecto del papel del yo en el sistema). Hablamos de una cultura política del mismo modo en que podemos hablar de una cultura económica o una cultura religiosa [...] Cuando hablamos de la cultura política de una sociedad nos estamos refiriendo al sistema político según éste es internalizado en los conocimientos, sentimientos y evaluaciones de su población» (G. Almond y S. Verba, *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1963, pp. 13-14).

7. La definición de institución que ofrece Rawls es la siguiente: «por institución entenderé un sistema público de normas que define responsabilidades y posiciones con sus respectivos derechos, deberes, poderes, inmunidades, etc.» (*TJ*, p. 55).

jetivados y relativamente permanentes de reglas, están ejemplificados por rituales, parlamentos o sistemas de propiedad,[8] habría que decir desde ahora que la definición rawlsiana de los contenidos de la cultura política es inusualmente material. En el marco de la teoría social contemporánea, no resulta extraño incluir en la noción de cultura política las tradiciones públicas de la interpretación de las instituciones políticas o de los textos y documentos que funcionan como articulaciones simbólicas del imaginario político de una determinada representación compartida de la política; lo que sí es extraño, además de teóricamente disonante, es pretender que las propias instituciones, en su materialidad histórica y organizativa, sean parte de la cultura política.

Este elemento contraintuitivo del catálogo de los contenidos de la cultura política podría parecer una cuestión menor, pues sería realmente difícil concebir la separación de la materialidad de las instituciones políticas del modo en que éstas se representan y se conciben en la conciencia de los ciudadanos. Pero no se trata sólo de que ésta no es una cuestión en la que Rawls se sienta interesado, sino de que, en otro de sus análisis del tema de la cultura política, la idea de que las instituciones políticas forman parte de ésta muestra un rasgo aún más preocupante. Cuando en la conferencia titulada «La prioridad de lo correcto y las ideas del bien» («The Priority of the Right and Ideas of the Good») menciona de nuevo el tercer rasgo de una concepción política, dice lo siguiente:

> [la doctrina política] no está formulada en términos de alguna doctrina comprehensiva sino en términos de ciertas ideas fundamentales consideradas latentes en la cultura política pública de una sociedad democrática.[9]

Si se conjuga esta propuesta de que las ideas centrales de una concepción política de la justicia se hallan latentes en la cultura política de una sociedad democrática con la definición revisada arriba según la cual las instituciones de esta sociedad democrática son parte de la cultura política, podría concluirse

8. Dice Rawls: «Como ejemplo de instituciones o, más en general, de prácticas sociales, podemos pensar en juegos, rituales, juicios, parlamentos, mercados y sistemas de propiedad» (*ibíd.*).

9. *PL*, p. 175.

legítimamente que la concepción política de la justicia sólo puede derivarse del sistema institucional existente en las sociedades democráticas. Con ello, sin embargo, se estaría dando a la cultura política un carácter de objetividad y unidireccionalidad difícilmente sostenible. La primera deficiencia detectable en este planteamiento consiste en que la cultura política de un país, en vez de considerarse una representación psicológica o simbólica (como ha hecho la tradición sociológica dominante), se identifica con un desarrollo institucional objetivo, es decir, con un conjunto de normas claramente codificadas y susceptibles de registros empíricos por parte de las ciencias sociales. En este sentido, si las instituciones políticas son parte de la cultura política de la sociedad, la historia o la sociología nos podrán ofrecer pruebas objetivas de ella sólo con describir la organización y funcionamiento de los esquemas institucionales. De este modo, por ejemplo, los sistemas de propiedad no podrán entenderse como complejos institucionales relativamente inestables establecidos por una serie de discusiones, apreciaciones, conflictos, negociaciones y acuerdos entre grupos de ciudadanos, sino, más bien, como parte constituyente de una cultura compartida que no admite fisuras ni mayores desavenencias.

En mi opinión, el riesgo más grave de la objetivación de la cultura política en la figura de las instituciones políticas reside en que este procedimiento tiende a difuminar las diferencias de interpretación y opinión en el interior del sistema de representaciones que llamamos cultura política y, en este sentido, tiende también a sacralizar o fetichizar un sistema de instituciones que no encarna otra cosa que el equilibrio de fuerzas políticas que permitió su advenimiento. Seguramente sin desearlo, Rawls parece ceder a la crítica de perfil comunitarista según la cual los principios liberales sólo podrían considerarse poseedores de un sentido moral y de una funcionalidad específica si se ponen en relación con el sustrato comunitario (específicamente con el conjunto de valores y principios culturalmente compartidos) de una determinada sociedad. Si se considera que, por lo menos en sus versiones extremas, la perspectiva comunitarista adolece de un principio que reconozca la legitimidad moral intrínseca de la diversidad social, la aceptación del supuesto comunitarista de la existencia de un sentido único en algunos de los elementos cruciales de la cultura compartida se convierte en un

verdadero lastre para una teoría como la rawlsiana que pretende ser estructuralmente pluralista.

En este sentido, la objetivación de la cultura política por vía de la inclusión en ella de las instituciones políticas no debe entenderse como un argumento accesorio en la constitución del concepto rawlsiano de concepción política. Se trata, más bien, de un requisito del propio liberalismo político para poder ofrecer un punto fijo de referencia para el consenso de las visiones comprehensivas. Como dice Scheffler:

> Lo que él [Rawls] trata de hacer [...] es identificar ciertas bases de acuerdo implícitas en la cultura política pública y que, en consecuencia, representan un terreno común para los ciudadanos de las sociedades democráticas. De este modo, intenta utilizar estos «puntos fijos» como premisas de un argumento a favor de una concepción de la justicia, con la cual todos o casi todos puedan ser capaces de estar de acuerdo.[10]

La constatación de que valores políticos centrales latentes en la cultura política de una sociedad democrática, como la idea de ciudadano libre e igual y la de sociedad bien ordenada, son supuestos «puntos fijos» para el consenso de visiones comprehensivas me permite pasar a una segunda objeción. Ésta podría plantearse de la siguiente manera: el pluralismo razonable de valores y visiones filosóficas, religiosas y morales que Rawls reconoce en las sociedades contemporáneas es negado cuando se trata de considerar estas ideas básicas de la cultura política y la historia institucional de estas mismas sociedades.[11] La objetivación de la cultura política en el sentido ya descrito contribuye de manera esencial a este propósito. No se trata, desde luego, de pretender negar la centralidad de ideas como la de ciudadano libre e igual en la cultura de las sociedades democráticas,

10. Samuel Scheffler, «The Appeal of Political Liberalism», *Ethics*, 105 (octubre 1994), pp. 18-19.

11. Según John Kekes, una defensa moral del pluralismo no sólo tendría que aceptar que los distintos proyectos de vida buena incorporan la realización de valores morales y no morales radicalmente distintos, sino también que los arreglos u ordenaciones coherentes de estos valores tendrían que ser en sí mismos irreductiblemente plurales, por lo que una justificación plenamente objetiva de los valores y sus jerarquías sería irrazonable (cfr. John Kekes, *The Morality of Pluralism*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1993).

sino de afirmar solamente que la propia política democrática, en sus relaciones reales de poder, tiene como puntos de disputa temas como el de qué significa ser un ciudadano libre e igual.

En efecto, la limitación de Rawls no consiste únicamente en ofrecer una definición tan amplia de los contenidos de la cultura política que termina por hacerla equivalente al régimen y sistema político mismos (piénsese en la idea «borgeana» en *El inmortal* de que ser todas las cosas es una forma larga y fatigosa de no ser nada), sino también en la pretensión de limitar los alcances de una concepción política a los arreglos institucionales alcanzados tras los conflictos y acuerdos políticos del pasado. Dicho de otro modo, con el propósito de establecer un punto estable para los consensos políticos contemporáneos, Rawls no sólo ha decidido sacrificar una posible concepción plural de algunos elementos centrales de la cultura política de una sociedad democrática, sino que ha erigido a las instituciones políticas existentes en el límite objetivo para cualquier consenso posible.

En este contexto, no es gratuito que Rawls considere los elementos de la cultura política democrática no como una serie de datos que admitiría múltiples interpretaciones, sino como un hecho dado y parte del soporte (*background*) de cualquier concepción política de la justicia. En un texto preparatorio de *El liberalismo político*, su autor decía lo siguiente:

> Una cuarta certeza es que la cultura política de una sociedad democrática razonablemente estable contiene normalmente, al menos de manera implícita, ciertas ideas intuitivas fundamentales, a partir de las cuales es posible formular una concepción política de la justicia adecuada para un régimen constitucional.[12]

Es posible que la deficiencia de este argumento no se reduzca a los puntos descritos, sino que alcance también el terreno de las tradiciones de interpretación y los textos y documentos que completan los contenidos de la cultura política. Haciendo

12. John Rawls, «The Domain of the Political and Overlapping Consensus», ed. cit., p. 235. Los tres hechos previos a considerar serían: primero, la diversidad de doctrinas comprehensivas religiosas, filosóficas y morales; segundo, la convicción de que sólo el uso de la fuerza estatal podría mantener la afirmación común de una sola doctrina comprehensiva y, tercero, la convicción de que un régimen democrático seguro y duradero debe ser libre y voluntariamente sostenido por al menos una mayoría significativa de sus ciudadanos políticamente activos (cfr. *ibíd.*, pp. 234-235).

abstracción momentánea del caso de las instituciones políticas, puede señalarse que, según Rawls, ciertos principios y valores de una concepción política de la justicia ya se hallan contenidos en las tradiciones interpretativas y en los textos cruciales de la historia política de una nación. Aunque se aceptara que esto es válido, es decir, que una revisión empírica pudiera mostrar que, tras el debate interpretativo y las distintas lecturas de textos hermenéuticamente tan abiertos como la Declaración de Independencia o la Constitución de los Estados Unidos (que son lo que Rawls tiene en mente cuando piensa en «documentos»), están latentes determinados principios de justicia política, nada obligaría sin embargo a establecer una lectura homogénea de estos principios. En efecto, el problema es que si se acepta el pluralismo desde el ámbito de las visiones comprehensivas contemporáneas hasta el ámbito de las interpretaciones de las instituciones políticas y los textos históricos cruciales, se tendrá que aceptar también una pluralidad en la interpretación de esos principios o, lo que es sociológicamente más sensato, la postulación de diferentes principios políticos según la perspectiva que se adopte como punto de partida.

Es cierto que la cultura política de una sociedad como la norteamericana tiene como rasgo característico una suerte de (para usar el término habermasiano) «patriotismo constitucional», pues en ella la constitución no sólo funciona como un sistema de reglas para la organización institucional y el equilibrio de poderes sino también como referente normativo para las discusiones que, desde emplazamientos comprehensivos distintos, se desarrollan en el espacio público.[13] Sin embargo, este patriotismo constitucional no ha significado en ningún momento el agotamiento de la discusión política en el debate constitucionalmente

13. Dice Habermas: «Una cultura política liberal es sólo el común denominador para un patriotismo *constitucional* [*Verfassungspatriotismus*] que eleva la conciencia tanto de la diversidad como de la integridad de las diferentes formas de vida que coexisten en una sociedad multicultural [...] la ciudadanía democrática no necesita ser enraizada en la identidad nacional de un pueblo. Sin embargo, al margen de la diversidad de formas de vida cultural, requiere que cada ciudadano sea socializado en una cultura política compartida» (J. Habermas, *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* [trad. al inglés de William Rehg], Cambridge, Polity Press, 1996, p. 500; énfasis del autor). El propio Habermas establece la pertinencia de considerar una diferencia entre el patriotismo constitucional americano y el europeo, pero esta distinción no afecta mi uso de su argumento (cfr. *ibíd.*, p. 512).

regido ni, mucho menos, el reconocimiento de una concepción única de justicia implícita en la cultura política de la nación.

En este tenor, Michael J. Sandel ha señalado que en la cultura política norteamericana existen al menos dos familias de filosofía política: una vinculada al liberalismo procedimental y otra al republicanismo cívico. Según Sandel, la primera descansaría en la idea de un yo vacío y despojado de sus deberes particulares e identidades constitutivas, mientras que la segunda reflejaría, precisamente, la predominancia de tales deberes e identidades. Además, Sandel concede prioridad histórica y moral a la segunda de estas concepciones.[14] Casi huelga decir que, aunque un comunitarista como Sandel aceptara un acuerdo político acerca de determinados principios de la justicia, su interpretación de ellos sería tan lejana a la concepción política rawlsiana que difícilmente se podría sostener que se mantienen los mismos supuestos culturales para la defensa de ambas posiciones. Aún más, incluso si se llegara a un cierto consenso sobre estos principios, Sandel sería reticente a considerarlos en términos únicamente políticos y sin referencia a su propia visión comprehensiva, pues el hacerlo lo llevaría a la negación de su propio punto de vista, según el cual la única lectura válida de estos principios es, precisamente, la que los contextualiza en la idea de bien derivada de una determinada experiencia comunitaria y, por tanto, comprehensiva. En todo caso, y sin necesitar pronunciarme aquí acerca de los errores que Sandel ha cometido en su lectura de Rawls, sí diría que puede rescatarse de esta crítica la idea de que la pretensión de hallar un punto fijo de acuerdo político más allá de las visiones comprehensivas y las identidades no públicas es, por lo menos, discutible.

En efecto, el problema de la visión rawlsiana de la cultura política es que supone que los elementos latentes en ella (y que habrían de constituirse en la base de la concepción política aceptable por todas las visiones comprehensivas razonables) tienen una interpretación homogénea y, en este sentido, no son contestables ni están sujetos a un debate radical y constante. La consecuencia paradójica de este supuesto es que, si tal tipo de acuerdo interpretativo fuera posible, el proceso de formación de

14. Cfr. Michael J. Sandel, *Democracy Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996, *passim*.

un consenso traslapado se haría irrelevante, pues las doctrinas comprehensivas ya estarían, de hecho, instaladas en él. Tal es el sentido de la crítica de P. Kelly, quien señala que:

> Si tuviéramos a la mano una interpretación que incluyera por completo todos los aspectos de la historia y tradiciones de una comunidad, no necesitaríamos la clase de teoría que Rawls y otros liberales ofrecen. Dado que existen versiones conflictivas de los principios y valores *latentes* en la cultura pública de una comunidad, necesitamos alguna forma de arbitrar entre estas versiones, particularmente cuando existen importantes conflictos de principios.[15]

No podría decirse que el esquema conceptual de Rawls no contenga elementos para responder a esta objeción: de hecho, el supuesto de que las instituciones políticas son parte de la cultura política parece cumplir el requisito de ofrecer una respuesta a los conflictos de interpretación y de definición de estos elementos compartidos latentes en la cultura política. El problema, como se verá, es que la visión rawlsiana del tipo de institución que puede ofrecer una salida al dilema de las interpretaciones de esos principios compartidos es muy poco satisfactoria.

Tengo la impresión de que Rawls ha incluido las instituciones políticas dentro de su concepto de cultura política porque cree que éstas le proporcionan una salida argumental al dilema del pluralismo. En efecto, no es lo mismo tener que localizar estos rasgos latentes únicamente en el mudable sistema de interpretaciones y lecturas de las representaciones y textos de una cultura democrática que hacerlo en la constitución y las instituciones básicas de una sociedad democrática. Esto último es precisamente lo que Rawls ha hecho. Por ello, la referencia a estas últimas entidades le permite incluir en el ámbito de la cultura política la tradición legislativa y judicial de esa sociedad y, aún más, concederle un carácter privilegiado. Por ejemplo, en la formulación rawlsiana de la razón pública, es decir, del espacio público de argumentación y decisión acerca de los principios de la justicia y los elementos fundamentales de la constitución (*constitutional essentials*), y en el que se exige la primacía de razones y valores específicamente políticos, la mejor representación de estos últimos recae en la figura de la Suprema Corte de Justicia.[16]

15. Paul Kelly, *op. cit.*, pp. 240-241 (énfasis del autor).

Si nos atenemos a la definición de cultura política de Rawls, tanto la Suprema Corte de Justicia como su jurisprudencia, métodos y criterios de deliberación forman parte de la cultura democrática de una sociedad. Así, en la medida en que una institución como la Suprema Corte está obligada a discutir y decidir según argumentos no comprometidos con ninguna visión comprehensiva sino sólo con una concepción específicamente política, los juicios y consideraciones que emanen de ella podrían ser considerados interpretaciones legítimas de estos principios compartidos de cultura política. Así, el perfil y peso institucionales de la Suprema Corte permitirían a ésta pronunciarse acerca del «sentido preciso» de esos elementos una vez que han sido puestos en la discusión pública.

Aunque el propio Rawls rechaza la identificación de su noción de Suprema Corte con alguna contrapartida empírica, lo cierto es que la ejemplificación de la razón pública a través de ella concede un privilegio interpretativo a esta entidad. El autor también se ocupa de señalar que el contenido de la razón pública no está dado por los pronunciamientos de una Corte Suprema sino, precisamente, por una concepción política adecuada a un régimen constitucional. Sin embargo, sí sostiene que los argumentos de esta concepción política podrían probar su adecuación al espacio de la razón pública si adquiriesen la *forma* de los pronunciamientos de una Corte Suprema.[17] En cualquier caso, la postulación de una entidad como la Suprema Corte, que podría pronunciarse sobre el sentido preciso de los contenidos de la cultura política, ejemplifica la idea de que la pluralidad de puntos de vista e interpretaciones sobre los principios de la justicia y los fundamentos constitucionales puede subordinarse a una interpretación dominante. En mi opinión, una de las consecuencias más graves de esta suposición consiste en su-

16. Cfr. *PL*, pp. 212-254.

17. Rawls señala que «La constitución no es lo que la Corte dice. Más bien es lo que el pueblo, actuando constitucionalmente a través de los otros poderes, permite decir a la Corte» (*PL*, p. 237). También señala que la Suprema Corte que él concibe no es una institución ya existente sino un modelo normativo adecuado a los requisitos de la razón pública: «Piénsese en la Corte no como una Corte real sino como parte de un régimen constitucional concebido idealmente» (*PL*, p. 254, nota 43).

bordinar los argumentos y discusiones de carácter político a un modelo de deliberación jurídica, es decir, a un modelo que, entre otros rasgos, ofrece decisiones o dictámenes con pretensiones de definitividad.

Con base en lo anterior, podría esbozarse una crítica más amplia a la definición rawlsiana de concepción política. Una de las diferencias entre un modelo de argumentación política y uno de argumentación jurídica consiste en que éste exige la solución, a través de pronunciamientos unívocos y relativamente definitivos, de los conflictos que afronta. La argumentación política, si por ella se entiende la expresión en el espacio público no sólo de principios y valores morales sino también de intereses y posiciones relativas de poder, supone una incertidumbre constante acerca tanto de los resultados de la discusión como del carácter definitivo que éstos, una vez alcanzados, pudieran tener. La argumentación de Rawls cabe, en general, dentro de la racionalidad de la argumentación jurídica.

Debe hacerse notar que con esta crítica no pretendo sostener que Rawls reduzca los alcances del acuerdo político a la estructura constitucional (de hecho, el consenso constitucional, aunque imprescindible, representa un paso previo para el consenso moral traslapado), sino sólo que el modo de plasmar institucionalmente ese consenso moral está atenido a un modelo jurídico. En este sentido, la subordinación del modelo de discusión política a las instituciones y criterios de la legalidad parte del supuesto de que los conflictos relevantes del presente tienen ya una respuesta en la tradición y en la cultura políticas objetivadas en instituciones como las jurídicas. Una consecuencia seria de esta subordinación es la pretensión de que bastaría con «saber interpretar» adecuadamente los fundamentos constitucionales, es decir, saber encontrar tras de ellos los principios de una moralidad política latente, para arribar a un modelo de resolución de conflictos políticos. Si, como sostiene Rawls, el modelo de argumentación y de toma de decisiones de la Suprema Corte de Justicia es un ejemplo inmejorable de lo que ha de ser el ejercicio de la razón pública y, en consecuencia, de la razonabilidad de una concepción política de la justicia, no habría mayores objeciones para depositar en tal modelo la solución de los conflictos más graves de la política contemporánea.

Rawls, por supuesto, no se compromete con la idea de que

ciertas verdades o principios inapelables estén depositadas en el horizonte constitucional (formado por la constitución y las instituciones que tienen la interpretación privilegiada de ella), pero sí parece hacerlo con la de que una lectura moral de la constitución nos daría la clave para la solución de los conflictos políticos del presente. Éste es el sentido de la aguda crítica de John Gray:

> En contextos intelectuales, el predominio del legalismo en el pensamiento liberal ha degradado los niveles de argumentación. Por sí mismos, ni los términos de una teoría de los derechos fundamentales (tal como se halla expresada) ni las previsiones de la Constitución Americana ofrecen respuestas definitivas a las cuestiones actuales acerca del aborto, la pornografía o problemas similares.[18]

Esta referencia al «legalismo» del liberalismo político es lo que permitiría explicar por qué Rawls ha definido el sistema institucional de una sociedad democrática como parte de la cultura política de esa sociedad. La materialidad y tradición discursiva de estas instituciones servirían al propósito de dotar a la concepción política de la justicia de los requeridos «puntos fijos» de interpretación y, con ello, de criterios relevantes para justificar el carácter independiente de dicha concepción. Ello explicaría también que las instituciones privilegiadas por Rawls sean de corte jurídico y no propiamente políticas como los partidos, los sindicatos, las organizaciones no gubernamentales o las demandas políticas que se han convertido en corrientes de opinión estables, pues en estas últimas no podrían encontrarse criterios definitivos, «de una vez por todas» (*once and for all*), para dirimir los conflictos sociales. Puede decirse, en este sentido, que la búsqueda rawlsiana de la estabilidad se ha extendido desde su modelo ideal de convivencia y cooperación en una sociedad irreductiblemente plural hasta la determinación de algunos principios estables e irrebatibles de la propia cultura política.

---

18. John Gray, *Post-liberalism. Studies in political thought*, Nueva York / Londres, Routledge, 1993, p. 239. Gray refuerza esta crítica a la visión rawlsiana en su recensión de *Political Liberalism* titulada «Can We Agree to Disagree?», *New York Times Book Review* (16-V-1993).

CAPÍTULO 4

UNA CONCEPCIÓN POLÍTICA INDEPENDIENTE

La dificultad para dotar a la concepción política de un asidero cultural confiable proyecta algunas dudas sobre la consistencia del segundo rasgo de la definición, a saber, el referido al carácter independiente (*freestanding*) del punto de vista de una concepción política. Según Rawls, una concepción política de la justicia ha de presentarse en la forma de un sistema independiente de principios y valores o, como literalmente queda indicado por el adjetivo *freestanding*, libre de soporte y con la posibilidad de ser considerado desde distintas perspectivas.[1] Esta imagen plástica, como muchas otras de las usadas por Rawls, pretende cumplir un propósito explicativo. Según nuestro autor, una concepción política de la justicia, latente ya en la cultura política de una sociedad democrática, tiene que presentarse como un punto de vista independiente que, no obstante, puede *derivarse* de la experiencia moral y del razonamiento teórico de las doctrinas comprehensivas. El problema planteado es el siguiente:

> El problema, entonces, consiste en cómo plantear una concepción de la justicia para un régimen constitucional de tal modo que aquellos que apoyen, o puedan llegar a apoyar, ese tipo de régimen puedan también hacerse cargo de la concepción política, a condición de que ésta no esté en un agudo conflicto con sus propias visiones comprehensivas. Esto conduce a la idea de una concepción política de la justicia como un punto de vista independiente que proviene de las ideas fundamentales de una sociedad democrática y no presupone ninguna doctrina más amplia.[2]

1. Véase la entrada «*free-standing*» en *The Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English*, Oxford, Oxford University Press, 1974.

Este carácter independiente de la concepción política se manifiesta en la imagen, también plástica, de un «módulo». En efecto, Rawls propone que las concepciones globales de los ciudadanos pueden concebirse como un sistema modular en el que algunas piezas cumplen una función destacada pero mantienen, simultáneamente, un funcionamiento autónomo. Esta metáfora modular trata de reflejar una relación singular entre las doctrinas comprehensivas y las políticas. Mientras éstas últimas tienen que adaptarse y embonar (por vías diversas) con las doctrinas comprehensivas, nada hay en ellas que requiera una justificación en el contexto comprehensivo.

Como ya se ha señalado, las doctrinas comprehensivas pueden aportar la motivación suficiente para que los ciudadanos reconozcan la pertinencia moral de los principios políticos, pero no pueden ofrecer una argumentación o defensa pública de ellos. En este sentido, se reconoce a las doctrinas comprehensivas tanto la capacidad de generar en sus seguidores la motivación que una concepción política requiere para hacerse efectiva como la cualidad de reconocer un modo específico de relación con el «módulo» de principios y valores políticos de un sistema democrático. Lo que no se les concede es la posibilidad de expresar en términos comprehensivos los principios políticos de la justicia en el ámbito de la razón pública.

Esta distribución de funciones está basada en una separación conceptual entre dos tipos de visiones. La visión política es coextensa con el dominio de lo político: en éste se han de dirimir los conflictos y desacuerdos acerca de los fundamentos constitucionales, los principios de la justicia y las cuestiones de similar rango. Las visiones comprehensivas, por su parte, contienen, más o menos articuladas, concepciones de lo bueno, de lo verdadero y de la naturaleza humana, entre otras ideas relevantes. Su espacio de dominio no es público, en el sentido de que es imposible hacer valer estas concepciones para todo el resto de la sociedad por medio de un procedimiento razonable. Según Rawls, aunque estas segundas apoyan empíricamente la voluntad y disposi-

2. *PL*, p. 40.

ción de los ciudadanos para regir su conducta en el foro político, no pueden ofrecer, por sí mismas, argumentos con pretensiones de legitimidad política. De este modo, Rawls abre una brecha entre ambas concepciones, que luego se pretenderá salvar con el recurso a un consenso traslapado. Dice nuestro autor:

> Así que siempre damos por sentado que los ciudadanos tienen dos visiones, una política y otra comprehensiva y, además, que su visión global puede dividirse en dos partes adecuadamente relacionadas. Deseamos que al hacer esto podamos, en la práctica política efectiva, fundamentar los principios constitucionales y las instituciones básicas de la justicia únicamente en esos valores políticos; en el entendido de que los valores así considerados constituyen la base de la razón y la justificación públicas.[3]

Este dualismo de visiones ampara una propuesta conceptual muy importante, a saber, la oposición entre un dominio de lo público entendido como espacio o ámbito político y un dominio de lo no público representado por las doctrinas comprehensivas. Debe hacerse notar que Rawls no establece una diferencia entre lo público y lo privado sino entre lo público y lo no público, pues parte de la evidencia de que en una sociedad democrática moderna existe una serie de instituciones que, sin ser propiamente privadas (comunidades, universidades, clubes, religiones, etc.), tampoco poseen el carácter de lo público, es decir, sus principios e intereses no podrían hacerse valer en un terreno específicamente político.

Esta pareja conceptual tiene, por supuesto, una larga historia en la tradición liberal y, en particular, en el liberalismo contractualista. En efecto, lo propio de esta tradición es el intento de definir el espacio público como el resultado de la inteligencia política de las partes de un contrato y, con ello, la consideración de que los principios e instituciones políticos son el resultado de una negociación o compromiso de partes que tienen que deponer o dejar en suspenso algunos de sus intereses o consideraciones particulares. El espacio público liberal es, en este sentido, un terreno de principios y valores fundado en una renuncia compartida a la preeminencia unilateral de los particulares; renuncia que conlleva, sin embargo, la preservación y promoción de los intereses y derechos legítimos que quedan fuera del espacio público. En este contexto, la distinción rawlsiana entre lo público y lo no público no sólo pretende garantizar la vigencia de un terreno común para la solución de los problemas cardinales de la vida colectiva, sino también el establecimiento de limitaciones precisas a las aspiraciones y demandas de las doctrinas comprehensivas.

Debe recordarse, no obstante, que en la tradición liberal la pretensión de establecer con precisión los límites y los contenidos del espacio público ha estado asociada con la de preservar la privacidad y libertad de acción en el ámbito no público. Por decirlo de otra manera, debe tenerse en mente que las ventajas decisivas derivadas de un espacio público sólo pueden reconocerse por los proyectos de vida buena que pueden fructificar en el espacio no público. Creo que en esta última cuestión Rawls también coincide con sus predecesores. En la medida en que se niega a identificar una idea particular de bien como meta de la asociación política, lo que en última instancia hace, como buen liberal que es, es poner las instituciones y argumentos del espacio público al servicio de los proyectos particulares de vida. Esta es la columna vertebral del *antiperfeccionismo* liberal que, habiéndose formulado en Kant, llega hasta la idea rawlsiana de primacía de lo correcto sobre el bien.

Pero la innovación de Rawls a este respecto reside en la relativización de las ideas de bien que supuestamente habrían de fructificar en el espacio social regulado por los principios de la justicia. Nuestro autor reconoce que un rasgo característico de la libertad moderna es que está constituida desde la idea de mutabilidad de las ideas particulares de bien.[4] En mi opinión, la insistencia en el carácter mudable de las ideas de bien tiene, entre otros fines relevantes, el cometido de ofrecer una garantía moral de «salida» a los partidarios de una doctrina determina-

3. *PL*, p. 140.

4. En efecto, en su «Kantian Constructivism in Moral Theory» (ed. cit.), p. 544, dice lo siguiente: «Un segundo aspecto de la libertad es el de que, como personas libres, los ciudadanos se reconocen entre sí como poseedores del poder moral de tener una concepción del bien [...] en tanto que ciudadanos, ellos son considerados en general capaces de revisar y cambiar esta concepción sobre la base de fundamentos razonables y racionales. Así, ha de ser permisible para los ciudadanos apartarse de sus concepciones del bien».

da. La existencia de un dominio público no comprometido en sus fundamentos con los argumentos y valores de las doctrinas comprehensivas ofrece la cobertura suficiente para que aquellos que abandonan doctrinas comprehensivas puedan hacerlo sin las graves consecuencias que se darían en ausencia de tal dominio político y, más específicamente, en ausencia de un principio institucionalizado de tolerancia. Por ello, puede decirse que la pertinencia moral de la prioridad de lo correcto sobre las ideas particulares de bien destaca aún más cuando se considera que esta prioridad es una condición *sine qua non* del ejercicio de la libertad en una sociedad liberal.[5]

Según esta línea de interpretación, Rawls opone el carácter constante y estable de lo correcto a la inestabilidad histórica y personal de las ideas del bien. Éste es un punto crucial de diferencia con los comunitaristas. Para un comunitarista, el derecho y las instituciones de una sociedad tienen que plasmar las ideas del bien socialmente prevalecientes. Desde su punto de vista, las normas e instituciones públicas han de conjuntar la expresión de lo correcto con lo cultural y moralmente aceptado por la sociedad. El punto a favor de Rawls es que se niega sistemáticamente a prescindir del pluralismo irreductible de la sociedad y, por lo tanto, no puede aceptar la defensa de una identidad no pública (grupal, por ejemplo) que se pretenda modelo de validez política y constitucional.[6] Cierto es que los principios de la justicia están socialmente enraizados en comunidades e instituciones específicas, pero su estructuración moral (las nociones de persona libre e igual, de sociedad bien ordenada, etc.) le permiten la equidad que doctrinas comprehensivas como el comunitarismo no poseen.

5. Kymlicka lo ha dicho con su acostumbrada claridad: «Una sociedad liberal [...] no sólo permite a las personas mantener su forma de vida actual, sino que les ofrece acceso a información acerca de otras formas de vida (a través de la libertad de expresión), exige a los niños que aprendan acerca de otras formas de vida (a través de la educación obligatoria) y posibilita a la gente a comprometerse en una revisión radical de sus fines (incluyendo la apostasía) sin ningún castigo legal. *Estos aspectos de una sociedad liberal sólo tienen sentido en el supuesto de que la revisión de los fines propios es posible y, en ocasiones, deseable, porque los fines presentes no siempre merecen lealtad. Una sociedad liberal no exige tal cuestionamiento y tal revisión, pero los convierte en una posibilidad genuina*» (Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 82; el énfasis es mío).

6. Cfr. Amy Gutmann, «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3 (verano 1985).

Ésta es una interpretación que considera que la definición de un dominio específicamente político tiene pertinencia moral no sólo porque ofrece una justificación independiente de los valores y de los principios políticos, sino sobre todo porque ofrece un campo propicio para el reconocimiento y validación de las conductas razonables de los ciudadanos. Tal es la interpretación que efectúa S. Macedo:

> Debe enfatizarse que la motivación que anima al liberalismo político no es el temor al conflicto o el deseo de excluir el discurso religioso del dominio político, sino el deseo de respetar a las personas razonables. En una sociedad libre, muchos de nuestros conciudadanos sostienen creencias morales y religiosas fundamentales que consideramos falsas, pero que podemos considerar que están dentro del terreno de lo razonable para propósitos políticos.[7]

Ya sea que la pretensión de fondo de Rawls se oriente a privilegiar el dominio político, sea que busque poner éste al servicio de los comportamientos razonables, o sea, como parece que es, que trabaja en pos de un equilibrio entre ambas opciones, el hecho es que, con su distinción entre visiones, ha introducido una solución de continuidad entre lo que sería la identidad pública y la identidad no pública de los ciudadanos.[8] Pero Rawls no considera que esta separación de identidades, que se corresponde con una diferenciación de ámbitos morales, sea el resultado de una mera formulación filosófica, sino más bien el producto del desarrollo histórico de las sociedades modernas. En efecto, según Rawls:

> En el liberalismo político, el dualismo entre el punto de vista de la concepción política y los múltiples puntos de vista de las doctrinas comprehensivas no es un dualismo originado en la filoso-

7. Stephen Macedo, «Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls», *Ethics*, 105 (abril 1995), p. 474.

8. Esta distinción entre identidades ya estaba clara para Rawls desde su «Kantian Constructivism in Moral Theory». Allí decía (pp. 544-545): «los ciudadanos como personas libres tienen el derecho considerarse a sí mismos independientes de, y no identificados con, ningún sistema particular de fines [...] su identidad pública como persona moral y como fuente autogeneradora de demandas no está afectada por los cambios de sus concepciones del bien a lo largo del tiempo [...] En contraste, los ciudadanos, en sus asuntos personales o en la vida interna de sus asociaciones, pueden concebir de una manera diferente sus fines y aspiraciones».

fía. Se trata, más bien, de un dualismo que se origina en la naturaleza especial de la cultura política democrática caracterizada por un pluralismo razonable.[9]

La formulación de esta última cuestión es de carácter histórico. Después de ofrecer un somero relato histórico del papel de las religiones en la conformación de la cultura política de las sociedades occidentales, Rawls señala que ha sido el hito histórico de la Reforma y sus variadas consecuencias lo que ha dado forma al sistema de ideas del que ha surgido el liberalismo político. Igualmente menciona, pero sin abundar en ello, el papel que en este proceso de formación cumplieron tanto el desarrollo del Estado moderno centralizado como el de la ciencia moderna a partir del siglo XVII. En todo caso, Rawls adjudica la matriz histórica de los valores y principios liberales al principio de tolerancia que logró establecerse como solución a las guerras de religión y a los agudos conflictos sociales derivados de la identificación entre el poder político y un credo religioso determinado. En mi opinión, este principio de tolerancia se ha convertido en el modelo rawlsiano de la simetría social y, en este sentido, se ha erigido en un valor superlativo al cual tendrán que ajustarse los principios de la justicia desarrollados con anterioridad en *Teoría de la justicia*.

El hecho de que Rawls ofrezca una suerte de genealogía de su idea de concepción política en clave de conflicto religioso me permite decir algo más sobre el carácter de esta distinción entre visiones. Una de las diferencias fundamentales entre *Teoría de la justicia* y *El liberalismo político* reside en el tipo de preocupaciones políticas que Rawls ha tenido en mente cuando se ha dado a la tarea de diseñar estos modelos de justicia. No sería demasiado aventurado sostener que la preocupación que estaba tras los argumentos de la justicia como imparcialidad era la de ofrecer un modelo de distribución de bienes sociales que satisficiese moralmente tanto los requisitos políticos de la tradición liberal y el modelo de Estado de Derecho como las demandas de distribución de la riqueza y reducción de las desigualdades económicas de una sociedad capitalista. La enunciación de los dos principios de la justicia como imparcialidad es una clara

9. *PL*, p. xxi.

muestra de ese interés. Otras muy distintas parecen ser las condiciones que impulsan a Rawls a diseñar su modelo de justicia política y su teoría del consenso entre doctrinas comprehensivas. En esta nueva fase, parece más interesado en ofrecer una respuesta a los problemas instalados en el espacio público norteamericano por la beligerancia política de numerosas agrupaciones religiosas y por un evidente giro conservador en los debates sobre la moralidad pública y los criterios de decencia socialmente pertinentes que por fortalecer su propuesta inicial de justicia distributiva. Si se considera esto, habría que creer a pie juntillas la aseveración de Rawls de que en la elaboración de su teoría del liberalismo político no se ha sentido directamente concernido por las críticas que el comunitarismo ha dirigido contra su *Teoría de la justicia*.[10]

Habría que suponer, más bien, que la recuperación de una idea de tolerancia acuñada en el marco de los conflictos religiosos tiene el sentido político de dotar a su discurso moral con recursos para dirimir el conflicto originado por las pretensiones de algunas visiones morales y religiosas de prevalecer en el espacio público norteamericano.[11] Puede decirse, entonces, que

10. Cfr. *Political Liberalism*, p. xvii, nota 6. Aunque aquí no entraré en el tema, una visión general de esta crítica puede obtenerse de las siguientes obras: Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, ed. cit.; Alsdair MacIntyre, *After Virtue*, Londres, Duckworth, 1981; *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, Duckworth, 1988; y *Two Rival Versions of Moral Equality*, Londres, Duckworth, 1990; Charles Taylor, *Philosophical Papers*, vols. 1 y 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate», en N. Rosenblum (comp.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989; y *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; y Michael Walzer, *Las esferas de la justicia*, ed. cit., y «Philosophy and democracy», *Political Theory*, 9, 3 (1981). Una respuesta liberal explícita y contundente a las posiciones comunitaristas está en R. Dworkin, «Liberal Community», *California Law Review*, 77, 3 (mayo 1989), pp. 479-504. Una excelente visión de conjunto del debate entre liberalismo y comunitarismo está en S. Mulhall y A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992.

11. Ésta es, por ejemplo, la interpretación de Brian Barry, quien enmarca el liberalismo político rawlsiano en la discusión sobre el papel de la religión en la sociedad norteamericana. No obstante, mediante un giro interpretativo irónico, incluye al propio comunitarismo dentro de las tendencias orientadas al predominio de principios religiosos. Dice Barry: «si existe una causa externa [del origen de estas nuevas ideas, además de un desarrollo interno de la justicia como imparcialidad], tengo pocas dudas de que ésta deba ser hallada en el ascenso del dogmatismo religioso (o, en alguna medida, en el incremento de la presencia de las demandas políticas derivadas de éste) en los Estados Unidos. Quizás podríamos decir, no obstante, que esto no está disociado del todo de la conocida explicación de las nuevas visiones de Rawls como una respuesta a las críticas "comunitaristas", siempre que consideremos el movimiento "comunitarista" una forma

aunque Rawls ha pretendido mantener una fuerte continuidad entre los ámbitos de sus dos visiones de la justicia, los diferentes cometidos que las encauzan no pueden dejar de producir diferencias conceptuales significativas como las que se han venido mostrando en este análisis.

Dada la importancia que Rawls concede a los tres rasgos característicos de una concepción política de la justicia que he revisado, es decir, a la forma específica que ésta debe adoptar mediante la consideración de un sustrato sociológico y moral de pluralidad de doctrinas comprehensivas, cabría interrogarse acerca de si Rawls, efectivamente, ha descargado su noción de concepción política de los rasgos comprehensivos que podrían lastrar su condición de miembro legítimo del dominio público. Dicho de otro modo, cabría preguntarse si estos rasgos no implican ya una determinada concepción filosófica o moral encubierta bajo una falsa autonomía respecto, precisamente, de las doctrinas filosóficas, morales y religiosas. En su respuesta a los comentarios críticos de Habermas a su sistema de ideas, Rawls señala que una de las diferencias fundamentales entre su teoría liberal y la propuesta habermasiana consiste, justamente, en que la doctrina del liberalismo político se formula por completo en el dominio político y no está asociada a ninguna visión comprehensiva, mientras que la concepción habermasiana fundamenta sus argumentos políticos en concepciones situadas más allá de las razones propiamente políticas.[12] Dice Rawls:

> Concibo al liberalismo político como una doctrina que cabe en la categoría de lo político. Funciona por completo dentro de ese dominio y no depende de nada fuera de él. La visión más conocida de la filosofía política supone que los conceptos de ésta, sus principios, ideales y otros elementos se presentan como consecuencias de doctrinas comprehensivas religiosas, metafísicas y morales. En contraste, la filosofía política, según la entiende el liberalismo político, consiste en su mayor parte de diferentes concepciones políticas de lo correcto y la justicia consideradas *independientes*.[13]

académicamente atenuada del movimiento que afirma la relevancia política de la religión» («Rawls and the Search for Stability», ed. cit., pp. 904-905).

12. En su comentario a la obra de Rawls, Habermas reprocha a Rawls, entre otras cosas, que no saque consecuencias epistemológicas de los requisitos epistémicos de su noción de lo razonable y que, en consecuencia, la concepción política de la justicia no pueda funcionar según un criterio de validez o verdad respecto de las propias doctrinas comprehensivas (cfr. Habermas, *op. cit.*, pp. 124-126). Ofrezco un amplio desarrollo de este debate en el capítulo 18 de este libro.

No parece que Rawls sostenga que no hay vías filosóficas o, si se quiere, comprehensivas, para arribar a la formulación de estos principios. De hecho, la justicia como imparcialidad, desde sus supuestos filosóficos kantianos y racional-electivos, ha dado lugar a principios que podrían llegar a ser objeto de un consenso traslapado. Lo que sí sostiene con fuerza es que la *presentación* de estos principios, es decir, su argumentación y defensa en el espacio público, tiene que ofrecerse de manera independiente. De este modo, conceptos como la concepción moral de la persona, con sus poderes morales específicos y sus cualidades de libertad e igualdad, que han sido formulados con base en discursos filosóficos como el kantiano, pueden *también*, y esto es lo relevante, defenderse por su presencia latente en la cultura política de una democracia constitucional.

En este sentido, los dos principios de la justicia, alguna vez defendidos desde el horizonte de una teoría moral como la justicia como imparcialidad, tienen ahora que suponerse basados en ideas como la de los poderes morales fundamentales, que se consideran socialmente arraigadas, para poder ser considerados parte de un sistema independiente de principios normativos de la política. En este sentido, la densidad y la justificación moral de los principios políticos de la justicia, inicialmente provenientes de la consistencia de un discurso filosófico, ahora quedan depositadas en la noción de cultura política que revisé en el capítulo anterior. Por ello, la independencia de la concepción política de la justicia no habrá de residir sólo en su separación de doctrinas religiosas cuya amenaza consiste en tender un manto de dogmatismo sobre el foro político de un sistema democrático, sino que también residirá en su separación de todo sistema filosófico convencional:

> La idea central es que el liberalismo político se mueve dentro de la categoría de lo político y deja la filosofía tal como está. Deja intactas todas las doctrinas religiosas, metafísicas y morales con

13. John Rawls, «Reply to Habermas», ed. cit., p. 133 (énfasis del autor).

su largas tradiciones de desarrollo e interpretación. La filosofía política se aparta de estas doctrinas y se presenta, en sus propios términos, como un punto de vista independiente.[14]

Acaso el mayor problema de esta línea de argumentación montada sobre la idea de independencia «normativa» y «justificatoria» de los principios de la política consista en la enorme discusión que pueden generar los dos supuestos básicos contenidos en ella: el primero, que los principios y valores normativos de la política no requieren ninguna consideración filosófica más allá de los elementos que ya existen en la cultura democrática efectiva de una sociedad; el otro, que las pretensiones cognoscitivas y las expectativas hermenéuticas de la tradición filosófica occidental pueden ser puestas en pie de igualdad con las cosmovisiones religiosas predominantes.

En el primer caso, es difícil estar de acuerdo, primero, con que todo el sistema de valores y principios del dominio público pueda postularse sin hacer referencia a concepciones filosóficas del tipo que Rawls denomina comprehensivas y, segundo, con que incluso su presencia contemporánea no conserve las huellas conceptuales y epistémicas de los discursos en los cuales se han formulado.[15] Contra esta pretensión podría sostenerse que valores políticos como el de la libertad e igualdad de los ciudadanos han tenido que ser defendidos militantemente desde concepciones de la naturaleza humana, del sentido de la historia, de los derechos naturales de los individuos, o de la autonomía del orden moral humano respecto de supuestos designios divinos, por mencionar sólo algunos de los argumentos «comprehensivos» ahora prohibidos. Lo cierto es que, tanto en el debate político como en la discusión filosófica, estos principios han tenido que oponerse a las ideas-fuerza de doctrinas trascendentales o morales que hoy en día están todavía en la base de instituciones como las iglesias o algunos grupos políticos de presión.

Pero el problema no reside sólo en la historia particular de estos principios, pues la perspectiva rawlsiana acepta que éstos pueden defenderse contemporáneamente por las visiones comprehensivas aunque en el pasado los hayan perseguido y satanizado, sino más bien en las posibilidades de su justificación presente. Cabría preguntarse, más bien, cómo es posible que las doctrinas comprehensivas puedan albergar en su interior un módulo discursivo más o menos diferente de su propia tradición discursiva. Dicho de otro modo, los argumentos que sostienen, respectivamente, que *sólo* la relación entre la concepción política de la justicia y las doctrinas comprehensivas es la que puede expresarse en los términos de las doctrinas comprehensivas y que la concepción política misma exige la adopción de términos irreductibles a los discursos comprehensivos, prácticamente obligan a estas doctrinas a hacerse cargo de un lenguaje político que, las más de las veces, ha sido construido *en contra* de sus propios argumentos fundamentales. Este lenguaje, pretende Rawls, ya está en la cultura política de la sociedad, como si el verdadero problema no residiera, precisamente, en la pluralidad de lenguajes y puntos de vista que pretenden pronunciarse acerca de los fundamentos de una sociedad justa o, si se concede a Rawls la objetividad de la cultura política, la pluralidad de interpretaciones acerca de la naturaleza de los mismos principios.

En mi opinión, el lenguaje de la teoría política de la justicia que, en este nivel de argumentación, es el lenguaje del neocontractualismo liberal rawlsiano, está tanto en la cultura política de una sociedad como *El pensador* de Rodin está en todo bloque de mármol de dos metros de altura. Esto es, no es un lenguaje que cualquier punto de vista pueda descubrir y hacer suyo sin la previa aceptación de ciertos supuestos filosóficos que son, por cierto, indisociables de su propia historia intelectual.[16] En este sentido, el reconocimiento de los principios y de

14. *Ibíd.*, p. 134.

15. En un trabajo preparatorio a su *Political Liberalism*, Rawls decía que: «Lo relevante es que, en la medida de lo posible, estas ideas intuitivas fundamentales no sean tomadas como ideas religiosas, filosóficas o metafísicas. Por ejemplo: cuando se dice que los ciudadanos son concebidos como personas libres e iguales, su libertad e igualdad han de comprenderse de manera coincidente con la cultura pública y explicarse en términos del diseño y los requerimientos de sus instituciones básicas. La concepción de los ciudadanos como libres e iguales es, en consecuencia, una concepción política, cuyo contenido se especifica en relación con elementos tales como los derechos y libertades de los ciudadanos democráticos» (John Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus», ed. cit., p. 7).

16. Sobre la noción de «lenguajes políticos» e «historia intelectual» puede verse José María Hernández Losada, *Retrato de un dios mortal: historia y política en Thomas Hobbes* (tesis doctoral), Madrid, UNED-Facultad de Filosofía, 1995, esp. pp. 33-54. Dice Hernández Losada: «En definitiva, se trata de reconocer que cada lenguaje político tiene tantas historias como niveles hay en los que ha podido ser utilizado, y esto es precisamente lo que da diversidad semántica al discurso» (p. 44); y después: «en reali-

los valores latentes en la cultura democrática implicaría la necesidad de enunciarlos con la forma de un lenguaje determinado; y esto requiere, en mi opinión, el concurso de determinados supuestos que, por definición, no están desplegados en la forma de los términos a codificar. Expresado esto con un ejemplo: la primacía moral de la libertad e igualdad de los ciudadanos respecto de sus lazos asociativos no puede fundarse sólo en la experiencia intuitiva de la cultura pública, sino que tiene que descansar en argumentos filosóficos expresados en un lenguaje político determinado, a saber, en un «lenguaje de los derechos», como el referido a la pareja conceptual de autonomía y heteronomía. Seguramente Rawls podría aceptar que los elementos comunes latentes en la cultura política democrática son equivalentes a algún tipo de lenguaje, pero no ha podido tomar en cuenta las implicaciones de esta consideración para su noción de independencia de la concepción política. Aun concediendo a Rawls que la filosofía sólo pudiera tener propósitos prácticos, lo cierto es que para dar cuenta de la razonabilidad de éstos tiene que establecer un sistema de argumentación coherente, es decir, tiene por fuerza que apelar a un lenguaje conceptual cuya existencia no es espontánea ni está desvinculado de una historia intelectual particular. Por ello, la probable codificación u ordenación discursiva de los elementos de la cultura política en un lenguaje de los derechos (que es lo propio de la concepción política de la justicia) conlleva la aplicación de un método filosófico (no meramente político) a la «materia prima» de la cultura política. Por esta razón, incluso la posibilidad de la constatación del carácter histórico de la autonomización de las instituciones públicas depende, no sólo de hechos dados, sino también de una concepción filosófica y una hermenéutica social determinada. Tómese el caso de la convicción sociológica y moral de que el pluralismo razonable, entendido como rasgo irreductible de las sociedades contemporáneas, es el resultado positivo del trabajo de la razón humana en el marco de instituciones libres. Según el propio Rawls, esto no entraña ninguna desgracia ni

dad no existe ninguna historia de una idea o expresión, sino la historia del *uso* que distintos agentes hicieron de esta idea, la historia de los distintos "motivos" e "intenciones" que llevaron a utilizar un vocabulario político de forma aparentemente continua» (p. 48). Véase como referencia el texto «clásico» de John Dunn, «The Identity of the History of Ideas», *Philosophy*, 43 (1968), pp. 85-104.

daño por los cuales pudiera solicitarse una suerte de reparación política.[17] No obstante, algunas visiones comprehensivas razonables sí podrían considerar este pluralismo como una desgracia, aunque en términos políticos hubieran decidido adaptarse a sus condiciones. Como dice Wenar:

> Uno de los argumentos más repetidos en *El liberalismo político* es que el pluralismo razonable es el resultado inevitable de la razón humana bajo instituciones libres [...] y Rawls enfatiza que el pluralismo razonable no ha de considerarse «desafortunado» o «desastroso» [...] Sin embargo ¿no es decepcionante que la razón humana bajo instituciones libres divida a la gente por la multiplicación de doctrinas comprehensivas mutuamente excluyentes?[18]

Si el supuesto de la independencia de la concepción política respecto de enunciados filosóficos no políticos se lleva a una situación extrema como la que se menciona, entonces se hace claro que incluso el punto de partida de la argumentación (la necesidad de reconocer moralmente el pluralismo razonable como un dato positivo de la realidad democrática) exige ser «construido» desde el horizonte de una determinada concepción filosófica. La consideración del pluralismo razonable como un hecho dado y positivo requiere un punto de vista liberal que considere que las diferencias y la pluralidad no son formas negativas o degradadas de la vida social sino expresión de su fuerza y vitalidad. Como ha señalado Sartori, sólo la *Weltanschauung* del liberalismo, basada en los principios de tolerancia y de libre elección, permite la opinión de que las diferencias y la diversidad son bienes sociales relevantes.[19]

En este sentido, la apuesta de Rawls a la existencia de principios morales latentes en la cultura política de una sociedad sobre los cuales habrá de codificarse una concepción política de la justicia es precisamente eso, sólo una apuesta. En mi opinión, no

17. Dice Rawls: «el liberalismo político acepta el hecho del pluralismo razonable como un pluralismo de doctrinas comprehensivas, incluyendo las religiosas y las no religiosas. Este pluralismo no es considerado un desastre sino, más bien, el resultado natural de las actividades de la razón humana bajo instituciones libres y duraderas» (*PL*, p. xxiv).

18. Leif Wenar, «*Political Liberalism*: An Internal Critique», *Ethics*, 106 (octubre 1995), p. 48.

19. Cfr. Giovanni Sartori, *Partidos y sistemas de partidos*, vol. 1, Madrid, Alianza Universidad, 1987, p. 35.

hay ninguna justificación para la optimista expectativa de Rawls de que las doctrinas comprehensivas pudiesen coincidir en la enunciación política de esos términos, al menos por lo que a su naturaleza de «lenguaje político» se refiere. Menos razones hay para pretender que el lenguaje de los derechos con el que se enunciarían esos principios latentes en la cultura pública no estuviese ya expresando una (por lo demás sana y defendible) concepción filosófica liberal con «veleidades» comprehensivas.

De esta larga objeción al carácter independiente de la concepción política puede derivarse la otra objeción, a saber, la referida a la equiparación entre filosofía y doctrinas comprehensivas. Como se ha visto, Rawls pretende que, en términos de argumentación política, las concepciones filosóficas y morales son equivalentes a las concepciones religiosas. El criterio de esta equiparación es, por supuesto, la idea de que el liberalismo político se desentiende de las pretensiones de verdad de las distintas doctrinas y trata de ofrecer una solución práctica a los diferendos y conflictos de opinión acerca de los principios de la justicia y de los fundamentos constitucionales. Después, en lo que en mi opinión es la prefiguración de una nueva distinción en las doctrinas comprehensivas, introducirá los requisitos de las cargas del juicio, los lineamientos para la investigación pública y las reglas para la evaluación de evidencias (*guidelines of public inquiry and rules for assessing evidence*) y una psicología moral razonable (*reasonable moral psychology*) que, en su conjunto, dotan de un contenido específico a la idea de lo razonable y plantean una serie de exigencias difíciles de cumplir para las doctrinas comprehensivas de carácter religioso.[20]

A reserva de abordar cada uno de estos requisitos más adelante, puede decirse que, no obstante las exigencias y limitaciones que Rawls plantea a las doctrinas religiosas, lo cierto es que, aunque lo haga a través de una vía negativa, concede la misma condición epistemológica tanto a las visiones religiosas como a las no religiosas. En efecto, el método de elusión (*method of avoidance*), aplicado a la concepción política de la justicia, obliga a una suspensión de cualquier juicio acerca de la verdad o falsedad, validez o invalidez de las doctrinas comprehensivas. La primera consecuencia de esta equiparación epistémica por vía negativa entre todas las doctrinas comprehensivas es que la preponderancia de una concepción política de la justicia sólo podrá afirmarse mediante argumentos «políticos» que no pueden reclamar para sí mismos condiciones de verdad o validez. De este modo, Rawls ha convertido un principio político prudencial (el de evitar pronunciarse sobre la verdad o falsedad de las doctrinas comprehensivas para no bloquear el consenso político) en un enunciado acerca de la incapacidad epistemológica de la filosofía política (la imposibilidad de dotar a sus principios y valores de una cualidad específica de verdad o validez). Dicho de otro modo, Rawls ha extendido la cualidad práctica de los propósitos de la filosofía política (el consenso y la estabilidad) a los argumentos que se utilizan para apelar a la razón de los individuos y justificar su adopción. Nuestro autor trata de solventar esta ausencia de una noción de verdad o validez en la concepción política con la referencia a la noción de lo razonable. Aunque revisaré esta noción en los dos apartados siguientes, cabe decir por el momento que, con su adopción, Rawls trata de compensar la demanda de una noción de verdad para su sistema de razones políticas. Como dice Habermas:

> Él desea asegurar para los enunciados normativos (y para la teoría de la justicia como un todo) una forma de obligatoriedad racional fundamentada en un reconocimiento intersubjetivo justificado, pero sin concederles un significado epistémico. Por esta razón introduce el predicado «razonable» como un concepto complementario al de «verdad».[21]

Esta complementariedad de la verdad y lo razonable también estaba presente en la primera formulación de la teoría del consenso traslapado, donde Rawls identificaba lo razonable de las premisas de la discusión pública con su consideración como verdaderas. Decía Rawls allí:

20. En *PL*, las referencias a estos conceptos aparecen de la siguiente manera: para las cargas del juicio, pp. 58-59 y 61; para los lineamientos para la investigación pública y reglas para la evaluación de evidencias, pp. 162 y 224-225; y para la psicología moral razonable, pp. 81-86 y 158-68.

21. Habermas, «Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism», ed. cit., p. 123.

> La justificación en cuestiones de justicia política se dirige a otros que están en desacuerdo con nosotros y, en consecuencia, proviene de un determinado consenso, es decir, proviene de *premisas que nosotros y otros reconocemos que son verdaderas o razonables* para el propósito de alcanzar un consenso efectivo sobre los fundamentos de la justicia política.[22]

No pretendo sostener que esta cita ampare un compromiso constante de Rawls con una noción de verdad que sólo gramaticalmente ha sido sustituida por la noción de lo razonable. De hecho, esta interpretación tendría en su contra todo el resto de la argumentación rawlsiana sobre el método de elusión, el constructivismo político y la separación entre doctrinas comprehensivas y políticas. No quiero, entonces, convertir en argumento teórico lo que parece ser sólo un *lapsus comprehensivo*; lo único que quiero resaltar es el hecho de que para Rawls la noción de lo razonable cumple el propósito de dotar al liberalismo político con un criterio de, permítaseme el concepto, «pertinencia argumental», que le posibilita prevalecer sobre otras concepciones de la política; criterio que, en contextos comprehensivos, podría identificarse con la noción de verdad. Esto implica que, aun aceptando el carácter práctico de la filosofía política, puede sostenerse que ésta ha menester del concurso de este criterio de pertinencia argumental para poder distinguir entre los argumentos que son aceptables para el foro político y los que no lo son. De este modo, la practicidad sostenida por el método rawlsiano de elusión no conduce directamente a una solución práctica, por la mera vía de los hechos, de las cuestiones políticas, sino que establece un criterio específico de calidad argumental que, al margen del nombre que se le quiera dar, separa los argumentos políticamente aceptables de los que deben confinarse a la esfera comprehensiva. El hecho de que las notas características de lo razonable pudieran no distinguirse mucho de las de una noción de verdad intersubjetiva o de validez es la cuestión que abordaré en los capítulos 6 y 7 de este libro.

La elusión rawlsiana del problema de la verdad en el dominio político desplaza este problema al ámbito de las doctrinas

22. John Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus», ed. cit., p. 6 (el énfasis es mío).

comprehensivas.[23] En este sentido, desde el punto de vista del liberalismo político, es del todo irrelevante si las doctrinas religiosas sostienen nociones que las ciencias empíricas y la argumentación filosófica y moral pudieran revelar como falsas o refutar en sus pretensiones de verdad. De este modo, establece una brecha no sólo entre las doctrinas comprehensivas y las doctrinas políticas, sino también entre la filosofía política y todas las ramas de la filosofía que funcionan con visiones comprehensivas y nociones de verdad. El caso es que, por mor de afirmar la independencia argumental de la filosofía política, Rawls acaba por cortar algunos de los lazos que la mantenían atada a las tradiciones filosóficas comprometidas con la verdad o validez de la argumentación moral de la política.

Debe señalarse que la descripción de esta separación de esferas y, consecuentemente, la equiparación epistémica (por vía negativa) entre filosofía y religión sería totalmente defendible si la discusión práctica en el dominio político de una sociedad democrática, cuando trata de cuestiones de justicia básica y fundamentos constitucionales, pudiera efectivamente circunscribirse a argumentos políticamente autónomos y enraizados sólo en la cultura democrática de la sociedad. Lo cierto es más bien lo contrario, pues la normalidad de la política democrática parece inevitablemente destinada a contener argumentos comprehensivos aun en el foro de la razón pública. Si la divisa rawlsiana de que la concepción política ha de fundarse en la cultura política de las democracias constitucionales pretende tener connotaciones empíricas, bastaría con un somero repaso a la política democrática efectiva para encarar la práctica imposibilidad de una «prohibición moral» de los argumentos comprehensivos en el terreno de la razón pública.

Consideremos el caso de la discusión política acerca de la aceptabilidad legal de la homosexualidad. En efecto, como señala el propio Rawls en su «The Idea of Public Reason Revisi-

23. Este desplazamiento es lo que Joseph Raz ha llamado «abstinencia epistémica» (*epistemic abstinence*); significando con ello el abandono de las pretensiones de verdad largamente sostenidas por la tradición liberal. Según Raz, esta abstinencia epistémica, junto con otros tres rasgos (aplicabilidad limitada, fundamentos superficiales y autonomía), son los elementos fundamentales, y a la vez los principales defectos, del liberalismo político rawlsiano (cfr. John Raz, «Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence», *Philosophy and Public Affairs*, 19, 1 [1990], pp. 4-10).

ted», la cuestión no es argumentar en ella si este tipo de relaciones está excluido por alguna concepción filosófica o religiosa del bien humano, sino, *fundamentalmente*, establecer «si los estatutos normativos que prohíben estas relaciones infringen los derechos civiles de ciudadanos libres e iguales».[24]

La separación entre lo propio del debate político de la cultura contextual y lo de la razón pública es clara: se trata de un tema de derechos y no de moral o religión. Empero, difícilmente los sujetos legislativos y judiciales, obligados según Rawls al uso de la razón pública, podrán encuadrar el derecho a la libre preferencia sexual en el marco de los derechos civiles sin *referencias públicas* a argumentos y valores que son «comprehensivos» desde el punto de vista de la teoría del liberalismo político.

Algo similar sucede cuando se consideran discusiones como la relativa a la interrupción voluntaria del embarazo, en la que encontramos que, por ejemplo, los llamados grupos «pro vida» presentan públicamente su punto de vista teológico de que un feto, desde su concepción, ha de considerarse un ser humano con alma, lo que implica la introducción de un argumento comprehensivo religioso en el foro político. Los grupos en favor de la libre elección (*pro-choice*) apelan al principio moral (y político) de la igualdad y libertad de elección de la mujer (me refiero a esto porque es el argumento central del comentario de Rawls respecto de la cuestión y que cae en el terreno de los derechos civiles);[25] pero, además, aducen en favor de su posición las pruebas científicas a propósito del desarrollo del sistema nervioso del feto durante los primeros meses de embarazo y, consecuentemente, consideraciones científicas acerca de la capacidad o incapacidad del feto para percibir estímulos o dolor. Puede decirse que problemas de índole similar aparecen en la discusión acerca del laicismo en la educación pública o sobre el patrocinio gubernamental de actividades artísticas libres. La importancia de estos ejemplos reside en que, más que ser una excepción en la pauta de discusiones y conflictos del espacio público norteamericano y, en general, del de las naciones democráticas, son ejercicios de un modelo de argumentación ampliamente extendido, incluso para el restringido espacio del foro político.

24. John Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited», ed. cit., p. 148.
25. Cfr. *PL*, pp. 243-244, nota 32.

Aunque no debe olvidarse que la intención de Rawls es formular un modelo normativo del debate público y, en este sentido, no rebatible o falseable desde meras constataciones empíricas, lo cierto es que la abundancia de debates caracterizados por el recurso a argumentos comprehensivos en una sociedad democrática debería llevar a la consideración de la existencia de dificultades práctico-políticas para justificar un foro político regido por argumentos específicos.

Según Rawls, una consecuencia no razonable de una doctrina comprehensiva, es decir, no consistente con el uso vigente de la razón pública en el foro político, no lleva necesariamente a su consideración como doctrina no comprehensiva. De este modo, los fieles de una religión que rechazan la libre elección para el tema del aborto pueden, no obstante, mantener su lealtad a los demás principios y valores de un régimen constitucional liberal. Esta afirmación por sí misma no delinea una vía de solución al conflicto, pues lo único que ofrece es una suerte de «resignación» frente a los excesos de algunas doctrinas comprehensivas, pero sí abre la posibilidad de un desarrollo muy interesante acerca de la razonabilidad de las doctrinas comprehensivas (asunto que desarrollaré en los capítulos 5 y 6).

El problema, entonces, no sólo consistiría en la dificultad de determinar la masa crítica de excesos que una doctrina comprehensiva razonable tendría que cometer antes de dejar de serlo, sino también y sobre todo, en que la definición de una pauta de argumentación para casos como el del aborto, la educación laica, los subsidios al arte, la distribución económica o la lealtad constitucional requiere el concurso de argumentos científicos que se caracterizan por su pretensión de verdad o validez.

En este sentido, los enunciados científicos que pueden entrar al espacio de la discusión pública conllevan un peso moral específico, es decir, se convierten en criterios pertinentes para dirimir conflictos políticos.[26] Por esta razón, la posibilidad de dotar a la argumentación política de lineamientos para el deba-

26. Si se consideran los argumentos de la Suprema Corte de Justicia de los Estados Unidos de América para no ceder a las demandas hechas por grupos como la *Christian Coalition* de anular el derecho constitucional a la interrupción voluntaria del embarazo, encontraremos que no están referidos sólo a la igualdad de las mujeres en términos de derechos civiles, sino también a las pruebas científicas acerca del desarrollo de los embriones.

te público y de reglas para la evaluación de pruebas requiere que se establezca una distinción entre principios y concepciones racionales y principios y concepciones dogmáticos o trascendentales. En la medida en que es inevitable que en el debate político se introduzcan criterios y argumentos a propósito del soporte racional de las posiciones defendidas, lo ideal sería reconocer *desde el punto de vista de la concepción política*, y creo que el método de elusión lo permite, que no todas las doctrinas comprehensivas son epistémicamente irrelevantes para el foro político, lo que no implicaría que el valor de verdad o la validez de aquéllas se transfirieran mecánicamente a éste. Como he mencionado antes, para las doctrinas religiosas los requisitos que Rawls asigna a los contenidos de lo razonable son muy difíciles de cumplir. Si esto es así, ¿por qué seguir afirmando que pueden hacerse cargo, sin mayores contradicciones, del lenguaje político de una sociedad democrática sin renunciar a los fundamentos de su cosmovisión? En mi opinión, Rawls ofrece una respuesta coherente a este tipo de dilemas a través de su compleja idea de lo razonable. En lo siguiente, delinearé esta respuesta.

Capítulo 5

LO RAZONABLE

«Razonable» (*reasonable*) es el adjetivo por antonomasia en el discurso del liberalismo político. Wenar registra treinta y dos aplicaciones de éste para la calificación de la misma cantidad de entidades (desde «principios razonables» de la justicia hasta una «psicología moral razonable», pasando por «doctrinas comprehensivas razonables»). También registra dos sustantivaciones del adjetivo: lo razonable (*the reasonable*) y la razonabilidad (*reasonableness*) y, para completar el cuadro, una forma antónima: lo irrazonable o no razonable (*unreasonable*).[1] Esta variedad de usos del concepto de lo razonable puede encontrarse a lo largo de toda la argumentación de *El liberalismo político* y su mera proliferación nos avisa ya de la relevancia que ocupa en la racionalidad discursiva y metodología de este segmento de la obra de John Rawls.

Rawls había utilizado el concepto de lo razonable con cierta profusión en *Teoría de la justicia*, pero su posición en la fundamentación de la justicia como imparcialidad no había dejado de estar subordinada al concepto de lo racional, ni lejanamente había tenido la importancia que ahora se le asigna. En esta nueva etapa los acentos se invierten, y ahora la noción de lo racional aparece subordinada a, aunque no derivada de, la noción de lo razonable. Indudablemente, el nuevo peso de lo razonable está vinculado a la necesidad expresada por Rawls de ofrecer un espacio de avenencia y comunicación política entre personas morales y, además, entre las distintas visiones com-

1. Cfr. Leif Wenar, *op. cit.*, pp. 34-35.

prehensivas que estas personas sostienen. En este sentido, la priorización de lo razonable atiende al requisito de dotar de un criterio distintivo a la metodología moral que habrá de regular esta confluencia de posiciones. Los rasgos que completan esta nueva versión de la metodología moral rawlsiana son las reformulaciones del contractualismo y del constructivismo desde un punto de vista político. En el capítulo 8 diré algunas cosas a este respecto. Por lo pronto, con el propósito de aislar los rasgos característicos de la noción de lo razonable, puedo decir que, con esta noción, Rawls está tratando de introducir un principio de intersubjetividad en la base del razonamiento político para evitar el riesgo de caer en una visión meramente individualista o egoísta de la justificación de su concepción política de la justicia. La fuerza de la noción de lo racional (que fue el rasgo distintivo de la motivación individual en *Teoría de la justicia*) viene ahora a menos, aunque desde luego no desaparece, para dejar lugar a una visión de la motivación coincidente con una noción intersubjetiva de la moralidad pública.

En este sentido, la concesión de una mayor importancia a lo razonable en esta etapa está vinculada a la ya expresada necesidad de orientar el razonamiento moral de la política hacia una defensa de los argumentos susceptibles de consenso y, en este sentido, hacia una fundamentación no egoísta de los principios públicos de la justicia.

Rawls no ofrece explícitamente una definición abstracta de lo razonable que pudiera valer para la amplia variedad de usos del concepto, pero sí permite derivar una idea general de éste al mostrar su relación y diferencias con la noción de lo racional. En este sentido, ofrece una caracterización relativamente completa y compleja de lo razonable al exponer sus diferencias con la noción de lo racional. Así, los señalamientos del propio Rawls acerca de la no derivabilidad de lo racional respecto de lo razonable y su insistencia en la relación de complementariedad que ambas entidades mantienen permiten, en mi opinión, aislar esta caracterización de lo razonable y considerarla una suerte de definición independiente. Lo primero que destaca en la caracterización de lo razonable es la constatación que hace el mismo Rawls de la existencia de una suerte de «aire de familia» entre su idea de lo razonable y la noción kantiana de imperativo categórico, razón por la cual lo razonable debe considerarse,

ante todo, un concepto que subraya el kantismo del constructivismo rawlsiano, aunque éste se postule ahora en una formulación política. Dice Rawls:

> Creo que la distinción entre lo razonable y lo racional se remite a Kant: está expresada en su distinción entre el imperativo categórico y el imperativo hipotético en los *Fundamentos* y en sus otros escritos. El primero representa a la razón práctica pura, el segundo representa a la razón práctica empírica. Para los propósitos de una concepción política de la justicia, atribuyo a lo razonable un sentido más restringido y lo asocio, *primero, con la disposición para proponer y respetar condiciones justas de cooperación y, segundo, con la disposición para reconocer las cargas del juicio y aceptar sus consecuencias* [...] sabiendo que las personas son racionales no sabemos qué fines persiguen, sólo que los persiguen inteligentemente. Sabiendo que las personas son razonables cuando otros están involucrados, sabemos que están dispuestas a regir su conducta por un principio a partir del cual ellos y otros puedan razonar en común; y la gente razonable toma en cuenta las consecuencias de sus acciones sobre el bienestar de los demás.[2]

Con esta caracterización tenemos ya dos rasgos distintivos de lo razonable: uno, que establece un principio de intersubjetividad y cooperación que conduce a la recuperación de la estrategia contractualista para efectos de la justificación de las obligaciones que habrán de cumplirse en el dominio político y, otro, el relativo a la aceptación de las cargas del juicio (*burdens of judgement*), que establece ciertos criterios, no de verdad, pero sí de plausibilidad, coherencia o pertinencia que han de ser cumplidos por los argumentos que pretenden consenso y legitimidad en el espacio político y la adquisición, con ello, de la

2. *PL*, pp. 48-49, nota 1 (el énfasis es mío).

3. Las dos traducciones al español de *Political Liberalism* han vertido *burdens of judgement* como «cargas del juicio». He decidido, no sin dudas, seguir esta traducción porque este concepto apela a la «obligación» de reconocer las limitaciones objetivas para la postulación de conclusiones únicas. Rawls acuñó este término teniendo en mente el concepto judicial de *burden of proof*, referido a la obligación que, en el desarrollo de un juicio, tiene la parte acusadora de probar sus acusaciones, y que la jerga jurídica en español ha traducido como «carga de la prueba». No obstante, Rawls distingue conceptualmente *burdens of judgement* de *burden of proof* (cfr. *PL*, p. 55, nota 9), por ello el contenido semántico del concepto aconseja entender «obligación» allí donde aparece el término «carga».

forma de argumentos o usos de la razón pública. En este sentido, encontramos en la caracterización de lo razonable tanto un argumento a favor de una reformulación de la estrategia contractualista con el propósito de justificar los principios políticos de la justicia como un criterio de aceptabilidad para los argumentos que los seguidores de las doctrinas comprehensivas razonables pueden esgrimir en la discusión pública.

Lo que generalmente ha sido considerado el componente epistémico de la noción de lo razonable reside en lo que Rawls llama las cargas del juicio.[3] Éstas son la fuente del desacuerdo razonable que impera en una sociedad abierta y democrática. Según nuestro autor,

> [...] las fuentes del desacuerdo razonable (las cargas del juicio) entre personas razonables son los muchos riesgos en el ejercicio correcto (y consciente) de nuestros poderes de razón y de juicio en el transcurso ordinario de la vida política.[4]

Los individuos, en el ejercicio de sus capacidades de racionalidad y razonabilidad, hacen constantemente diferentes tipos de juicio. Aun cuando se les considere plenos poseedores de sus poderes morales y partícipes de una razón humana común, parece inevitable que arriben a conclusiones diferentes. Este desacuerdo entre personas razonables proviene, fundamentalmente, de seis fuentes distintas, a saber, *a*) de que las pruebas empíricas y científicas de los casos son conflictivas y complejas, lo que hace difícil la evaluación; *b*) de que aun cuando se pueda estar completamente de acuerdo acerca del tipo de consideraciones pertinentes, se puede diferir en el peso concedido a cada una de ellas, lo que conduce a juicios diferentes; *c*) de que, en alguna medida, todos nuestros conceptos, y no sólo los morales y políticos, son vagos y están sujetos a casos difíciles, lo que lleva a tener que confiar en el juicio y la interpretación, con las consiguientes diferencias en las conclusiones de las personas razonables; *d*) de que, en alguna medida, la forma de evaluar pruebas y de sopesar los valores morales y políticos está moldeada por nuestra experiencia total, que difiere de una persona a otra; *e*) de que es difícil hacer una evaluación general cuando existen

4. *PL*, pp. 55-56.

consideraciones normativas de diferente fuerza en los dos lados de un problema, y *f*) de que todo sistema de instituciones sociales está limitado en cuanto a los valores que puede aceptar, así que debe seleccionar sólo un conjunto de entre todos los que podrían ser llevados a la práctica.[5]

Como puede notarse, el cumplimiento de las cargas del juicio no significa otra cosa que la aceptación, por parte de los sujetos razonables, de que el desacuerdo es un resultado lógico de las actividades de la razón humana en una sociedad libre y pluralista. Así, actuar conforme a las cargas del juicio significa aceptar que, para efectos de la discusión política, es inevitable e incluso deseable la persistencia de un poso o residuo de discrepancias razonables entre los miembros sensatos y bienintencionados de una sociedad democrática. En este sentido, lo razonable está conceptualmente vinculado al pluralismo de valores y puntos de vista propios de una sociedad democrática pero, al mismo tiempo, plantea un principio de unidad política de esta diversidad.

La función que cumple el criterio de lo razonable en el marco del liberalismo político puede apreciarse mejor si consideramos la sucesión de etapas que Rawls supone para la presentación política de la justicia como imparcialidad. En mi opinión, esta formulación requiere la vigencia de los dos criterios de lo razonable en las dos fases que la constituyen. Dice Rawls:

> La justicia como imparcialidad se presenta mejor en dos etapas [...] En la primera etapa se formula como una concepción política (aunque por supuesto moral) independiente para la estructura básica de la sociedad. Sólo cuando esto se ha hecho y su contenido (sus ideales y principios de justicia) está a disposición, abordamos, en la segunda etapa, el problema de si la justicia como imparcialidad es suficientemente estable. Si no es así, no será una concepción política de la justicia satisfactoria y deberá revisarse de alguna forma.[6]

En la primera etapa, que corresponde fundamentalmente, aunque no se reduce, a la justificación de los principios de la justicia como imparcialidad a través de un procedimiento contractualista, lo razonable es el criterio que legitima las normas

5. Cfr. *PL*, pp. 56-57.
6. *PL*, p. 141.

de cooperación que han de ser aceptadas colectivamente. En este sentido, el criterio de lo razonable como principio del acuerdo contractual queda relacionado de manera directa con la primera etapa de la formulación política de la justicia como imparcialidad. En tanto que tal criterio, explica la disposición y voluntad de los sujetos a defender y respetar una serie de principios políticos a los que libre y meditadamente han acordado el carácter de principios públicos de la justicia. En la segunda, que corresponde al proceso de formación de un consenso traslapado, lo razonable es el criterio que establece la aceptabilidad de los argumentos que habrán de utilizar las visiones comprehensivas para la defensa de una determinada doctrina política.

Como puede observarse, la primera etapa corresponde al dominio de la justificación de una teoría de la justicia *tout court*, cuyo mejor ejemplo sería la propia justicia como imparcialidad. Aquí, lo razonable explicaría por qué los términos de cooperación alcanzados a través del proceso deliberativo del contrato han de ser considerados obligatorios y moralmente vinculantes para las partes involucradas en su elección. Cumpliendo una función distinta, en la segunda etapa lo razonable establece un criterio de distinción entre los argumentos que podrían ser moralmente pertinentes para un consenso traslapado y los que no podrían aspirar a serlo, es decir, traza la frontera entre los criterios políticos y los comprehensivos en el campo de la discusión pública. Considerando en conjunto ambas funciones de lo razonable, puede decirse que constituye un criterio moral que, desdoblándose, proporciona a la teoría liberal de Rawls la posibilidad de garantizar tanto la obligación exigida por una teoría política de la justicia como la estabilidad demandada por la convivencia de distintas doctrinas en el ambiente de una sociedad democrática. Tal amplitud de funciones de lo razonable y su consecuente papel de centro de gravedad de la metodología moral de Rawls es lo que obliga a una consideración más detallada de este concepto.

Como he señalado antes, lo razonable ha de conducir el proceso de formulación de la justicia como imparcialidad como concepción política en tanto que establece la condición de que las personas, consideradas libres e iguales, tenderán a proponer y acatar términos de cooperación justos cuando supongan la misma disposición a los demás. Esto implica la introducción de

un principio o requisito de racionalidad intersubjetiva o, si se quiere ser conceptualmente estricto, de razonabilidad intersubjetiva, que *Teoría de la justicia* no había acentuado. En efecto, al conceder mayor relevancia al criterio de lo razonable en la formulación política de la justicia como imparcialidad, Rawls se permite introducir una justificación de los principios de la justicia que ya no descansa en lo fundamental en la noción de interés individual asociada al principio de lo racional.

Rawls ha optado en *El liberalismo político* por una teoría de la «elección razonada», entendiendo por ésta la introducción de un supuesto intersubjetivo de persona moral que desplaza el modelo antropológico independiente y optimizador que había prevalecido en *Teoría de la justicia*. En efecto, si lo característico en términos metodológico-morales de la formulación canónica de la justicia como imparcialidad era su asociación a una concepción estándar de la elección racional, entonces podrá hacerse patente la importancia de este cambio.[7] Dado que en el ámbito del liberalismo político rawlsiano lo característico de los sujetos contratantes es su razonabilidad, puede decirse que su elección, aunque supone motivos racionales y consideraciones del tipo medios-fines, está definida en última instancia por la disposición a buscar y respetar términos justos de cooperación. Este esbozo de un nuevo modelo moral de la elección individual aleja a Rawls del compromiso teórico con una noción de individuo reducida a la racionalidad medios-fines propia de los sujetos económicos.

---

7. En *TJ* la racionalidad de los sujetos del contrato no era muy distinta de la sostenida por la economía convencional (la única diferencia residía en que Rawls no concebía a los sujetos como «envidiosos»): «El concepto de racionalidad invocado aquí, con la excepción de un rasgo esencial, es el dominante en teoría social. Así, en la forma usual, se propone que una persona racional posee un conjunto coherente de preferencias respecto de las opciones abiertas a ella [...] La consideración especial que introduzco es que un individuo racional no sufre de envidia. No está dispuesto a aceptar una pérdida para él mismo sólo si otros también pierden» (p. 143). En mi opinión, esta última aseveración, formulada de manera positiva (*v.g.* un individuo racional está dispuesto a aceptar una ganancia sólo si otros la disfrutan por igual) es el origen de la noción rawlsiana de fraternidad, con la que la noción de razonabilidad está fuertemente relacionada debido a que ambas se apoyan en una consideración intersubjetiva y no egoísta de la sociabilidad. En este sentido, sería precisamente esa «excepción intersubjetiva» a la noción convencional de lo racional (la renuencia a aceptar el principio antropológico y moral del egoísmo) lo que dará origen a la posterior preponderancia de lo razonable. Por esta razón, la fraternidad y lo razonable pueden ser leídos como conceptos morales intersubjetivos que ofrecen una nueva base antropológica al discurso de Rawls.

Sin embargo, este distanciamiento tiene, a su vez, serias consecuencias teóricas, toda vez que la noción de lo razonable, con la holgura motivacional que deja su criterio de «disposición para aceptar términos justos de cooperación», no explica con claridad el lugar que ahora ocupan los intereses individuales en esta nueva forma de considerar la decisión individual. Aunque Rawls, en efecto, no desecha la función de los intereses individuales encuadrados en la figura de lo racional, y de vez en cuando los hace aparecer para explicar, por ejemplo, fenómenos como la existencia de diferentes doctrinas políticas liberales, lo cierto es que su reducción al terreno de las ideas particulares del bien los condena a permanecer en el terreno de las consideraciones privadas comprehensivas. Dicho de otro modo, el nuevo problema que surge consiste en que, aunque Rawls supone la necesidad de un principio de lo racional que defina los mecanismos de acción y el tipo de motivaciones de los individuos que pueblan una sociedad democrática, también cree que nada habría en éstos que pudiera conectarlos *políticamente* con la cooperación social.[8]

Por esta razón, el problema de la motivación aparece con una nueva forma: esta vez con el supuesto de que lo único que lleva a los individuos a formular y aceptar condiciones justas de cooperación social es el deseo de cooperación mismo, sin que esto implique una relación directa con la promoción de los intereses y fines particulares de los individuos. En este contexto, el sano abandono por parte de Rawls de una concepción del sujeto como independiente y optimizador parece arrastrar el inconveniente de que dificulta seriamente la articulación política de los intereses de los individuos efectivos. En efecto, en la medida en que los intereses han quedado circunscritos al espacio de lo racional y, con ello, al terreno de las ideas particulares de bien, resulta que el único elemento que vincula a los individuos entre sí es una inclinación moral intersubjetiva sin otro contenido que una suerte de sociabilidad intuitivamente justa. En este tenor, una pregunta pertinente sería la siguiente: si los intereses

8. Dice Rawls: «Lo que les falta a los agentes racionales es la forma particular de sensibilidad moral que fundamenta el deseo de comprometerse con una cooperación justa como tal, haciéndolo en los términos que razonablemente pueda esperarse que sean aceptados por los otros que son considerados iguales» (*PL*, p. 51).

individuales no contienen en sí mismos ninguna posibilidad intersubjetiva, ¿cuál será el criterio pertinente para los principios de la justicia que deben ser ahora elegidos? o, dicho de otro modo: ¿qué satisfarán los principios de la justicia si no es su primera prioridad la satisfacción y promoción de los intereses individuales? Rawls no parece tener una respuesta para estas cuestiones, sobre todo porque no parece considerar que impliquen un problema serio. Desde su punto de vista, el hecho de haber mantenido cierta entidad para la noción de lo racional, aun cuando se le ha subordinado a lo razonable, permite salvaguardar un espacio para la noción de interés.[9]

Sin embargo, lo preocupante no es la supervivencia o desaparición de la noción de interés bajo la figura de lo racional, sino el espacio en que ahora se sitúa y las funciones que cumple. Cuando en *Teoría de la justicia* el modelo contractualista se articulaba sobre la base de individuos (no egoístas) portadores de intereses, se podía contar (aunque con las limitaciones ya señaladas por el propio Rawls) con un criterio empírico de evaluación de los principios de la justicia. Allí, ambos principios eran justos precisamente porque garantizaban las condiciones equitativas para la satisfacción de los intereses de cada uno. La originalidad del planteamiento residía en que, en la medida en que establecía un criterio específico para homogeneizar moralmente los intereses particulares mediante la noción de bienes primarios (bienes de los que toda persona racional y razonable desearía tener más que menos), justificaba también la existencia de la justicia contractual tanto por razones morales como por los beneficios derivados de una distribución equitativa de esos bienes.

En esta nueva etapa el problema es distinto. Si lo que llama a los individuos a una situación contractual es una disposición

9. Dice Rawls al respecto: «Lo racional es [...] una idea diferente de lo razonable y que tiene que ver con un agente único y unificado (sea un individuo o una persona corporativa) con los poderes de juicio y deliberación para procurarse fines e intereses, particularmente los propios. Lo racional se aplica al modo en que esos fines e intereses se adoptan y se sostienen, así como al modo en que les es dada una prioridad. También tiene que ver con la elección de medios, en cuyo caso es guiado por principios bien conocidos como el adoptar los medios más adecuados para los fines o seleccionar la alternativa más probable, entre otros similares» (*PL*, p. 50). Como es evidente, nada hay en esta definición de lo racional que otorgue a éste la posibilidad de funcionar como un criterio de la avenencia social o de la construcción de intereses comunes y públicamente defendibles, por lo que la construcción de una dimensión política se deja por completo a lo razonable.

intersubjetivamente compartida para proponer y respetar determinados principios de justicia, parece que si estos principios no satisficieran plenamente los intereses de todos, ello no obstaría para mantener la obligación generalizada de respetarlos. En este sentido, lo razonable ha hecho notablemente más laxos los motivos por los que los individuos se comprometen en una «aventura cooperativa», como gusta Rawls de definir la empresa de la justicia. En todo caso, lo que mi crítica pretende evidenciar no es que sea imposible concebir un espacio específico para una noción de interés, sino que lo que Rawls ha hecho es condenar esta noción al terreno de lo privado. Con este desplazamiento, Rawls estaría no sólo anulando las posibilidades políticas de una noción de interés general que articule políticamente los intereses particulares, sino difuminando el papel que los intereses particulares en sí cumplen empíricamente en la formación de las agendas políticas y, consecuentemente, en la formación de los argumentos de la razón pública.

Si los intereses de los individuos o de las «personas corporativas» (rubro en el cual pueden incluirse desde empresas hasta partidos políticos, pasando por organizaciones no gubernamentales y grupos de presión) no poseen ninguna legitimidad por sí mismos para ser defendidos en el espacio público, sino acaso sólo la concedida por la función conciliadora de lo razonable, entonces se habrá establecido un mismo rasero moral y político para lidiar públicamente con la inmensa variedad de intereses particulares; sólo que esto se habrá hecho a costa de las certidumbres politológicas y sociológicas acerca del funcionamiento efectivo de los sistemas políticos modernos. En breve: con la limitación de la noción de interés, Rawls ha eliminado un factor de disonancia en el espacio público pero, al hacerlo, ha marcado el espacio de la política con la asepsia desinteresada de una disposición a la justicia alimentada sólo por sí misma. Habrá oportunidad para abundar en esta ausencia de un sentido de la política como poder que creo haber detectado en la obra de Rawls; baste decir, por lo pronto, que la eliminación de la noción de interés particular del espacio de la política condena a ésta a quedarse en una formulación abstracta del espacio público y de las relaciones de poder, es decir, en una formulación moral en el sentido menos defendible de la palabra.

Tengo que reconocer que existe al menos otro camino para

interpretar el papel de los intereses en la disposición de los individuos a aceptar términos justos de cooperación en la inteligencia de que los demás habrán de hacer lo mismo. Éste se basaría en el artículo «La idea de un consenso traslapado» [«The Idea of an Overlapping Consensus»] de 1987, donde Rawls menciona los intereses fundamentales que han de ser garantizados por medio de la asociación contractual. Al exponer lo que denomina las condiciones históricas y sociales de las sociedades democráticas modernas, incluye entre ellas:

> [...] el hecho de que existan numerosas posibilidades de ganancia provenientes de la cooperación social bien organizada, a condición de que la cooperación pueda establecerse en términos justos.[10]

Este hecho, perteneciente a las condiciones objetivas de una teoría política de la justicia, estaría en conexión con uno de los que allí mismo Rawls denomina «supuestos de una psicología moral razonable». Este supuesto es el siguiente:

> [...] cuando [las personas] creen que las instituciones o prácticas sociales son justas o equitativas están preparadas y dispuestas a colaborar en estos arreglos, a condición de que tengan la seguridad razonable de que los demás harán lo equivalente.[11]

Como puede notarse, el primer dato de lo razonable coincide con los términos de este rasgo de la psicología moral supuesto por Rawls a los miembros de una sociedad democrática. En este sentido, la disposición a participar en la cooperación social parecería explicarse por referencia a las ganancias que las partes del convenio social esperan obtener de las condiciones justas de la asociación y del acatamiento de ellas por parte de todos los sujetos. En su interpretación del tema, Jean Hampton ha señalado que «En particular, la equidad está vinculada instrumentalmente con el logro de la cooperación y, de este modo, con la realización de una ganancia cooperativa».[12] No obstante, el rasgo relevante de este argumento reside en la naturaleza de los intereses que

10. John Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus», ed. cit., p. 22.
11. *Ibíd.*
12. Jean Hampton, «Should Political Philosophy be done without Metaphysics?», *Ethics*, 99 (julio 1989), p. 798.

son satisfechos por las ganancias obtenidas de la justicia de los términos de la cooperación social. La respuesta la proporciona el mismo Rawls, quien señala que los intereses fundamentales de los individuos garantizados por las instituciones básicas de la sociedad consisten en derechos y libertades básicos.[13]

Por supuesto, este argumento no niega que los individuos puedan tener intereses de tipo optimizador, pero tampoco acepta que éstos puedan desempeñar un papel significativo ni en la definición del perfil de su conducta moral razonable ni en los beneficios que podrían obtener de la cooperación social. Al establecer los derechos y libertades como los intereses fundamentales de los individuos, Rawls refrenda la condición moral de su punto de partida: la libertad e igualdad de la persona. Con esto, sin embargo, sostiene la irrelevancia política de los intereses particulares y, en consecuencia, subraya nuevamente la imposibilidad de que éstos puedan defenderse en el marco de la agenda pública de una sociedad democrática.

En cualquier caso, está claro que Rawls supone que lo razonable cumple una función esencial en la definición de los términos de cooperación exigidos por una teoría de la justicia, es decir, supone que los términos de cooperación justos se establecen con la motivación o el deseo de las personas de justificar sus acciones sobre la base de argumentos razonables. Es en este sentido que lo razonable se considera vinculado al poder moral que poseen los ciudadanos de desarrollar un sentido de la justicia, es decir, de actuar de acuerdo con normas y principios que han sido voluntaria y colectivamente elegidos y en cuyo proceso de selección ha prevalecido la inclinación de cada uno para no obtener ningún beneficio que, a su vez, no pudiera ser disfrutado por el resto.[14] De este modo, lo razonable, enunciado con el supuesto de una motivación para la búsqueda de principios de

13. Dice Rawls: «esta confianza [de los ciudadanos] se hace más fuerte [...] conforme las instituciones destinadas a garantizar nuestros *intereses fundamentales* (*los derechos y libertades básicas*) son reconocidas más firme y voluntariamente» («The Idea of an Overlapping Consensus», p. 22; el énfasis es mío).

14. Este es el sentido de la correspondencia que Rawls establece entre lo racional y lo razonable por una parte, y los poderes morales por otra. A lo racional correspondería el poder moral de sostener y, si fuera el caso, modificar una idea propia del bien, mientras que a lo razonable correspondería la capacidad de desarrollar un sentido de la justicia (cfr. *PL*, p. 52). Esta distinción reafirma lo que entiendo que es una estricta limitación de lo racional y los intereses particulares al ámbito de lo personal y comprehensivo.

cooperación justos, constituye el elemento fundamental de la sensibilidad moral que permite superar la tendencia «psicopática» de lo racional cuando éste se deja a su propia lógica y no se le impone ningún límite externo.

Por esta razón, se hace necesario dilucidar qué clase de motivación está contenida en la noción de persona razonable y, en consecuencia, si esta motivación es suficiente para garantizar la estabilidad de una sociedad pluralista. Según Rawls:

> [...] tenemos un deseo básico de ser capaces de justificar nuestras acciones ante los demás con base en fundamentos que ellos no puedan razonablemente rechazar (razonablemente, es decir, dado el deseo de encontrar principios que otros, similarmente motivados, no podrían rechazar razonablemente) [...] Los dos aspectos de lo razonable como una virtud de las personas pueden considerarse dos expresiones relacionadas de este deseo.[15]

Según Rawls, la consideración de que lo razonable es una suerte de deseo o motivación para proponer y ceñirse a los principios de la justicia no resuelve el problema del origen o fuente de la motivación para adoptar una determinada concepción de la justicia en el marco del pluralismo razonable. Según la lógica impuesta por la existencia de dos etapas en la formulación de una concepción política de la justicia, la primera forma motivacional de lo razonable no se aplicaría más allá de los principios de la justicia como imparcialidad, pues explicaría sólo la inclinación intersubjetiva de los individuos para los fines de elegir los dos principios de la justicia. Es la segunda forma motivacional de lo razonable la que habrá de conducir al consenso traslapado acerca de los principios públicos de la justicia política de una sociedad democrática. En este sentido, la existencia de una motivación que inclina a los sujetos hacia la asociación justa en el terreno de la justicia como imparcialidad no es suficiente para justificar el consenso que, desde distintas posiciones comprehensivas, se alcanza acerca de una concepción política de la justicia.

Rawls hace esta acotación porque en una versión contractualista alternativa como la de Thomas M. Scanlon se acepta que, si a los fines particulares de lo sujetos sumamos la disposi-

15. *PL*, p. 49, nota 2.

ción o el deseo de formular argumentos que no pudieran ser razonablemente rechazados, la generación de un sentido de la justicia y, en consecuencia, la estabilidad de los resultados del contrato, estarían garantizados desde el momento contractual mismo. Para Rawls, sin embargo, esta motivación sólo debe considerarse un dato que la justicia como imparcialidad toma como punto de partida para su propia formulación, es decir, un rasgo de la concepción de las personas como agentes razonables que está supuesto a la propia justicia como imparcialidad. En este sentido, no estaría diciendo nada acerca de la motivación que las doctrinas comprehensivas deben generar para que sus afectos abracen, por vía de un consenso traslapado, una concepción política de la justicia.[16]

No obstante esta opinión de Rawls, es posible otra evaluación de la función de este deseo de razonabilidad. En su examen de esta cuestión, Brian Barry señala que la propuesta scanloniana de motivación o deseo de razonabilidad se orienta a cumplir la función de explicar el desarrollo de un sentido de la justicia en los individuos sin necesidad de recurrir a la segunda fase de la argumentación, es decir, a la justificación del consenso traslapado. La conclusión de Barry es que, si puede postularse un criterio de motivación interno de las condiciones contractuales de la justicia como imparcialidad (que es lo que Scanlon ha hecho), la segunda etapa de la presentación política de ésta se torna innecesaria e incluso dañina para la propia verosimilitud de la formulación canónica de la justicia como imparcialidad.[17]

Pero supóngase que la respuesta de Rawls a la noción scanloniana de motivación moral contractual es acertada y que sigue siendo del todo exigible que a la justificación de la independencia de la concepción política de la justicia tenga que seguir, como etapa diferente, la promoción del consenso entre visiones comprehensivas; entonces lo que se mantiene en esta línea de argumentación es el papel fundamental que cumple la noción de lo razonable. En cualquier caso, si consideramos que la motivación o deseo de actuar y argumentar razonablemente es un punto de partida de la justicia como imparcialidad en tanto que concepción política, tendremos que en su base estará un supuesto de la persona moral como fundamentalmente razonable. Así, puede decirse que, a grandes rasgos, a la primera fase de la presentación política de la justicia como imparcialidad tiene que corresponder la noción de razonabilidad de las personas como principio de sociabilidad para la justicia como imparcialidad. Extrayéndolo de la amplia comparación entre lo razonable y lo racional que ofrece Rawls (y en la que no abundaré más de lo que ya he hecho), creo que podría ofrecerse una descripción de los rasgos distintivos de la persona razonable. Ésta podría ser recogida del siguiente modo:

> Las personas son razonables en un aspecto básico cuando, entre iguales, están dispuestos a proponer principios y criterios como términos justos de cooperación y atenerse voluntariamente a ellos, dada la seguridad de que los demás lo harán del mismo modo [...] Decimos que a las personas razonables no las mueve el bien general como tal, sino el deseo mismo de un mundo social en el que ellos, como libres e iguales, puedan cooperar con otros en términos que todos puedan aceptar [...] Los agentes razonables [...] son, normalmente, las unidades de responsabilidad en la vida política y social y a ellos deben ser atribuidas las violaciones de los principios y criterios razonables.[18]

Esta definición de la persona ha añadido a las características morales de libertad e igualdad la de razonabilidad. Como se ha visto, esta última cualidad garantiza el establecimiento de un lazo intersubjetivo entre los sujetos y define a éstos como el principio de responsabilidad moral y política de la vida social. Por ello, puede decirse que la noción rawlsiana de persona moral se ha hecho mucho más compleja con la incorporación de lo razonable, lo que hace que desde la primera etapa del liberalis-

16. Con este argumento, Rawls trata de subsumir el argumento de T. Scanlon acerca de la motivación de los participantes en el contrato dentro de la formulación política de la justicia como imparcialidad. En su «Contractualism and Utilitarianism», en Sen y Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, ed. cit., Scanlon introducía en las condiciones contractuales el deseo o motivación de formular argumentos que no pudieran ser razonablemente rechazados por los demás. En un trabajo posterior, «Levels of Moral Thinking», en Douglas Seanor (comp.), *Hare and Critics*, Oxford, Clarendon Press, 1982, elevaba este deseo o motivación a la categoría de motivo moral (*moral motive*) para vivir según reglas que, en la interacción discursiva con los demás, pudieran no ser razonablemente rechazadas. En ambos casos, pretendía Scanlon, la estabilidad social estaba garantizada desde el momento contractual de la justicia como imparcialidad.

17. Cfr. B. Barry, *Justice as Impartiality*, ed. cit., pp. 67-72, y «John Rawls and the Search for Stability», ed. cit., pp. 894-896.

18. *PL*, pp. 49-50.

mo político se establezca un modelo de persona moral razonable difícil de aceptar por muchas de las visiones comprehensivas de las sociedades modernas. Después de un cuidadoso seguimiento del concepto, Wenar ha llegado a una caracterización de la persona razonable que conjunta todo lo que Rawls ha expresado a este respecto:

> Las personas razonables: 1. *a*) poseen los dos poderes morales (las capacidades para un sentido de la justicia y para una concepción del bien); *b*) poseen las capacidades intelectuales del juicio, pensamiento e inferencia; *c*) sostienen una concepción determinada del bien interpretada a la luz de alguna visión comprehensiva; *d*) son capaces de ser miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad a lo largo de una vida completa [en *Political Liberalism*, p. 81; véase también pp. 15-35].
>
> 2. Están dispuestos a proponer y atenerse voluntariamente a principios y criterios que son condiciones justas de cooperación, en el entendido de que los demás harán lo mismo [pp. 48-54].
>
> 3. Reconocen las cargas del juicio [pp. 54-58].
>
> 4. Poseen una psicología moral razonable [pp. 81-86]; y
>
> 5. Reconocen los cinco elementos esenciales de una concepción de objetividad [pp. 110-112].[19]

La caracterización de Wenar tiene la virtud de exponer, junto a los elementos morales, los requisitos de corte cognitivo que Rawls ha impuesto a la definición de persona razonable. Si se concentra la atención en los tres últimos puntos de la caracterización, podrá notarse que añaden a la definición de lo razonable la obligación de aceptar determinados criterios de pertinencia argumental (no demasiado distintos de la validez o la verdad) que establecen el puente comunicativo entre las distintas doctrinas comprehensivas. Aunque, como sugiere el propio Wenar, podría ser deseable eliminar de la caracterización de persona razonable los tres últimos atributos y, con ello, abrir la posibilidad de que el consenso traslapado se reduzca a una dimensión moral y quede como un consenso limitado (*limited consensus*), que no se pronuncie sobre la superioridad de los argumentos políticos respecto de cualquier otro tipo de argumentos en el ámbito político, lo cierto es que esta reducción plantearía el

19. Leif Wenar, *op. cit.*, pp. 36-37.

problema tanto de la difuminación del carácter independiente de los argumentos políticos como de su posibilidad de imponerse a los argumentos comprehensivos que pretendan validez en el dominio político.[20]

En este sentido, la noción rawlsiana de persona razonable parece destinada a contener una verdadera paradoja: por un lado está formulada para justificar la comunicación entre las distintas visiones comprehensivas y, para ello, requiere que cada una de ellas se haga cargo de condiciones o requisitos cognitivos; por otro, el contenido de estas condiciones está asociado con la tradición crítica e incluso científica del pensamiento occidental, por lo que impone a visiones comprehensivas como las religiosas o metafísicas criterios de *pertinencia argumental* que chocan con su propia racionalidad, discursividad o narratividad. Por ejemplo, visiones comprehensivas como la de la iglesia católica se negarían a aceptar que sus argumentos públicos tuvieran que ajustarse a las cargas del juicio (*burdens of judgement*), es decir, al reconocimiento de la existencia de ciertas fuentes de desacuerdo en los juicios y enunciados morales y teóricos que no dependen de la mera ignorancia, los prejuicios o la mala fe sino de la naturaleza misma del ejercicio de las capacidades de pensamiento y juicio. La incertidumbre que se deriva de la constatación de las cargas del juicio, que Rawls conceptualiza como «desacuerdo razonable» (*reasonable disagreement*) difícilmente sería aceptada en público por los defensores institucionales de una doctrina que pone en la base de su concepción del mundo una idea de verdad revelada y, por lo tanto, inamovible, completa y eterna.

Por ejemplo, no se trata de que los católicos no pudieran considerar e incluso defender los términos fundamentales de una concepción política de la justicia como los que defiende el propio Rawls, sino que simplemente no estarían dispuestos a hacerlo, *en el dominio público*, bajo condiciones discursivas que admiten la incertidumbre y la mudabilidad de las verdades de la moral. En este sentido, si uno de los propósitos de la noción de lo razonable era el de crear un espacio común de argumentación pública para las distintas doctrinas comprehensivas, lo que ha sucedido es que las exigencias de la metodología moral

20. Cfr. *ibíd.*, pp. 38-40.

de Rawls, informadas ciertamente por condiciones que lindan con la validez o la verdad, les plantean exigencias que éstas no sólo no estarían dispuestas a cumplir, sino que no concebirían como necesarias o apremiantes en un sentido moral. Porque la paradoja consiste en que las visiones comprehensivas podrían concebir y expresar en sus términos habituales la relación entre los argumentos de la política y sus ideas comprehensivas (lo que es una forma de hacerlos propios o de reconocerlos como tales), pero no podrían utilizar sus términos habituales para manifestarse en la discusión específicamente política acerca de los mismos asuntos en el foro de la razón pública.

Como puede notarse, la segunda característica de lo razonable, la de aceptar las cargas del juicio y sus consecuencias para la argumentación en el dominio político, parece negar con su enunciación el propósito que supuestamente la anima. En efecto, aun suponiendo que todas las doctrinas comprehensivas cumplieran, en el ámbito interno, con la primera condición de lo razonable (la sociable inclinación hacia la justicia), la segunda condición, que es por cierto la llave de acceso hacia la estabilidad por motivos morales que Rawls avizora, plantea inconvenientes obvios. Una solución a esta paradoja podría consistir, como ha propuesto Wenar, en eliminar de las condiciones de la razonabilidad todo aquello que tenga que ver con condiciones cognitivas o cuasi-cognitivas como las cargas del juicio, la noción de objetividad o la psicología moral razonable. La consecuencia de esta reducción sería que ya no se podría defender una cualidad de pertinencia argumentativa para los principios políticos por sí mismos en el dominio político, pero se abriría la posibilidad de que las doctrinas comprehensivas alcanzaran un consenso sobre cuestiones políticas utilizando, no argumentos de la razón pública, sino argumentos no públicos en el dominio político (lo que no está muy lejos de expresar lo que sucede en gran parte de la discusión pública de los países democráticos). Sin embargo, combatir esta posibilidad es precisamente lo que, en mi opinión, ha dado lugar al proyecto moral del liberalismo político, es decir, para Rawls el objetivo es atajar tanto la interferencia que ejercen los argumentos comprehensivos en el espacio público como los riesgos de confrontación e inestabilidad que tal interferencia conlleva.

Rawls no deja de percibir que en el debate y decisiones políticos efectivos esta interferencia de razones comprehensivas es constante e incluso sistemática; y esto es una constatación que nadie podría discutirle. Por ello, su modelo regulativo no aboga porque estas razones desaparezcan o se nieguen a sí mismas, sino *sólo* por que acepten determinadas reglas y condiciones (también sustantivamente morales) que las conduzcan al terreno de una argumentación razonable en el espacio público. Justamente por la posibilidad de dar satisfacción a esta necesidad es que la noción de doctrina o visión comprehensiva razonable expresa toda su importancia. En este contexto, la definición de persona razonable conduce ineludiblemente al problema de la determinación de lo que es una doctrina razonable.

En primera instancia, puede decirse que una visión o doctrina razonable es aquella que sostiene una persona razonable. Esto implica que el pluralismo de doctrinas por sí mismo no es ningún valor positivo en la perspectiva del liberalismo político; y que para serlo estas doctrinas tienen que ser defendidas por personas razonables. En este sentido, la existencia de una sociedad democrática, en la que por definición debe prevalecer una mayoría de visiones razonables sobre las no razonables o moralmente desestabilizadoras, supone como fundamento a los individuos y no a las doctrinas o visiones que hay en ella. La implicación relevante de este señalamiento consiste en que, desde el punto de vista del liberalismo político, las visiones o doctrinas en sí mismas no constituyen ninguna suerte de sujeto moral o cultural, toda vez que los principios y deberes de la justicia sólo pueden predicarse de los individuos y en modo alguno de entidades distintas. Esto es de singular importancia para la correcta comprensión del liberalismo político rawlsiano, porque esta renuencia a atribuir entidad moral a las doctrinas comprehensivas evitaría que, pese al reconocimiento de la pertenencia e incluso dependencia cultural e histórica de la concepción política de la justicia, pudieran ser difuminadas sus profundas diferencias con las interpretaciones comunitaristas. Aunque muchas veces el consenso moral requerido se formula como si se tratara de un consenso entre doctrinas comprehensivas, lo cierto es que, en un sentido estricto, son sólo los individuos (portadores o defensores de una doctrina específica) los que pueden alcanzarlo.[21]

21. La cuestión que queda en el aire es la que se deriva de la profusión de pasajes

En mi opinión, una primera interpretación del uso de la imagen de las doctrinas comprehensivas entrando en avenencia política a través de un consenso traslapado apuntaría al rendimiento heurístico que Rawls obtendría de mostrar que, aun si fuera el caso (que sociológicamente no lo es) de que todos los ciudadanos razonables de una sociedad democrática fueran militantes convencidos de doctrinas comprehensivas plenamente articuladas, la avenencia política de esas posiciones seguiría siendo posible. Esta idea ha sido planteada por Scheffler del siguiente modo:

> Podría decirse que un consenso traslapado estable debe serlo de ciudadanos y no de teorías. Rawls reconoce esto y, en el capítulo 4 de *El liberalismo político*, trata de usar esa idea a su favor. Argumenta, en efecto, que, al juzgar las perspectivas de un consenso traslapado sobre su concepción de la justicia, sería un error centrarse exclusivamente en los militantes de teorías filosóficas plenamente articuladas y con implicaciones claramente reconocidas para la justicia de la estructura básica de la sociedad. La mayoría de los ciudadanos no sostiene ninguna doctrina moral plenamente comprehensiva y articulada.[22]

En este tenor, las doctrinas comprehensivas razonables, no obstante su entidad y relevancia social, han de contemplarse como funciones de las personas razonables y no a la inversa. Por ello, el primer rasgo de su definición será, invariablemente, su dependencia respecto de la razonabilidad individual en la forma que he comentado arriba.

Sin embargo, es posible una segunda interpretación del uso de la imagen de las doctrinas comprehensivas entrando por sí mismas en un consenso traslapado. Esta interpretación ha sido propuesta por Brian Barry. En la lectura que hace de la cuestión, deja ver que ésta no puede reducirse a un mero traslado retórico, desde los individuos hacia las doctrinas, de la prerrogativa de apoyar una determinada concepción política, sino que

como el siguiente: «introducimos otra idea básica del liberalismo político para acompañar la idea de una concepción política de la justicia, a saber, la idea de un *consenso traslapado de doctrinas comprehensivas razonables*. En tal consenso, *las doctrinas razonables aceptan la concepción política*, cada una desde su propio punto de vista» (*PL*, p. 134; el énfasis es mío).

22. Samuel Scheffler, *op. cit.*, p. 11.

contiene implícito un argumento acerca de las posibilidades de hacer compatibles los principios de una doctrina comprehensiva con los de la concepción política. Dice Barry:

> Rawls amaña el argumento al decir que la condición de la estabilidad es que «las doctrinas razonables aprueben la concepción política, cada una desde su propio punto de vista» (*PL*, p. 134). Pero son las personas, no las doctrinas, las que van por ahí haciendo suyas concepciones (o cualquier otra cosa). La forma en que Rawls lo expone supone de manera tácita lo que verdaderamente está en discusión: la presuposición de que las personas pueden aprobar principios de justicia sólo si su «visión comprehensiva» los aprueba (en otras palabras, si ésta los da por supuestos o los apoya).[23]

El problema que Barry trae a colación introduce un nuevo elemento en la discusión. En efecto, aunque se considere que, en última instancia, son los individuos los que toman la decisión de avalar o rechazar una determinada concepción política, lo cierto es que esta decisión está intrínsecamente vinculada con, y condicionada por, el sistema de valores y creencias de sus respectivas visiones comprehensivas. En consecuencia, se hace necesario establecer una prueba o *test* de razonabilidad para las propias doctrinas comprehensivas, considerando su estructura interna como un sistema que ha de ajustarse a las condiciones de la razonabilidad. En este sentido, aunque en términos de fundamentación moral, el consenso traslapado es el resultado de una serie de decisiones individuales, sus condiciones sociales de posibilidad están dadas por la compatibilidad histórica y cultural de los valores y creencias comprehensivas con una o varias doctrinas liberales.

Una vez establecido esto, pueden formularse los elementos característicos que completan la definición de las doctrinas razonables. Según Rawls:

> [...] necesitamos una definición de tales doctrinas. Ellas tienen tres rasgos fundamentales. El primero consiste en que una doctrina razonable es un ejercicio de la razón teórica: abarca los más importantes aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana en una forma más o menos consistente y coherente. [Segun-

23. Brian Barry, «John Rawls and the Search for Stability», ed. cit., p. 898.

> do] Organiza y define valores reconocidos de tal modo que sean compatibles entre sí y expresa una visión inteligible del mundo [...] Al especificar los valores que se consideran especialmente significativos y el modo en que éstos han de equilibrarse cuando se hallan en conflicto, una doctrina comprehensiva razonable es también un ejercicio de la razón práctica [...] Finalmente, un tercer rasgo consiste en que, aunque una visión comprehensiva razonable no es necesariamente fija ni inmutable, normalmente sí pertenece a, o proviene de, una tradición de pensamiento y de doctrina.[24]

Lo primero que puede destacarse de esta definición es su falta de precisión acerca del atributo mismo de lo razonable, es decir, el hecho de que sus rasgos característicos puedan predicarse también de doctrinas comprehensivas manifiestamente irrazonables. Si, como ha señalado Wenar, se reduce la definición de una doctrina razonable a ser un ejercicio de la razón teórica plasmándose en una cosmovisión; si se le añade que es también un ejercicio de la razón práctica porque contiene un principio interno que jerarquiza sus valores y establece con ello un criterio de equilibrio entre conflictos y, finalmente, se predica de ella que es parte o resultado de una tradición o doctrina, se habrá ofrecido una definición que puede incluir doctrinas como el fundamentalismo islámico, la supremacía racial blanca o el egoísmo racional, extremo que indudablemente está fuera de la intención de Rawls.[25] El propio Wenar señala que tal definición se haría más restringida y efectivamente denotativa de las doctrinas comprehensivas razonables sólo si estipulara que el mencionado ejercicio de la razón práctica debiera ser guiado por principios razonables tales como la veracidad y fidelidad (*truthfulness and fidelity*) que, no obstante, Rawls ha mencionado sólo tangencialmente en *El liberalismo político*.[26]

Tengo para mí, sin embargo, que la estipulación adicional sugerida por Wenar se queda corta respecto del objetivo de evitar la inclusión de doctrinas irrazonables en el campo de la definición de Rawls. Doctrinas manifiestamente irrazonables como las señaladas podrían pretender que su ejercicio de la razón práctica está regido por, o al menos no es ajeno a, la veracidad y fidelidad, toda vez que éstas estarían concebidas desde su propio horizonte discursivo y dado el hecho de que no existe un criterio «objetivo» acerca de lo que estos principios de la razón práctica deberían ser. El escaso desarrollo que el propio Rawls concede a estos principios dejaría tan abierto el abanico de sus interpretaciones que difícilmente podrían ceñirse sólo al escaso uso normativo que hace de ellos. El poco alcance del agregado de Wenar depende, fundamentalmente, de que su interpretación sostiene una noción de lo razonable desligada de las condiciones cognitivas o cuasi-cognitivas que hemos mencionado en la caracterización de lo razonable. Por ello, no llega a lo que sería una conclusión casi necesaria, a saber, que la estipulación que marque la diferencia entre doctrinas razonables e irrazonables habrá de darse en el dominio de la razón teórica. Tal estipulación tendría que añadir a la definición rawlsiana el requisito de que los argumentos de las doctrinas comprehensivas en el dominio político se ajusten a las condiciones de las cargas del juicio, la psicología moral razonable y los métodos compartidos de la investigación y las formas de razonamiento públicamente defendibles. Así, si a la definición de doctrina o visión razonable se agrega la exigencia de que sus argumentos en el dominio político se expresen en términos que no traicionen las condiciones teóricas de enunciación de, por ejemplo, la concepción política de la justicia como imparcialidad, podría entonces sostenerse que se ha alcanzado el criterio de demarcación que se estaba buscando.

Sin duda, añadir estas estipulaciones epistémicas al ejercicio de la razón teórica por parte de estas doctrinas proporcionaría un criterio de distinción preciso entre doctrinas razonables y no razonables; no obstante, traería de nuevo a colación la cuestión de que esta prueba o *test* de razonabilidad estaría en apariencia avalando la imposición de condiciones epistémicas a las doctrinas comprehensivas. Dicho de otro modo, estaría reinstalando el problema de la verdad o validez de la concepción política que las doctrinas comprehensivas habrán de consensuar. Este es un tema con el que he tratado recurrente pero deshilvanadamente en las secciones anteriores. Ahora intentaré, en la que viene, examinar algunas de las posibles maneras de afrontarlo.

24. *PL*, p. 59.
25. Cfr. Wenar, *op. cit.*, p. 36.
26. Cfr. *ibíd.* El pasaje referido es el siguiente: «Los principios de equidad y de justicia que definen los términos justos de cooperación son ejemplos canónicos [de los deseos dependientes de los principios razonables]. Son, de este modo, principios asociados con las virtudes morales reconocidas por el sentido común tales como la veracidad y la fidelidad» (*PL*, p. 83).

Capítulo 6

EL PROBLEMA DE LA VERDAD

En la perspectiva de plantear con seriedad el problema de la verdad en el liberalismo político de Rawls, lo que debe considerarse de manera propedéutica son las implicaciones de un par de elementos que revisé unas líneas atrás: el primero, que Rawls sostenga repetidamente que el consenso moral que propone es alcanzado por las doctrinas comprehensivas razonables mismas y, el segundo, que su definición de doctrina comprehensiva razonable sea renuente a hacer explícito un requisito fuerte de validez o verdad aunque algunas de las condiciones de lo razonable posean un sentido epistémico o cuasi-epistémico. En el primer caso, la implicación relevante reside en la necesidad de considerar, como ha dicho Barry, la pertinencia de una suerte de *test* de razonabilidad que habrían de cumplir, no los individuos por separado, sino las propias doctrinas comprehensivas en tanto que estructuras culturales relativamente permanentes en el marco de una sociedad irreductiblemente pluralista. La implicación del segundo hecho, fuertemente conectada con la anterior, es que la renuencia de Rawls a postular una noción fuerte de verdad o validez parece orientarse a conceder a estas doctrinas la mayor cantidad posible de oportunidades para sumarse a un consenso político razonable, sin que tengan que cumplir, de manera positiva, con todos los requisitos exigidos a las personas razonables. Ambos desarrollos apuntan a una reformulación de las condiciones discursivas que han de amparar la preponderancia o prioridad práctico-política de los argumentos del foro político, es decir, a un desplazamiento, según el método de elusión, del problema de la verdad o validez de las concepciones políticas en una sociedad liberal.

La insistencia de Rawls en que las doctrinas comprehensivas por sí mismas son las que pueden alcanzar el consenso obliga a plantear un criterio particular de diferenciación entre aquellas que son razonables y aquellas que no lo son; criterio, por cierto, irreductible a las meras condiciones de la persona razonable. Como el mismo Rawls ha mencionado, la necesidad de calificar la constatación sociológica del pluralismo de las sociedades modernas le fue sugerida por Joshua Cohen, considerando el riesgo de que la inclusión de una noción llana de pluralismo como base de un argumento moral terminara por santificar la existencia de doctrinas que atentan contra la democracia constitucional.[1] Por esto, para el liberalismo político no es relevante el hecho mismo del desacuerdo, sino la existencia de numerosas doctrinas que sostienen sus interpretaciones, diferentes entre sí pero todas razonables, al amparo de la libertad de pensamiento de un régimen constitucional. En mi opinión, este requisito de que las doctrinas sean razonables funciona como un puente entre la razonabilidad de las personas y las posibilidades de las doctrinas comprehensivas de coincidir en una serie determinada de principios políticos, siempre bajo la expectativa de asegurar la estabilidad social por motivos morales.

De este modo, el objetivo de alcanzar tal estabilidad a través de un consenso entre las doctrinas comprehensivas exige (casi es obvio decirlo) que las doctrinas sean razonables de antemano, porque, de no serlo, no podrían ser legítimamente adoptadas por personas razonables. Rawls señala que en la primera etapa de la formulación política de la justicia la distinción entre doctrinas razonables y no razonables no es relevante para el contenido de la justicia como imparcialidad.[2] Sin embargo, creo que el requisito de razonabilidad de las doctrinas (que según Rawls sólo

1. Cfr. *PL*, pp. xxi y 36. La propuesta de Joshua Cohen puede verse en «Moral Pluralism and Political Consensus», en D. Copp, J. Hampton y J. Roemer (comps.), *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, esp. p. 283. Cohen argumenta que el pluralismo como tal es más un riesgo que una condición para el consenso político. Por ello, el pluralismo moral de una sociedad democrática ha de estar caracterizado por una coincidencia a propósito de un conjunto determinado de valores públicos.

2. Cfr. *PL*, pp. 64-65. Dice Rawls: «En la primera fase, entonces, el contraste entre los dos pluralismos no afecta el contenido de la justicia como imparcialidad».

muestra su relevancia en la etapa de la búsqueda del consenso traslapado) supone que no podría entrar en la discusión pública ninguna doctrina que no sea razonable de antemano. En la medida en que las doctrinas comprehensivas son ya razonables o irrazonables antes de que se certifique esta calidad, pues habrán tenido que cumplir las condiciones que estipula la propia definición de Rawls en tanto que concepciones de la razón teórica y práctica ligadas a una tradición, la irrelevancia señalada por Rawls sería meramente analítica y no política.

Al hilo de la interpretación de Brian Barry, puede decirse que la razonabilidad previa de las doctrinas comprehensivas tiene al menos dos consecuencias: una, que si la razonabilidad es una garantía de estabilidad social, y considerando que la mayor parte de las doctrinas de una sociedad plural cumplen con ella desde antes de arribar al consenso, ¿por qué habría que postular el consenso entre doctrinas como clave de la estabilidad?; segunda, que la razonabilidad supuesta a la mayor parte de las doctrinas comprehensivas debe derivarse de un criterio de escepticismo que está en la base de la caracterización rawlsiana de ellas y que no sería difícil explicitar.[3] Como se verá, ambas consideraciones están fuertemente ligadas.

Puede hacerse una distinción interna de las doctrinas comprehensivas entre su contenido (que, para los propósitos del liberalismo político, no sería otro que el conjunto de principios y valores que definen sus ideas de moral, de vida buena o similares) y su carácter epistemológico. Éste, a su vez, podría dividirse en *a*) un perfil epistemológico que se ajusta al «hecho del pluralismo», y *b*) uno que lo niega de manera terminante. En el caso de *a*), una doctrina comprehensiva reconoce y acepta que las demás puedan, sin necesidad de padecer locura o estupidez extrema, no coincidir con su concepción de primer orden. Ésta es una visión que Barry denomina «escéptica». En el caso de *b*), una doctrina comprehensiva sostiene que nadie tiene razones defendibles para no compartir el contenido de su punto de vista, por lo que no acepta el hecho de la existencia misma de otras visiones y, *si tuviera los medios para hacerlo*, las haría desaparecer. Esta visión es denominada «dogmática». Ahora bien, es una conclusión lógica sostener que sólo las doctrinas comprehensivas que supusieran un componente «escéptico» en su carácter epistemológico podrían cumplir el requisito de la razonabilidad, mientras que las que dependieran de un perfil dogmático no podrían hacer lo mismo. En este sentido, más allá de los requisitos de razonabilidad para las doctrinas comprehensivas que he revisado arriba, parecería necesario incluir un requisito explícito de «escepticismo» que precisara la disposición del orden discursivo de cada doctrina razonable (que, por supuesto, orienta la conducta de las personas) a aceptar la existencia de las demás.

3. Cfr. Brian Barry, «John Rawls and the Search for Stability», ed. cit., pp. 901-902.

Pero la inclusión de este requisito adicional en la definición de las doctrinas razonables no es tan sencilla como a primera vista podría parecer. Considérese un ejemplo del propio Rawls y que Barry ha analizado minuciosamente: el caso de una doctrina comprehensiva que sostiene que «fuera de la iglesia no hay salvación» (*extra ecclesiam nullam salus*) y que esta cuestión es de tal importancia que justifica la guerra civil. En su primera respuesta a esta proposición, Rawls sugiere que, planteada esta situación límite, no queda otra posibilidad que apelar a algunos elementos de nuestra propia doctrina comprehensiva y negar esta propuesta.[4] Esta argumentación aparece casi textualmente en *El liberalismo político*, donde Rawls agrega que «Sin embargo, no proponemos nuestra visión comprehensiva más de lo que juzgamos necesario o útil para el objetivo político del consenso».[5] Rawls podría estarse refiriendo a la visión liberal comprehensiva que se desprende de la formulación «no política» de la justicia como imparcialidad o a cualquier otra concepción liberal comprehensiva, pues los argumentos tomados de ellas serían coincidentes.

El criterio para negar la pretensión de esta doctrina comprehensiva de poseer una verdad a la que los demás deberían subordinarse es de naturaleza epistémica. Es un criterio que reposa básicamente sobre las cargas del juicio cuya aceptación, re-

4. Dice Rawls: «al afirmar una concepción política de la justicia tendríamos, en algún momento, que expresar al menos algunos aspectos de nuestra propia doctrina comprehensiva religiosa o filosófica [...] Esto sucede cuando alguien insiste, por ejemplo, en que determinadas cuestiones son tan relevantes que para asegurar su adecuada solución se justifica la guerra civil [...] Llegados a este punto, no tendríamos más alternativa que negar esto y afirmar el tipo de cosas que habíamos deseado evitar» («The Idea of an Overlapping Consensus», ed. cit., p. 14).

5. Cfr. *PL*, pp. 152-153 (la cita proviene de la p. 153).

cuérdese, es uno de los elementos de la definición de las personas razonables. Llevados los ciudadanos al terreno de una discusión entre doctrinas comprehensivas, la naturaleza epistémica de las cargas del juicio recordarían a todos que no es posible arribar a una misma conclusión, incluso si se ha partido de los mismos supuestos, por lo que una afirmación como la que nos ocupa sería rechazada por su irrazonabilidad, consistente, en esta situación, en no hacerse cargo de la «incertidumbre razonable» que resulta de la aceptación de dichas cargas del juicio. Se tendría, en consecuencia, una descalificación de la propuesta motivada por consideraciones cuasi-epistémicas. Por supuesto, la utilización de argumentos comprehensivos de corte epistémico estaría al servicio de la instalación o restauración de una concepción política, por lo que su aparición no podría considerarse algo regular dentro del debate público. En este sentido, en un momento crítico para la discusión en el dominio político, la inconsistencia entre un juicio del tipo «fuera de la iglesia no hay salvación» y las cargas del juicio permitiría un pronunciamiento epistémico o cuasi-epistémico acerca del valor y pertinencia de ese juicio para el debate público. Aún más, en la ruta hacia esa instauración o restauración de la concepción política, debe echarse mano de los llamados «valores de la razón pública» (*values of public reason*) reconocidos por las personas razonables a través de un acuerdo paralelo acerca de los lineamientos para la investigación y las reglas para la evaluación de pruebas (que conllevan un uso apropiado de los conceptos de juicio, inferencia y evidencia), así como las virtudes de razonabilidad y equidad.[6]

En la medida en que el argumento comprehensivo de marras tampoco es susceptible de ser postulado una vez que se aceptan estos valores de la razón pública, su rechazo podría reforzarse por estas otras razones cognitivas. En todo caso, lo que queda claro es que sólo puede echarse mano de argumentos comprehensivos siempre que éstos refuercen la afirmación «política» de las cargas del juicio y los valores de la razón pública. Esto no debe inducir al error de considerar las cargas del juicio y los valores de la razón pública como elementos comprehensivos, pero sí debe conducir al reconocimiento de que éstos,

6. Cfr. *PL*, p. 139.

en situaciones críticas, pueden ser hechos propios por doctrinas liberales comprehensivas.

No obstante, Rawls ha ofrecido otra línea de argumentación para responder a esta demanda comprehensiva no razonable. En esta segunda respuesta no plantea la necesidad de negar el enunciado sostenido por el seguidor de la doctrina comprehensiva, sino sólo señalar que es irrazonable en la medida en que pretende la utilización del poder político para hacerlo valer. Dice Rawls:

> Desde el punto de vista del liberalismo político, la respuesta apropiada consiste en decir que la conclusión es irrazonable: propone utilizar el poder político público (un poder en el que los ciudadanos tienen una participación equitativa) para imponer una visión que afecta fundamentos constitucionales sobre los que los ciudadanos como personas razonables, dadas las cargas del juicio, son proclives a discrepar (sin consecuencias) en sus juicios. Es importante subrayar que esta respuesta no dice que una doctrina *extra ecclesiam nullam salus* no es verdadera.[7]

Esta respuesta también está reflejada en *El liberalismo político* de manera casi textual, aunque aquí se presenta un cambio relevante: se descarta explícitamente la validez de incluir argumentos de tipo comprehensivo para rebatir las pretensiones de ese supuesto defensor de la doctrina comprehensiva. Rawls lo expresa de este modo:

> Aquí es importante subrayar que esta respuesta no dice, por ejemplo, que la doctrina *extra ecclesiam nullam salus* no es verdadera. Más bien, dice que aquellos que desean utilizar el poder político público para imponerla están siendo irrazonables. Eso no significa que lo que ellos creen es falso. Una respuesta desde una visión comprehensiva (el tipo de respuesta que quisiéramos evitar en la discusión política) diría que la doctrina en cuestión es una aprehensión equívoca de la naturaleza divina y que, en consecuencia, no es verdadera.[8]

Según Barry, esta última respuesta muestra que la razonabilidad no conlleva la necesidad de negar el enunciado en cues-

7. John Rawls, «The Domain of the Political and Overlapping Consensus», ed. cit., p. 243.

8. *PL*, p. 138.

tión ni rechazar la visión de la cual proviene, sino de rechazar sólo su pretensión *política* de ser impuesta por la fuerza a toda la sociedad. De este modo,

> No estaríamos rechazando la doctrina de que «fuera de la iglesia no hay salvación». Más bien, estaríamos sosteniendo el conocido argumento liberal de que asegurar la salvación [...] no es una tarea propia del Estado. La base de esto es la idea de que cualquier visión particular acerca de los medios para la salvación puede ser rechazada de manera razonable.[9]

No cabe duda de que la interpretación de Barry resalta la calidad política de las condiciones de aceptación de las doctrinas comprehensivas. Puede decirse, incluso, que la elusión o abstención epistémica respecto de la verdad de las doctrinas comprehensivas es la situación del funcionamiento normal del debate público y, en consecuencia, el modelo ideal de razón pública preconizado por Rawls. No obstante, no me parece gratuito que, inmediatamente después de enunciar esta segunda respuesta en *El liberalismo político*, Rawls vuelva a abrir la posibilidad de una discusión epistémica para tiempos de crisis política. Dice allí:

> Sin embargo, como se verá adelante en el § 4 [donde se reformula la primera respuesta], podría no haber forma de evitar por completo la implicación de su falta de verdad [de la doctrina *extra ecclesiam nullam salus*], incluso cuando se consideran los fundamentos constitucionales.[10]

La segunda respuesta tiene la particularidad de que permite evadir, de manera clara, el problema de la verdad o validez de los contenidos de una doctrina comprehensiva, suponiendo la razonabilidad como un criterio determinante de la legitimidad del uso del poder público para prohibir la imposición de una doctrina comprehensiva. No obstante, la primera respuesta, que no ha sido abandonada por Rawls, introduce un supuesto cognitivo en la caracterización de lo razonable, pues asocia la exigencia de las cargas del juicio con la imposibilidad epistémica de que una doctrina afirme la posesión de una verdad absoluta. En mi opinión, Rawls ha decidido no prescindir de ninguna de las dos opciones o, al menos, no ha querido descartar explícitamente la posibilidad de que, en momentos cruciales, la discusión acerca del alcance epistemológico de las doctrinas comprehensivas pueda llegar al foro político. En esto difiero de Barry, para quien la permanencia de las dos respuestas de Rawls a este problema es una cuestión de coherencia.[11]

Por ello, la persistencia de estas dos líneas de respuesta tal vez debería considerarse la conflictiva aparición de dos caras, distintas y a veces disonantes, de un mismo argumento a favor de la razonabilidad de las doctrinas comprehensivas. Una cara que atiende a las consecuencias políticas de las doctrinas comprehensivas y a la preservación del orden social por vía de la limitación de sus posibilidades de beligerancia política. La otra, que atiende a la calidad de los argumentos que pueden legítimamente esgrimirse en el debate público. La primera no evaluaría las pretensiones cognitivas de las doctrinas comprehensivas, sólo se ocuparía de detectar y limitar sus pretensiones de poder. La segunda fijaría ciertas condiciones epistémicas para que sus argumentos pudieran adquirir o adaptarse a la forma de una concepción política de la justicia. Ambas parecen necesarias, aunque su formulación conjunta plantea tensiones y perplejidades no siempre resueltas adecuadamente por Rawls.

No sería posible sostener que en una sociedad democrática todas las doctrinas comprehensivas son razonables. De hecho, el dilema de la estabilidad democrática privilegiado por Rawls proviene de que el pluralismo social empírico alberga concepciones cuyas ideas (y, sobre todo, las acciones basadas en ellas) son un riesgo para la continuidad misma de un régimen constitucional. Por ello, como sugiere la distinción de funciones de lo razonable, la separación entre doctrinas razonables e irrazonables permite introducir no sólo un criterio de demarcación en términos de pertinencia argumental, sino una justificación para el ejercicio de una coacción legal contra éstas últimas. Dice Rawls:

> Que una democracia esté marcada por el hecho del pluralismo como tal no es sorprendente, ya que siempre existen muchos

9. Barry, *op. cit.*, p. 901.
10. *PL*, p. 138.
11. Cfr. Brian Barry, *op. cit.*, pp. 898-901.

> puntos de vista irrazonables [...] Que haya doctrinas que rechazan una o más de las libertades democráticas es, por sí mismo, un hecho permanente de la vida, o así parece serlo. Esto nos plantea la tarea de contenerlas, como a la guerra o a la enfermedad, de tal manera que no hagan peligrar la justicia política.[12]

Puede sostenerse, entonces, la existencia de una suerte de desdoblamiento de la razonabilidad de las doctrinas: por un lado, lo razonable como la cualidad de los argumentos del foro político según el ideal de la razón pública, que podrían coincidir con sus contenidos de primer orden; por otro, lo razonable como el criterio que legitima las prohibiciones y persecuciones legales a las que pueden someterse las doctrinas irrazonables por parte del poder público. Ambos elementos son esenciales para la estabilidad del orden social, aunque los sujetos de su ejercicio y sus ritmos de funcionamiento puedan ser muy diferentes. La razonabilidad como elemento de vinculación entre los argumentos comprehensivos y los argumentos del dominio político alude a la pertinencia argumental de los usos de la razón pública. Su terreno natural es el de la normalidad democrática y el funcionamiento regular de un sistema constitucionalmente sustentado. Es, para decirlo en breve, la condición constitutiva del consenso traslapado. Sin embargo, la otra cara de la razonabilidad, esta vez como justificación del uso coercitivo del poder público, apela a la legitimidad de la represión contra las posiciones que son un riesgo para la estabilidad social. Su terreno natural o, más bien, su momento preciso, es el de los desafíos comprehensivos que ponen en riesgo la estabilidad democrática constitucional.

Por ello, si el criterio de lo razonable es también una forma de establecer cuáles son las asociaciones o conductas que habrán de ser prohibidas o perseguidas en una sociedad democrática, puede decirse que se halla animado por un propósito urgente, a saber, el de cerrar el paso a las visiones que, dejadas a su libre acción, harían peligrar el propio sistema democrático. No obstante, esta distinción interna del concepto de lo razonable no debería oscurecer lo que es su propósito declarado, a saber, establecer las condiciones políticas tanto de las exigencias contractuales de la justicia como de la avenencia de las doctrinas comprehensivas en el dominio público.

12. *PL*, pp. 63-64.

Según Rawls uno de los dos rasgos de la relación política en un régimen constitucional es, precisamente, el del ejercicio legítimo del poder (el otro es su carácter de relación de personas en instituciones a la que se entra con el nacimiento y se sale por con la muerte). Por el momento, me interesa el rasgo primeramente enunciado. Dice Rawls:

> [...] el poder político es siempre un poder coercitivo respaldado por el uso gubernamental de sanciones, ya que sólo el gobierno tiene la autoridad de utilizar la fuerza para mantener sus leyes. En un régimen constitucional, el rasgo específico de la relación política es que el poder político es, en última instancia, el poder de la gente, esto es, el poder de individuos libres e iguales como cuerpo colectivo.[13]

Este poder democráticamente sustentado ha de ejercerse sobre los ciudadanos que, en tanto que individuos o miembros de asociaciones, no aceptan la constitución de una nación democrática o que, aceptándola, no aceptan muchas de las normas promulgadas por la legislatura a la que están sujetos. En este caso, la función de lo razonable consiste en determinar la «legitimidad política» de una sociedad democrática mediante la respuesta al interrogante acerca de cuál es la forma apropiada del ejercicio del poder. En este sentido, el ejercicio democrático del poder político en una sociedad está condicionado por la existencia de un orden constitucional en el que se ve reflejada la naturaleza moral de los ciudadanos como libres, iguales, razonables y racionales. Así, el uso democrático del poder público sólo es legítimo cuando su ejercicio pueda justificarse constitucionalmente de cara a la razonabilidad y racionalidad de ciudadanos libres e iguales. En este contexto, para Rawls la legitimidad liberal es, fundamentalmente, una legitimidad plasmada constitucionalmente:

> [...] nuestro ejercicio del poder político es completamente apropiado sólo cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, cuyos fundamentos pueda razonablemente esperarse sean apro-

13. *PL*, p. 136.

bados por todos los ciudadanos libres e iguales a la luz de principios e ideales aceptables a su razón humana común. Este es el principio liberal de legitimidad.[14]

En mi opinión, esta noción de legitimidad ilustra con claridad la necesidad de un desdoblamiento de la noción de razonabilidad que le ha servido de matriz. En efecto, aunque el rechazo a las doctrinas comprehensivas que ponen en riesgo el orden constitucional es de talante político y, por ende, conduce a un ejercicio coercitivo del poder, lo único (y eso ya es mucho) que al respecto puede ofrecer la filosofía política es una justificación de ese ejercicio. Por otra parte, los riesgos reales de que la coacción pública pueda servir a los propósitos o intereses de personas o doctrinas comprehensivas, justifican la pertinencia de incluir el requisito de calidad cuasi-epistémica para los argumentos políticos. En este segundo caso, las condiciones cuasi-epistémicas de lo razonable limitan la posibilidad de que una doctrina del tipo «fuera de la iglesia no hay salvación» pueda prevalecer discursivamente en el dominio político y que luego sus seguidores, si les fuera posible, trataran de erradicar las doctrinas no coincidentes con ella.

Así, podría decirse que, si el objetivo de la noción de lo razonable es fundamentar moralmente las condiciones políticas de la estabilidad social, entonces la calidad de los argumentos del dominio público será determinante tanto por la razón de que delinea el campo legítimo de la discusión pública como por la de que, al hacerlo, permite rechazar las pretensiones políticas de las doctrinas comprehensivas dogmáticas. En la medida en que lo razonable está al servicio de la estabilidad política por razones morales, no parece haber fundamentos para hacerla depender sólo de sus componentes cognitivos. Por ello, tengo para mí, y en ello coincido con Rawls, que la serie de exigencias cognitivas implicadas en la idea de lo razonable están al servicio, no de una noción de verdad o validez, sino de la pretensión de interpretar, bajo los criterios de inclusividad y publicidad, las bases constitucionales, los principios de la justicia y temas afines.

En el marco de esta discusión, la definición que Rawls da de la legitimidad me importa más por la visión del carácter moral de

14. *PL*, p. 137.

los argumentos políticos que transparenta que por su propia calidad de concepción del poder público y de su ejercicio. Lo que quiero decir es que esta idea de legitimidad del poder liberal no me parecería una propuesta original si no fuera porque reintroduce un supuesto contractualista de primer orden en su formulación. Cuando Rawls argumenta que los fundamentos constitucionales legítimos son aquellos que personas libres e iguales podrían apoyar a la luz de principios e ideales aceptables por su razón común, está sugiriendo que los principios y valores del dominio político pueden establecerse mediante una estrategia de discurso que pone en suspenso las pretensiones de afirmar argumentos comprehensivos en el dominio público, y se centra en lo que de común poseen todos los ciudadanos de una sociedad democrática.

Esta metodología moral no es muy diferente de la que permite la justificación de los principios de la justicia como imparcialidad. No resulta extraño, entonces, que su propósito central sea, de igual manera, aislar los principios morales que articulan la estructura institucional de una sociedad bien ordenada. En este sentido, la publicidad e inclusividad supuestas a la legitimidad liberal funcionan también como justificación normativa del resto de las cuestiones relevantes del dominio político debido, precisamente, a su capacidad de plasmar los rasgos morales comunes de la ciudadanía democrática de las sociedades modernas. Por ello, para Rawls la legitimidad liberal es el modelo de justificación moral de los contenidos de la razón pública:

> [...] todos los problemas que surgen en la legislatura relacionados o colindantes con los fundamentos constitucionales o las cuestiones básicas de justicia deben ser resueltos también, en la medida de lo posible, mediante principios e ideales que pueden ser aprobados de forma similar. Sólo una concepción política de la justicia, que pudiera razonablemente esperarse fuera aprobada por todos los ciudadanos, podría servir como base de la razón y justificación públicas.[15]

La exigencia de lo razonable plantea, entonces, la oposición entre los valores y principios comprehensivos con pretensión de poder en el dominio público y los principios y valores del domi-

15. *PL*, p. 137.

nio político. Pero no plantea esta oposición desde una perspectiva neutralista. Al extender el modelo de la legitimidad democrática a las principales cuestiones de la agenda pública de una sociedad democrática, Rawls está dejando ver que la publicidad e inclusividad no sólo son atributos del ejercicio del poder público de cara a las pretensiones irrazonables de dominio comprehensivo, sino también la única manera razonable de encarar los problemas centrales del diseño positivo de una sociedad justa.

En cualquier caso, creo que puede sostenerse que estas diferentes implicaciones de lo razonable es lo que ha llevado a Rawls a plantear el tema de la verdad o la validez de la concepción política de un modo tan discutible. Desde su punto de vista, si nuestra pretensión es permanecer en el terreno del debate político, la pertinencia argumental de la concepción política de la justicia no debería evaluarse sobre la base de su certeza, validez o verdad, sino sobre la base de que sus valores son tan fuertes (léase interpelativos o motivantes) que pueden vencer y sobrepasar a otro tipo de valores. Aunque enunciarlo del siguiente modo resulte simplista, creo que Rawls sostiene que los valores políticos se imponen no porque sean verdaderos (aunque Rawls, el lector o yo pudiéramos pensar que de algún modo lo son) sino porque son grandes y fuertes, acaso superiores.[16]

> [...] ¿cómo pueden los valores del dominio específico de la política (los valores de un subdominio del reino de todos los valores) normalmente sobrepasar a cualesquiera otros valores que pudieran entrar en conflicto con ellos? [...] La respuesta a esta cuestión [...] dice que los valores de la política son valores superiores y, en consecuencia, no fácilmente anulables: estos valores gobiernan el esquema básico de la vida social (la base misma de nuestra existencia) y especifican los términos fundamentales de la cooperación social y política.[17]

16. Rawls habla de «great values», expresión que admite múltiples traducciones. La versión mexicana del FCE la vierte como «valores muy altos» (cfr. p. 141). La española de Crítica, como «valores muy importantes» (cfr. p. 171). Atendiendo a una de las acepciones de *great* en inglés: «well above the average in size, quantity, or degree» (*Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*), y considerando el uso comparativo que le da Rawls, he preferido vertirla como «valores superiores». En efecto, si los valores políticos, en el foro político, tienden a prevalecer sobre los valores comprehensivos, es que en ese ámbito son, sencillamente, superiores.

17. *PL*, p. 139.

Rawls acepta la superioridad de los valores políticos respecto de cualesquiera otros valores cuya pretensión sea prevalecer en el foro político de una sociedad democrática. Como he señalado, esta superioridad depende de su propia condición de valores de la concepción política. En primer lugar, se trata de valores que no están dirigidos por la pretensión de ser impuestos a través del uso de la fuerza, sino por la de que su aceptación esté abierta a la sensibilidad moral de las personas razonables. En este sentido, son coincidentes con uno de los sentidos de lo razonable: el que prohíbe que las doctrinas comprehensivas puedan hacer valer sus propuestas en el dominio público mediante la reducción violenta de sus oponentes. En segundo lugar, son valores coincidentes con las cargas del juicio y los métodos de investigación y evaluación de pruebas públicamente reconocidos, es decir, cumplen las condiciones cuasi-epistémicas o epistémicas que son distintivas de las personas razonables. En este otro sentido, cumplen el requisito de pertinencia argumental que, en momentos de discusión política crítica, puede ponerse al servicio de la instauración o restauración de los argumentos específicos de la concepción política, con lo que adquieren otro más de los requisitos de la razonabilidad. Dada esta caracterización de los valores superiores del dominio político, no será extraño que los ejemplifiquen o plasmen los principios de la justicia como imparcialidad, pues estos últimos pueden derivarse contractualmente (sin violencia ni imposición) de las características morales de la persona, tal y como es reclamado por el concepto de lo razonable. Esto implica que el dominio político incluye tanto los valores políticos de la justicia como los valores políticos de la razón pública. Dice Rawls:

> En la justicia como imparcialidad, algunos de estos valores superiores (los valores de la justicia) son expresados a través de los principios de la justicia para la estructura básica. Entre ellos se cuentan los valores de la libertad civil y política equitativa, la justa igualdad de oportunidades, los valores de la reciprocidad económica y las bases sociales del respeto mutuo entre los ciudadanos.
>
> Otros valores políticos superiores (los valores de la razón pública) son expresados en los lineamientos de la investigación pública y en las etapas que han de hacer esa investigación libre, pública, informada y razonable [...] Los valores de la razón pública no sólo incluyen el uso apropiado de los conceptos fun-

damentales de juicio, inferencia y evidencia, sino también las virtudes de razonabilidad y disposición a la equidad plasmadas en la sujeción a los criterios y procedimientos del conocimiento de sentido común y, cuando no son controvertidos, a los métodos y conclusiones de la ciencia.[18]

Según Rawls, el ideal político liberal está constituido por esta combinación de los valores de una sociedad justa con los valores relativos a la calidad de los métodos y enunciados de la argumentación pública. En este sentido, no se trata de una concepción meramente procedimental cuya divisa consensual pueda ser satisfecha con cualquier tipo de acuerdo, sino de una concepción que debe incluir un compromiso sustantivo y explícito con un modelo de justicia a través de un sistema de argumentación fincado en las tradiciones de la discusión, investigación y debate públicos de una atmósfera cultural compartida.

Este ideal liberal es plenamente democrático, toda vez que sostiene que el ejercicio del poder político dirigido a dirimir cuestiones relativas a los fundamentos constitucionales y las cuestiones cruciales de la justicia debe ser razonablemente apoyado por todos los ciudadanos a la luz de una razón común. Por ello, puede decirse que el ideal político liberal reconoce la necesidad de un sistema de argumentación específico, determinable según criterios de relevancia discursiva ejemplificados por las cargas del juicio, como base para la aceptación pública de un sistema de principios de justicia.

En mi opinión, es la preponderancia del propósito práctico de la concepción política lo que hace que el requisito epistémico de las cargas del juicio (propio de la caracterización de las personas razonables) haya sido dejado voluntariamente de lado por Rawls cuando ha definido las doctrinas razonables. La razón la da el propio autor:

> Esta definición de las doctrinas comprehensivas razonables es deliberadamente laxa. Evitamos la exclusión de doctrinas por irrazonables si carecemos de fundamentos sólidos basados en aspectos claros de la razonabilidad misma. De otro modo, nuestra definición correría el riesgo de ser arbitraria y exclusiva [...] No obstante, un criterio más exigente no es necesario para los propósitos del liberalismo político.[19]

18. *PL*, p. 139.

La laxitud de la exigencia «política» de razonabilidad de las doctrinas no implica, por supuesto, que en las propias doctrinas comprehensivas, los argumentos del dominio político no puedan ser «reflejados» bajo condiciones de mayor exigencia.[20] Por ejemplo, es muy probable que los partidarios de una teoría liberal comprehensiva condicionen la razonabilidad a las nociones morales de individualidad y autonomía y que postulen que la «buena ciudadanía» no sólo se alcanza siendo razonable en los términos establecidos por Rawls, sino siéndolo bajo el requisito adicional de una educación estatalmente guiada o vigilada que fomenta la evaluación crítica de las visiones asociadas a las distintas formas de vida.[21] Los requisitos del liberalismo comprehensivo para una ciudadanía democrática son más numerosos y más difíciles de cumplir que los del liberalismo político, pero al ser enunciados muestran la existencia de una zona común a ambos liberalismos, un espacio de superposición que constituye el objetivo limitado de la propuesta de Rawls. El reconocimiento de ese espacio es, precisamente, todo lo que se podría esperar que las demás doctrinas comprehensivas aceptaran como políticamente vinculante. Pues lo que interesa a Rawls es, en definitiva, reducir las exigencias de lo razonable a su mínimo común denominador y en lo absoluto aumentar los de por sí difíciles de cumplir requisitos que asocian lo razonable a los valores de la razón pública.

Si esta argumentación pudiera reducirse a un enunciado

19. *PL*, pp. 59-60.

20. Cfr. *PL*, p. 60, nota 13.

21. Una propuesta de este tipo ha sido hecha por Amy Gutmann. Para ella, en el terreno educativo, un liberalismo comprehensivo puede ser tan eficaz como el liberalismo político en la perspectiva de acomodar las distintas concepciones del bien en el marco de un sistema público neutral; pero teniendo el primero la ventaja de que sus valores de individualidad y autonomía explicarían y fomentarían de mejor manera el sentido compartido de una ciudadanía tolerante (cfr. Amy Gutmann, «Civic Education and Social Diversity», *Ethics*, 105 [abril 1995], pp. 557-579, esp. pp. 576-578). La perspectiva de Rawls reconoce la legitimidad de que un liberalismo comprehensivo exija condiciones adicionales para la noción de buena ciudadanía, pero no le concede legitimidad para imponerlas públicamente, a menos, por supuesto, de que pudieran, políticamente, llegar a ser objeto de un consenso traslapado entre todas las doctrinas razonables. Pero esto último lo que haría sería disolver su condición de «comprehensivas» y, con ello, el problema mismo.

simple, podría decirse que, para Rawls, las doctrinas han de ser tenidas por razonables hasta que sus pretensiones de poder no demuestren lo contrario.[22] Tengo para mí que este «voto de confianza» a las doctrinas comprehensivas está fundado en un supuesto implícito en la justificación del liberalismo político. Este supuesto consideraría que toda doctrina tiene, en principio, el derecho de pretender hacer valer sus ideas de justicia y de buen orden social en el espacio público. Si no lo ejercen, pueden considerarse razonables «por omisión». Si alguna de ellas ejerce este derecho, tendrá que someterse a las condiciones de pertinencia argumental de lo razonable. Si fallan en cumplir esta exigencia, lo único que sucede es que sus argumentos no pueden considerarse usos de la razón pública. Sin embargo, si aun fallando de este modo pretenden predominar políticamente (por supuesto, implicando la desaparición de las visiones disonantes) entonces el poder legítimo del Estado puede ser aplicado para detenerlas. Su irrazonabilidad se ha mostrado en el proceso de aplicación de sus pretensiones de dominio y poder y no en una evaluación epistémica previa de su orden discursivo.

Esto implica que la discusión pública no tiene por qué aceptar los argumentos de una doctrina comprehensiva sólo porque sus partidarios tienen el derecho a sostenerlos; aunque eso no conlleva una suerte de certificación constante, fundada en criterios epistémicos, de las doctrinas existentes en una sociedad democrática. Sólo cuando los argumentos políticos de una doctrina comprehensiva sean calificados como razonables por su coincidencia con los valores de la justicia y los de la razón pública, podrá considerárseles candidatos legítimos para el consenso traslapado. Pero al alcanzar este punto habrá, simultáneamente, entrado en avenencia con la razonabilidad de otras posiciones comprehensivas y habrá, con ello, superado su unilateralidad original.

22. Esta interpretación es sostenida por W. Galston, quien mantiene: «Rawls basa gran parte de su argumentación en la distinción entre pluralismo simple y pluralismo "razonable". Como una cuestión de principio, la tolerancia surge de, y se extiende a, sólo este último (aunque podemos optar por expandir la tolerancia hasta cubrir las doctrinas irrazonables en la medida en que ellas no amenacen en la práctica al régimen completo de tolerancia)» (William Galston, «Two Concepts of Liberalism», *Ethics*, 105 [abril 1995], pp. 518-519).

Capítulo 7

LA RAZONABILIDAD COMO CORRECCIÓN

La consecuencia relevante de este largo desarrollo es que permitiría explicar por qué para el propio Rawls los dos rasgos de lo razonable que he revisado no deberían implicar un problema de consistencia, toda vez que la presencia de algunos requisitos epistémicos no asigna a la concepción política una condición también epistémica: «Nótese que aquí la razonabilidad no es una idea epistemológica (aunque tiene elementos epistemológicos)».[1] Según su argumentación, podría incluso aceptarse que estos requisitos vinculados a la razón teórica pondrían a tal concepción a sólo un paso de una postulación cognoscitiva; no obstante, agrega con inteligencia, nada hay que obligue a dar este paso:

> Algunos podrían insistir en que el logro de este acuerdo reflexivo [el consenso traslapado] es por sí mismo fundamento suficiente para considerar verdadera tal concepción o, de cualquier modo, altamente probable. Pero nos abstenemos de dar este paso adicional: es innecesario y podría interferir con el objetivo práctico de hallar una base pública de justificación consensuada [...] La idea de un consenso traslapado deja que este paso sea dado individualmente por cada ciudadano de acuerdo con su propia visión comprehensiva.[2]

No se trata, entonces, de que Rawls niegue que a la formación de una concepción política de la justicia concurran ele-

1. *PL*, p. 62.
2. *Ibíd.*, p. 153.

mentos de corte cognitivo; lo que niega es que éstos le impongan un carácter de validez o verdad que pudiera jerarquizar la relación entre doctrinas políticas y comprehensivas en términos epistémicos. Por ello, lo más que puede decirse de la razonabilidad es que es un criterio de «corrección» de la argumentación política. Dice Rawls:

> El constructivismo político no critica, entonces, las evaluaciones religiosas, filosóficas o metafísicas de la verdad y de la validez de los juicios morales. *La razonabilidad es un criterio de corrección* y, dados sus objetivos políticos, no necesita ir más allá de esto.[3]

El método de elusión no es una propuesta cognitiva o epistemológica. Es, más bien, un pronunciamiento normativo a propósito de la mejor manera de fundamentar una noción contemporánea de tolerancia (una «tolerancia ilustrada», como la ha calificado Habermas) que, sin prescindir de criterios de pertinencia argumental, pueda evitar una discusión acerca de la verdad o validez de los contenidos comprehensivos de las doctrinas de una sociedad democrática. Esta constatación ya me permite enfocar con mayor claridad otros problemas vinculados al uso (o «desuso») que Rawls hace de la noción de verdad.

Uno de los adjetivos epistémicos que, siguiendo la argumentación de Brian Barry, he deslizado para evaluar la noción de doctrina comprehensiva razonable es el de «escéptica». Como se recordará, Barry señala que la calificación de razonables de las doctrinas comprehensivas debe suponerles una parte escéptica que las diferenciaría de las doctrinas dogmáticas. Este componente escéptico consistiría en el reconocimiento personal de que la gente razonable tiene buenas razones para adoptar una doctrina comprehensiva distinta de la suya, sin necesidad de padecer locura o imbecilidad profunda. Si las cargas del juicio se toman en serio, habría que aceptar que este requisito de escepticismo está implícito en el *test* de razonabilidad al que quedarían sujetas las doctrinas comprehensivas que pretendieran prevalecer en el dominio político. En este sentido, la presencia pública de un reconocimiento de las cargas del juicio funcionaría como una garantía epistémica, con obvios efectos

3. *PL*, p. 127 (el énfasis es mío).

políticos, de las libertades de conciencia y pensamiento.[4] Pero, ¿acaso esto implica que Rawls puede ser considerado un escéptico en el sentido preciso de la negación de que las doctrinas puedan alcanzar algo así como la verdad? El desarrollo que he propuesto permite diferentes respuestas según el nivel en que se sitúe la pregunta.

Si se identifica a Rawls con una visión liberal comprehensiva como la que supuestamente está presente en la versión canónica de la justicia como imparcialidad, habría que responder que, en efecto, Rawls sería un filósofo moral escéptico.[5] Pero éste no es un escepticismo fuerte ni un paso necesario hacia una posición epistémica relativista y contextualista.[6] Más bien sería un escepticismo definido por una posibilidad de interpretación del significado de las cargas del juicio si ésta fuera necesaria más allá del debate propiamente político. Pero, si se lo identifica con su propuesta liberal política, habría que contestar que Rawls no es un filósofo político escéptico o que, al menos, no tiene la mínima pretensión de serlo. En este contexto, Rawls apela de nuevo al carácter práctico de su liberalismo político y a su carencia de pretensiones cognoscitivas. Según Rawls, un argumento escéptico consideraría que las cargas del juicio son conceptos enmarcados en una evaluación de las condiciones que hacen posible el conocimiento de las cosas externas, y opina que tal tipo de argumentación está presente en Descartes y Hume, pero no en su propuesta liberal:

4. Dice Rawls: «las personas razonables perciben que las cargas del juicio limitan lo que puede ser razonablemente justificado frente a los demás y, de este modo, hacen suya alguna forma de libertad de conciencia y pensamiento» (*PL*, p. 61).

5. Más de un comentarista ha destacado el carácter abierto implícito en el título de su obra más reconocida: *A Theory of Justice* (*Una teoría de la justicia*). La traducción al español ha difuminado esta sugerencia al eliminar el artículo indefinido. En efecto, desde su título, la propuesta de la justicia como imparcialidad admite su revisabilidad.

6. La lectura relativista de Rawls ha sido defendida por Richard Rorty, quien le adjudica una actitud completamente antiuniversalista e historicista y, con base en ello, pretende que nuestro autor está «simplemente tratando de sistematizar los principios e intuiciones típicas de los liberales [norte]americanos» (R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 189). La intención de Rorty es evidente: hacer coincidir el liberalismo de Rawls con su propia posición respecto de la democracia norteamericana. Para el desarrollo de esta visión, véase R. Rorty, «Postmodernist Bourgeois Liberalism», *The Journal of Philosophy*, vol. LXXX (octubre 1985), p. 585, donde identifica la noción de democracia sólo con las instituciones y prácticas de los países ricos del Atlántico Norte.

> La evaluación de las cargas del juicio no hace ninguna de estas cosas. Solamente enumera algunas de las circunstancias que hacen particularmente difícil el acuerdo político acerca del juicio y, en particular, de los juicios a propósito de las doctrinas comprehensivas. Esta dificultad está corroborada por la experiencia histórica, por siglos de conflictos por creencias religiosas, filosóficas y morales [...] hemos de reconocer la imposibilidad práctica de alcanzar un acuerdo político razonable y funcional sobre la verdad de las doctrinas comprehensivas y, en particular, un acuerdo que pudiera servir al propósito político de, digamos, alcanzar la paz y la concordia en una sociedad caracterizada por diferencias religiosas y filosóficas.[7]

En el contexto delineado por el método de elusión, la lectura epistémica de las cargas del juicio carece de sentido, no porque se pretenda que sea imposible su formulación epistémica, sino porque sólo importa su presencia práctica amplia en la cultura política de una sociedad democrática. Sin embargo, como sucedía con la supuesta presencia tácita de la concepción política en la cultura democrática, el problema que queda en el aire es el de la definición del sujeto que ofrece la versión más consistente de esta presencia. Dicho de otra manera: Rawls no deja suficientemente claro cómo es posible la articulación de un sentido razonable de la corrección de los argumentos sólo por la inmersión y experiencia intuitiva de los ciudadanos en una sociedad donde, efectivamente, han surgido históricamente las cargas del juicio. Si los usos de la razón pública tienen un ejemplo privilegiado en los pronunciamientos de una institución como la Suprema Corte de Justicia, ¿será posible que, por ejemplo, los criterios de corrección establecidos por la comunidad de los filósofos políticos liberales valgan como ejemplo privilegiado de una argumentación consciente de las cargas del juicio? Y si éste fuera el caso, ¿tendrían los ciudadanos democráticos la obligación de hacerse cargo del método liberal de elusión? En este sentido, parece lógico inquirir, como hace Scheffler, acerca de los sujetos que estarían en condiciones de aceptar que, en términos políticos, la superioridad de una concepción política nada tiene que ver con la verdad de las doctrinas comprehensivas. Dice Scheffler:

7. *PL*, p. 63.

> El problema es, sin embargo, quién exactamente debe creer que «la idea de lo razonable es más conveniente como parte de la base de justificación pública de un régimen constitucional que la idea de la verdad moral» [Rawls] hace posible [...] que la gente se ponga de acuerdo en los principios incluso si no están de acuerdo acerca del contenido metafísico de esos principios. Pero si a los ciudadanos se les pide también que acepten que «la idea de lo razonable es más conveniente como parte de la base pública de justificación [...] que la idea de verdad moral», entonces Rawls corre el riesgo de derrochar esa misma ganancia, toda vez que estaría insistiendo en un grado parcial aunque significativo de uniformidad en la forma en que las personas consideran sus principios.[8]

Este comentario no carece de importancia. Se refiere básicamente a la pretensión de Rawls de que, dentro del consenso traslapado acerca de un modelo político de justicia, los ciudadanos reconozcan también la superioridad de lo razonable sobre una noción de verdad. Se trata de una cuestión muy diferente a la del reconocimiento de que, en las doctrinas comprehensivas razonables, los principios políticos son verdaderos o válidos, pues este último asunto no acarrea consecuencias para todos los miembros de la sociedad, lo que sí sucedería con la pretensión criticada por Scheffler. De este modo, los ciudadanos estarían siendo compelidos a aceptar un enunciado filosófico-político derivado del método de elusión y no sólo, como se pretendía con la «historización» o «culturización» de las cargas del juicio, la imposibilidad «práctica» de alcanzar la conciliación pública sin el reconocimiento de la existencia legítima del pluralismo razonable. En todo caso, lo que parece suceder es que Rawls no distingue entre lo que puede ser discutido entre los miembros de una comunidad académica y lo que puede ser «concebido» por los ciudadanos.

Pero este inconveniente señalado por Scheffler podría resolverse atendiendo al sentido general de la idea de razonabilidad, es decir, a la estipulación de una abstinencia epistémica sistemática en la discusión política a menos que, en un momento crítico específico, fuera necesario atajar las pretensiones de po-

8. S. Scheffler, *op. cit.*, p. 20. La frase citada dos veces en este pasaje corresponde a la p. 129 de *PL*.

der de una doctrina comprehensiva. No hay nada en esta visión general que implique que los ciudadanos que viven bajo condiciones de regularidad democrática tengan que asumir algún compromiso epistémico acerca de la concepción política correcta para su sociedad, así éste consistiera en sostener que la discusión política no es una discusión cognoscitiva. Por ello, su idea de verdad puede seguirles pareciendo, si fuera el caso, coincidente con esa concepción política, sin que esto implique contradicción alguna. Hacerse conscientes de las ventajas discursivas de sostener una noción de lo razonable en vez de una de verdad para la concepción política sólo podría serles solicitado si pretendieran imponer sus principios y valores comprehensivos al resto de sus conciudadanos. Parafraseando a Thomas S. Kuhn, quien decía que sólo en tiempos de crisis de su paradigma los científicos piensan como filósofos, podría sugerirse que sólo en tiempos de crisis política los ciudadanos pueden ser llamados a pensar como filósofos políticos. En este sentido, lo único que a este respecto se podría reprochar a Rawls es no haber insistido un poco más en esta cuestión.

En la misma línea, tampoco podría suponérsele a Rawls la idea de que bastaría una inmersión en la atmósfera cultural de su sociedad para que los ciudadanos quedaran dotados con la capacidad de discernir entre lo razonable y lo irrazonable. Aunque es una cuestión poco desarrollada por él, parece claro que no pretende que todos los ciudadanos posean de suyo el capital político moral para hacerlo. Para resolver este problema bastaría, según su opinión, con que estos elementos pudieran estar regularmente a disposición de aquellos que desarrollen sus poderes morales y sus capacidades de juicio y razonamiento bajo la cobertura de una educación democrática. Esto puede inferirse del siguiente pasaje:

> El conocimiento y las formas de razonar en que se basa nuestra afirmación de los principios de la justicia y su aplicación a los fundamentos constitucionales y a la justicia básica han de descansar, en la medida de lo posible, en *las verdades evidentes ampliamente aceptadas por, o disponibles para, los ciudadanos en general.*[9]

9. *PL*, p. 225 (el énfasis es mío).

De este modo, no sería necesario que todos los ciudadanos estuvieran en posesión de la forma discursiva de los valores de la justicia y los valores de la razón pública que integran una concepción política de la justicia, sino sólo que estos valores estuvieran pública y extensamente disponibles como recurso de apelación para las discusiones del foro político. Esto supone que la posibilidad de desarrollo de una «psicología moral razonable» (*reasonable moral psychology*) sólo tenga como condición que los ciudadanos «crezcan» en una sociedad regida por principios e instituciones democrático-liberales, y no la descomunal exigencia de que sean capaces de argumentar coherentemente acerca de la autonomía y abstinencia epistémica y metafísica de la concepción política. Tal perfil psicológico estaría emparentado con el ideal de persona y de ciudadanía previsto por Rawls y en modo alguno con la corrección discursiva de los argumentos que lo sostienen. En este caso, Rawls solamente pide que «sus requisitos e ideal de ciudadanía deben ser los que la gente pueda comprender y aplicar».[10] El hecho de que los filósofos políticos u otros teóricos sean capaces de desplegar estos elementos en una modalidad discursiva, no viene sino a confirmar la idea de que la filosofía política «solamente» organiza los principios y valores políticos que están latentes en la cultura política de una sociedad democrática.

Llegados a este punto, creo que puede sostenerse que se ha alcanzado cierta claridad acerca de la posición de Rawls respecto de la inclusión de una noción de verdad en la justificación del liberalismo político. No obstante, creo que vale la pena atender, así sea brevemente, una de las críticas más destacadas a la abstinencia epistémica de Rawls: la de Jürgen Habermas.

No puede decirse que las objeciones de corte epistémico a la concepción política sean privativas de la lectura que Habermas ha hecho de ella. Una crítica semejante puede hallarse, por ejemplo, en la interpretación de Ronald Dworkin, quien defiende la necesidad de dotar a los argumentos liberales de una fuerza categórica suficiente para que no tengan que depender de un improbable consenso generalizado.[11] Sin embargo, lo que en mi

10. *PL*, p. 87.

11. Dice Dworkin: «de una teoría de la justicia necesitamos algo más que una promesa consensual; necesitamos *fuerza categórica*. Los liberales insisten en que la decisión

opinión justificaría centrar nuestra atención en el argumento del filósofo alemán es que él coincide con Rawls en la pretensión de ofrecer una fundamentación contractualista del orden y de la justicia políticos, pero sin considerar que sea necesario renunciar a una pretensión de validez epistémica para la argumentación que los justifica. Aunque no podré decir mucho acerca de la propuesta de Habermas, sí trataré de mostrar el contraste epistémico entre las dos posiciones contractualistas más relevantes de nuestra época.[12]

Una de las críticas más relevantes de Habermas al liberalismo político de Rawls señala que si éste no pretende una fundamentación funcionalista sino una de carácter moral, entonces tendrá que suponérsele algún tipo de validez o condición de verdad que permita su priorización epistémica respecto de las doctrinas comprehensivas. Dice Habermas:

> Pero si Rawls descarta una interpretación funcionalista de la justicia como imparcialidad, debe permitir cierta relación *epistémica* entre la validez de su teoría y la expectativa de que su neutralidad respecto de las cosmovisiones en competencia sea confirmada en los discursos públicos. Así, el efecto estabilizador de un consenso traslapado debería explicarse en términos cognitivos, es decir, en términos de la confirmación del supuesto de que la justicia como imparcialidad es neutral respecto de las «doctrinas comprehensivas».[13]

Habermas ha dejado claro que su preocupación no se centra tanto en la denegación explícita de Rawls de una condición de

política sea hecha sobre la base de principios liberales ahora, incluso antes de que los principios liberales lleguen a ser adoptados por todos, si ello fuera posible» (R. Dworkin, «Foundations of Liberal Equality», en G.B. Peterson [comp.], *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 11, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990, p. 17).

12. Javier Muguerza ha subdividido el neocontractualismo en «norteamericano» y «europeo»; el primero sería el de Rawls, el segundo el de Habermas (cfr. Muguerza, *Desde la perplejidad*, ed. cit., p. 643). Por su parte, Fernando Vallespín, en la segunda parte de la «Introducción» a su *Nuevas teorías del contrato social* (ed. cit.), no ha querido dejar de hacer notar la relación entre las propuestas contractualistas de ambos filósofos. El mismo Vallespín ha ofrecido una introducción al debate entre Rawls y Habermas en «Diálogo entre gigantes: Rawls y Habermas», *Claves de Razón Práctica*, 55 (septiembre 1995), pp. 48-54. Una versión más desarrollada de estas ideas está en la «Introducción» de Fernando Vallespín al libro Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1988.

13. J. Habermas, «Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism», ed. cit., p. 122 (énfasis del autor).

verdad para la concepción política como en el desplazamiento de este criterio epistémico al dominio de las doctrinas comprehensivas; desplazamiento que, por lo demás, habría despojado a la argumentación pública de su capacidad de ofrecer respuestas con validez intersubjetiva. Tras la crítica de Habermas está el convencimiento de que es posible hacer coincidir el pluralismo de posiciones que concurren al debate público de una sociedad democrática con la pretensión de alcanzar una sola respuesta correcta para cada uno de los problemas relevantes de la argumentación pública.[14] Habermas sostiene que si una concepción política como la de Rawls se formula con el concepto de razón práctica en su sentido procedimental, ello no implica otra cosa que decir que sus principios son válidos porque cumplen con el reconocimiento intersubjetivo libre de dominio bajo las condiciones de un discurso racional, es decir, porque cumplen con lo que Habermas entiende como la validez de un enunciado moral. De este modo, lo que aquí he definido como la «pertinencia argumental» de la concepción política y que Rawls ha precisado como «la corrección» de sus argumentos políticos, para Habermas podría conceptualizarse como la «validez» de esos enunciados. Este asunto reviste particular importancia porque Habermas no considera que en el dominio político puedan desaparecer las pretensiones de validez de los argumentos, sino que incluso es necesario que allí prevalezca un mecanismo de adjudicación de las disputas, a saber, el determinado por la ley.[15]

14. Esta pretensión es discutida y criticada con agudeza por Cristina Lafont en su «Universalismo y pluralismo en la ética del discurso», *Isegoría*, 17 (noviembre 1997), pp. 37-58. Allí señala que «la premisa de "una única respuesta correcta" tiene sentido bajo la presuposición de una esfera de intereses universalizables, compartidos por todos los seres humanos. Esta presuposición es lo que hace operativo el principio de bivalencia implícito en nuestro uso de la oposición absoluta justo/injusto. Pero en lo que respecta a las diferentes interpretaciones [éticas], en la medida en que pueden ser consideradas interpretaciones de los *mismos intereses universalizables*, no tienen por qué ser supeditadas a la premisa de "una única interpretación correcta"» (p. 58). En mi opinión, la interpretación de Lafont tendría el problema de querer, a la vez, «nadar y salvar la ropa», pues dado que la determinación de los intereses universalizables estaría también sujeta al alcance del pluralismo de las interpretaciones, nada podría garantizar que se trata, efectivamente, de los «mismos» intereses en todos los casos interpretativos. A menos, por supuesto, que se introdujera un supuesto de tipo rawlsiano acerca de la autonomía y razonabilidad de la concepción política, que viniera a reducir el abanico de posibilidades interpretativas. Pero ésta no es una vía que le interese a Lafont.

15. Para Habermas, la ley, por una parte, cumple una función complementaria a

Habermas ha hecho explícita su noción de validez a lo largo de distintos trabajos. Lo que de manera sucinta podría decirse aquí de ella es que ha sido presentada como un intento de solución al problema de la adjudicación cognoscitiva de cara a las demandas de verdad o validez de las argumentaciones que pueblan el espacio discursivo de una sociedad plural. En primera instancia, Habermas considera que las pretensiones de validez pueden considerarse coextensas con la noción de racionalidad comunicativa. Según él «hay por lo menos cuatro clases de pretensión de validez, que son cooriginarias, y que esas cuatro clases, a saber: inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad, constituyen un plexo al que podemos llamar racionalidad».[16] De manera más específica, puede hacerse una distinción entre pretensiones de verdad e intenciones y vivencias de validez, según la cual las primeras, vinculadas a los discursos teóricos, y las segundas, relativas a los prácticos, pueden formularse y resolverse mediante un proceso argumentativo sujeto a condiciones ideales de ausencia de coerción y de dominación.[17]

La validez de los enunciados que se formulan en la esfera pública, que para Habermas incluye grupos, redes y asociaciones de la sociedad civil y que, por ende, va más allá de la restringida noción rawlsiana de identidad pública, está orientada por su intención de dotar de un sentido de lo correcto a las normas de acción propias de la razón práctica.[18] Esto implica

---

la de los principios normativos de la moral, pero no se reduce a ser una expresión mecánica de ellos; por otra, permite ofrecer una única respuesta correcta a los debates y dilemas de la política. Por ello se puede decir que funciona como mediación de la moral y de la política y como mecanismo de adjudicación de las pretensiones de validez que les conciernen. Dice Habermas: «La ley no recibe su sentido normativo pleno de su *forma* legal *per se*, ni de un *contenido* moral apriorístico, sino de un *procedimiento* legislativo que engendra la legitimidad» (J. Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* [trad. del alemán de William Regh], Cambridge, Polity Press, 1996, p. 135; énfasis del autor).

16. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* (trad. de M. Jiménez Redondo), Madrid, Cátedra, 1984, p. 121.

17. Cfr. *ibíd.*

18. Para Habermas, la esfera pública no se separa de la esfera privada mediante una solución de continuidad. Su diferencia radica en las diferentes condiciones de comunicación que se establecen en cada una de ellas. En este sentido, la esfera pública abarca todas las instituciones susceptibles de formular y discutir cuestiones públicas y no únicamente entidades estatales o gubernamentales o actos convencionalmente considerados «políticos». Así «La esfera pública puede describirse de la mejor manera como una red para comunicar información y puntos de vista (*v.g.* opiniones que expresan actitudes afirmativas o negativas); en el proceso, los flujos de comunicación

que la argumentación que pueda presentarse en el dominio público no debería ser separada de las pretensiones de validez de los sujetos que allí participan y de la posibilidad, e incluso necesidad, de arribar a una respuesta correcta acerca de los principios en disputa. En este sentido, si para Rawls la argumentación política no puede arrogarse la condición de verdad o validez para los juicios que la constituyen y es, en este sentido, un procedimiento pragmático sin consecuencias epistémicas, para Habermas, por el contrario, la argumentación en el dominio público es la manera privilegiada de conceder a las pretensiones particulares de validez la aceptación consensual que las justifica racionalmente.[19]

Desde la óptica habermasiana, argumentar significaría buscar una justificación racional para los principios y valores propios a través de la interacción comunicativa, que incluye de manera necesaria el asentimiento o la negación de los demás a nuestras pretensiones de validez. En este sentido, la racionalidad comunicativa conlleva un irrecusable compromiso epistémico. Dice Habermas:

> Llamo *argumentación* al tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recusarlas por medio de argumentos. Una *argumentación* contiene razones que están conectadas de forma sistemática con la *pretensión de validez* de la manifestación o emisión problematizadas. La fuerza de una argumentación se mide en un contexto dado por la pertinencia de las razones.[20]

---

son filtrados y sintetizados de forma tal que se integran en conjuntos de opiniones *públicas* temáticamente especificadas. Como sucede en el mundo de la vida como un todo, la esfera pública también se reproduce mediante la acción comunicativa, para la cual es suficiente el dominio del lenguaje natural» (*Between Facts and Norms...*, p. 360; énfasis del autor).

19. Como ha señalado Thomas McCarthy, la justificación intersubjetiva de un argumento es el índice habermasiano de racionalidad. Como Habermas representa de manera directa la deliberación racional y razonable de los sujetos que por sí mismos han adoptado el punto de vista moral, no requiere algo así como la separación rawlsiana entre lo racional y lo razonable exigida por la noción de «posición originaria». En este sentido, puede utilizar de forma intercambiable ambos conceptos para abarcar la sensibilidad y capacidad de los sujetos para evaluar razones en el discurso y en la acción (cfr. T. McCarthy, «Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue», *Ethics*, 105 (octubre 1994), p. 47, nota 8).

20. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1 (trad. de M. Jiménez Redondo), Madrid, Taurus, 1983, p. 37 (énfasis del autor).

Con esta formulación, Habermas deja claro que la respuesta consensual a los dilemas morales acerca de los principios que han de fundamentar el dominio jurídico y permitir el diseño de las instituciones de una sociedad democrática, en la medida en que sólo pueden ser resueltos por su elevación al nivel de una justificación racional, ha de considerarse una respuesta «válida».[21] Habermas opina que el establecimiento por Rawls de una secuencia de dos etapas para la explicación del liberalismo político supone la validez de la concepción política, toda vez que los individuos razonables tendrían que estar convencidos de la corrección de tal concepción antes de adoptar un consenso traslapado. En este sentido, quedaría en duda la intención rawlsiana de «colapsar» la diferencia entre justificación y aceptabilidad de la concepción política, ya que sostener esta pretensión lo condenaría a una visión instrumental de la teoría.[22] De este modo, según Habermas, no podría escatimársele a la concepción política en tanto que argumentación razonable su naturaleza cognitiva.[23] En este sentido, como ha comentado McCarthy:

> La validez interpretada como aceptabilidad racional no es algo que pueda certificarse de manera privada; está vinculada a los procesos de comunicación en los que las demandas son probadas argumentativamente a través de la ponderación de razones en pro y en contra.[24]

21. Una visión esclarecedora de la validez es la siguiente: «los participantes en la argumentación que se convencen de la justificación de una pretensión de validez han llegado a un punto en el que son llevados a un *cambio de perspectiva* mediante la coacción sin coacciones del mejor argumento. Cuando los participantes, en el curso de un proceso de argumentación, llegan a la convicción de que, conociendo todas las informaciones oportunas y después de ponderar todas las razones relevantes, han agotado el potencial de posibles objeciones contra "p", ya no quedan motivos para una prosecución de la argumentación. En cualquier caso ya no hay ningún motivo racional para *continuar manteniendo* una actitud hipotética frente a la pretensión de verdad respecto a "p"» (J. Habermas, «El giro pragmático de Rorty», *Isegoría*, 17 [noviembre 1997], p. 29).

22. Cfr. J. Habermas, «Reconciliation Trough the Use of Public Reason...», ed. cit., pp. 122-123.

23. Dice Habermas: «Por analogía con un concepto de verdad no semántico y purificado de cualquier connotación de correspondencia, podría entenderse "razonable" (correctamente, desde mi punto de vista) como un predicado para la validez de las propuestas normativas» (J. Habermas, «Reconciliation Trough the Public Use of Reason...», ed. cit., p. 124).

24. T. McCarthy, *op. cit.*, pp. 46-47.

Como puede verse, la crítica de Habermas a la abstinencia epistemológica de Rawls conduce al tipo de discusiones que, según lo dicho por el propio Rawls, el liberalismo político desearía evitar en bien de la estabilidad de una sociedad democrática. Aunque el contraste entre los dos filósofos no se reduce a esta cuestión, lo cierto es que centrarse en ella permite ver lo que de realmente innovador (y de discutible) hay en la propuesta de Rawls. En efecto, el método de elusión o, si se quiere, la abstinencia epistemológica, es el criterio para un intento de refundación práctico-política de la filosofía política y de la razón práctica misma. Su renuncia a pronunciarse sobre la validez de los argumentos políticos tendría que ser leída en sus dos niveles de aplicación: abstinencia de pronunciamiento epistémico acerca de los valores y principios de las razones comprehensivas (siempre y cuando éstas se mantengan en el ámbito de lo razonable) y, sobre todo, abstinencia de la adjudicación de un carácter de validez cognoscitiva a los principios que habrán de normar el diseño de una sociedad bien ordenada, es decir, a la concepción política misma.

Tengo para mí que, no obstante las implicaciones radicales que el método de elusión genera para una concepción contemporánea del racionalismo político, la idea de que nada se avanza en la fundamentación moral de los argumentos del dominio político con su calificación como verdaderos es un punto a favor de Rawls. Su idea de que una teoría normativa de la política ha de estar vinculada con lo que denomina «el arte de lo posible» (*the art of the possible*) no hace más que confirmar lo que ha sido un rasgo característico de la historia de las sociedades democráticas, a saber, que la pretensión de verdad en el dominio político ha sido siempre más un factor de desequilibrio que una forma razonable de garantizar soluciones a los conflictos de principios y valores. Pero acaso esta virtud discursiva esté lastrada de origen por el defecto de que el método de elusión esté formulado siguiendo los pasos de criterios cuasi-epistémicos o cuasi-cognitivos, compartidos, por lo demás, con doctrinas filosóficas «comprehensivas». Por esta razón, no habría que considerar ilógico que muchos críticos exijan a Rawls que derive las conclusiones que su argumento parece contener implícitas. Porque, como ha señalado Stuart Hampshire, la afirmación de que los valores políticos abruman a los valores comprehensi-

vos cuando entran en conflicto en el dominio público, no parece ser menos comprehensiva que la consideración de estos valores políticos como valores verdaderos, por lo que el liberalismo político quedaría en pie de igualdad con las doctrinas de las que pretendía diferenciarse.[25]

En todo caso, la crítica de Habermas ha obligado a Rawls a precisar el carácter y el alcance de su noción de consenso traslapado y el tipo de justificación al que corresponde. En su respuesta a las objeciones de Habermas, Rawls ha especificado algunos rasgos adicionales de sus nociones de justificación y consenso que vale la pena considerar, sobre todo porque responde de manera adecuada a la acusación de «instrumentalismo» que el filósofo alemán le había dirigido.[26] Rawls parte de dos cuestionamientos de Habermas: uno, el que pone en duda que el consenso traslapado añada algo a la justificación de una concepción política de la justicia ya considerada «razonable» y, otro, el referido al término razonable, sobre el cual Habermas ha planteado una distancia entre la validez de la concepción política y su uso reflexivo o relativo a una tolerancia ilustrada.[27] La respuesta de Rawls a ambas cuestiones se ofrece con la especificación de tres diferentes tipos de justificación y dos tipos de consenso. Trataré de abordarlos brevemente.

Rawls detalla tres tipos de justificación: la primera es una justificación *pro tanto*, según la cual la razón pública sólo considera valores políticos, dado el supuesto de que una concepción política es «completa», es decir, que ordena o equilibra los valores políticos de tal modo que puedan dar respuesta a todas, o casi todas, las cuestiones relativas a los fundamentos constitucionales o a la justicia básica. Esta justificación «preliminar» puede, sin embargo, ser desatendida por las doctrinas comprehensivas una vez que se comparen todos los valores. La segunda es una justificación «plena», que es llevada a cabo por cada ciudadano como miembro de la sociedad civil, con el supuesto de que, individualmente, afirma tanto una concepción política

25. Cfr. Stuart Hampshire, «Liberalism: The New Twist», *New York Review of Books*, 12 (1993).

26. Cfr. J. Rawls, «Reply to Habermas», ed. cit.

27. Cfr. *ibíd.*, p. 142. Una presentación clara y precisa de esta discusión está en María-Xosé Agra, «Justicia, conflicto doctrinal y estabilidad social en el liberalismo político de J. Rawls», ed. cit., esp. pp. 1.041-1.046.

como una doctrina comprehensiva. Esta segunda forma de justificación es la que deja al arbitrio de cada persona razonable la determinación del tipo de relación que su doctrina comprehensiva guarda con el módulo de valores de la concepción política. Esto no implica que la independencia de la concepción política signifique que no pueda ser conectada o incorporada al cuerpo discursivo de una doctrina particular, pero sí implica que cada ciudadano puede asignar un carácter de verdad, validez, pertinencia argumental, corrección o simple funcionalidad a los valores de la concepción política. La tercera es la «justificación pública de la sociedad política», que está conectada intrínsecamente con otras tres ideas: la de un consenso traslapado razonable, la estabilidad por las razones correctas y la legitimidad. La concepción política se justifica cuando todos los miembros razonables de una sociedad reconocen la conexión de esa concepción política compartida con las distintas doctrinas razonables. En este caso, los ciudadanos razonables se conciben unos a otros como teniendo doctrinas comprehensivas razonables merecedoras de respeto.[28] Esta relación no implica que los contenidos de primer orden de estas doctrinas comprehensivas justifiquen de manera directa la doctrina política o tengan algún contenido normativo sobre el dominio público, sino sólo que los ciudadanos han podido hacerse cargo del carácter razonable del pluralismo social en el que viven y, por tanto, están en disposición de adoptar un consenso traslapado. Sólo cuando se ha alcanzado este consenso, puede decirse que la concepción política de la justicia ha sido pública, aunque no definitivamente, justificada.

Es en este punto que se hace relevante la especificación del tipo de consenso defendido por Rawls. Para nuestro autor, no debe considerarse un modelo de consenso empírico, como el que predomina en la política cotidiana con la formación circunstancial de coaliciones y mayorías a propósito de políticas específicas y que depende de las habilidades de los políticos, sino de un consenso acerca de ciertos valores y principios políticos presentes en la cultura democrática de la sociedad. Dice Rawls:

28. Según Ch. Larmore, tener respeto por las ideas de otro implica tener respeto por él como persona: «Tener respeto por una persona es considerarlo capaz de elaborar creencias que nosotros respetaríamos» (Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, ed. cit., p. 64). En este sentido, el respeto por otras visiones sería una expresión plena de que nos hacemos cargo de que sus portadores son personas razonables.

> La [...] idea del consenso en el liberalismo político (la idea que llamo *consenso traslapado razonable*) es que la concepción política de la justicia es formulada primero como una visión independiente que puede ser justificada *pro tanto* sin considerar, o adaptarse a, o incluso saber, lo que son las doctrinas comprehensivas existentes. Trata de no poner obstáculos en la senda de todas las doctrinas razonables que sostienen una concepción política de la que se eliminan las ideas que excedan lo político y de las que no pueda razonablemente esperarse que sean aceptadas por todas las doctrinas razonables [...] Cuando la concepción política cumple estas condiciones, y también es completa, puede esperarse que las doctrinas comprehensivas razonables sostenidas por los ciudadanos razonables de una sociedad le den su apoyo y que, de hecho, tendrá la capacidad de ajustar esas doctrinas a sí misma.[29]

La especificación de los tres tipos de justificación y de los dos tipos de consenso sirve, entre otras cosas, para responder a las objeciones de tipo cognitivista. Según estas especificaciones, un punto de vista como el de Habermas, que por sus pretensiones y andamiaje conceptual debe considerarse comprehensivo, puede sostener una «justificación plena» de la concepción política en términos de validez y puede, por ende, considerar que los argumentos políticos son «superiores» porque son verdaderos e incluso que su razonabilidad es un sinónimo de su verdad, pues la conexión que establece entre los principios y valores de la concepción independiente de la justicia con los principios y valores de su doctrina filosófica está sujeta a los argumentos de la visión comprehensiva. Lo que no puede hacer es pretender que una evaluación cognitiva similar sea necesaria en la justificación *pro tanto*, que sólo ha de dar cuenta de la suficiencia o completud de los valores y principios políticos respecto de los dilemas relativos a los principios constitucionales y la justicia básica; ni tampoco en la justificación pública, toda vez que en el dominio de la razón pública no hace falta más que la razonabilidad de los argumentos para apelar a la razonabilidad de los ciudadanos. En este contexto, debe insistirse en que la posición de Rawls no consiste en negar la posibilidad de una lectura de la concepción política en clave *vericista*, sino sólo insistir en que esa lectura, aunque ejemplificaría el modo en que un ciudadano

29. J. Rawls, «Reply to Habermas», ed. cit., p. 145.

puede conectar su identidad pública con su identidad no pública, no constituye por sí misma una justificación pública de los valores y principios del foro político.

La visión rawlsiana de la filosofía política, aunque consistente con el objetivo de dotar de un sentido práctico y no epistémico a su idea de consenso traslapado, implica una exigencia muy alta para la conducta de quienes actúan en el foro político bajo las exigencias de la razón pública. Como ha señalado McCarthy, la imposibilidad de que los ciudadanos expresen en la esfera pública todo lo que la libertad de expresión les permite expresar como miembros de asociaciones o comunidades no públicas, hace de su autonomía política una suerte de ejercicio de autoabnegación, por lo que la normatividad establecida por lo razonable aparece como un requisito de difícil, si no imposible, cumplimiento. Si no es posible para los ciudadanos llevar sus pretensiones de verdad o validez al dominio político, se les estará negando también la posibilidad de introducir en el debate público las posibilidades de subvertir los consensos existentes.[30]

Esta crítica de McCarthy se debe matizar. Él ha partido de la noción habermasiana de «esfera pública», en la que cabe la discusión de, por ejemplo, los medios de comunicación y la opinión pública de la sociedad civil, y ha juzgado con este rasero la «razón pública» rawlsiana, cuyo foro sólo admite la discusión sobre temas de justicia básica y fundamentos constitucionales, sin implicar la supresión del debate en la cultura contextual donde, a lo sumo, puede reconocerse el «ideal de la razón pública» por los ciudadanos, sin que este reconocimiento les sea obligatorio. De todos modos, la «abnegación» pedida a los actores específicos del foro político es significativa, en la medida en que, en los usos de la razón pública por parte de candidatos, gobernantes, legisladores y jueces, la defensa de los derechos civiles o de la democracia, se acompaña con regularidad de argumentos comprehensivos de naturaleza filosófica acerca de los propios derechos civiles o acerca del desarrollo histórico de la democracia. En este sentido, la radical separación establecida

30. Dice McCarthy: «Mi opinión es simplemente que hay algo equivocado en estas prescripciones. De por sí, éstas chocan con nuestras convicciones meditadas acerca de la apertura del debate en la esfera pública democrática, pero aún más cuando temas de gran importancia están en discusión» (T. McCarthy, *op. cit.*, p. 53).

por Rawls entre dos identidades (una institucional y otra no institucional) conlleva la dramática consecuencia de una limitación sustancial de lo que está autorizado para ser expresado en la esfera de la razón pública.

Por ello, sin dejar de considerar como acertada y razonable la consideración de Rawls de que, en aras de la conjuración de los conflictos, la justificación de la concepción política no debe ser públicamente discutida como verdadera, creo que puede sostenerse que el verdadero problema político de su concepción es su renuencia tanto a que los argumentos comprehensivos tengan legitimidad política inmediata en el foro político como a que sea la propia discusión política, abierta y sin fronteras rígidas, la que los depure o promueva.

Esta reconsideración no sólo no exigiría abandonar la noción de lo razonable como elemento de regulación del debate político, sino que, al difuminar las fronteras entre lo público y lo no público, la haría entrar en los debates de los contenidos de primer orden de las propias doctrinas comprehensivas. Cierto es que ampliar la laxitud concedida a las doctrinas comprehensivas permitiría a éstas introducir argumentos no razonables en la esfera de la razón pública (de hecho en la historia de las naciones democráticas no ha dejado de suceder precisamente eso), pero la ampliación del campo de lo razonable, habida cuenta de que sus argumentos entrarían ahora sin mediaciones en el debate político, les plantearía en contrapartida exigencias de corrección y coherencia. En otras palabras, se haría posible influenciar políticamente los discursos no privados de los grupos y asociaciones y, con ello, mostrar que lo político es (sigue siendo) indudablemente personal, y viceversa. Pero esta aceptación requeriría de Rawls la renuncia a la pretensión de que es necesario tomar como punto de partida una concepción completa (y, en mi opinión, por ello cerrada) de principios y valores de la política y la consecuente aceptación de que, en el dominio político, la agenda de discusión se configura no sólo sobre la base de un sistema sólido de certidumbres compartidas sino también, y frecuentemente con mucho mayor fuerza, sobre la incertidumbre y los equilibrios temporales que resultan de los choques y tensiones de los incansables afanes de poder de los ciudadanos y los grupos.

CAPÍTULO 8

NUEVO CONSTRUCTIVISMO Y NUEVO CONTRATO

El proceso de formulación de la llamada concepción política de la justicia ha sido planteado como una reconsideración del carácter comprehensivo de la versión canónica de la justicia como imparcialidad. En este sentido, ha tenido que presentarse también como una revisión de la metodología moral que amparaba el proceso de justificación de los principios de la justicia como imparcialidad y los deberes y obligaciones aledaños. En razón de ello, no resulta extraño que lo que ha sido considerado uno de los pilares de la metodología moral de Rawls, el constructivismo kantiano, haya tenido también que ser sujeto a una reformulación en clave política. En efecto, la limitación que Rawls impone al alcance de la concepción política conlleva la limitación de su concepción constructivista al dominio de los valores e instituciones políticas.

Bajo las nuevas condiciones de enunciación, el objetivo del constructivismo político es dotar al liberalismo político de una concepción de objetividad que muestre que los contenidos de la concepción política «construidos» bajo sus condiciones son, simultáneamente, el resultado del ejercicio de nuestros poderes de razón aplicados sobre información verdadera y la expresión de ideas fundamentales presentes tanto en la cultura política democrática como en la conciencia de los ciudadanos. Esta concepción de objetividad no tiene, por supuesto, una pretensión cognitiva, pero sí depende de una serie de condiciones estrictas que ha de garantizar el establecimiento de un esquema de pensamiento, razonamiento y juicio que marque un terreno común para la discusión de las cuestiones políticas fundamentales. Según Rawls:

> El constructivismo político es una visión acerca de la estructura y el contenido de una concepción política. Sostiene que, si alguna vez se alcanza el equilibrio reflexivo, los principios de la justicia política (contenido) pueden ser representados como el resultado de un procedimiento determinado de construcción (estructura). En este procedimiento, según ha sido modelado por la posición originaria, los agentes racionales, como representantes de los ciudadanos y sujetos a condiciones razonables, seleccionan los principios públicos de la justicia que han de regular la estructura básica de la sociedad. Conjeturamos que este procedimiento incorpora todos los requisitos pertinentes de la razón práctica y muestra cómo los principios de la justicia se siguen de los principios de la razón práctica en unión con las concepciones de la sociedad y la persona, éstas también ideas de la razón práctica.[1]

Según Rawls, el constructivismo político adquiere su plena significación cuando se considera tanto su conexión con el hecho del pluralismo razonable como con la necesidad de asegurar las condiciones del consenso traslapado acerca de la concepción política que ha de representar de manera reconstructiva. Pueden considerarse cuatro rasgos básicos de este procedimiento: 1) El primero es el ya señalado rasgo de que los principios de la justicia política (su contenido) pueden ser representados como el resultado de un procedimiento de construcción. 2) Un segundo rasgo consiste en que este procedimiento está basado fundamentalmente en la razón práctica y no en la razón teórica, aunque podría admitir, como se ha hecho ver con el caso de la definición de lo razonable, algunos elementos de esta segunda. En este punto Rawls ha seguido a Kant para marcar la distinción: la razón práctica estaría referida a la producción de objetos según la concepción ideal que de ellos se tiene, mientras que la razón teórica se encargaría de la explicación de objetos dados. En este sentido, como habitante del dominio de la razón práctica, el constructivismo político (y la concepción rawlsiana toda) afirmaría su pertenencia a un modelo normativo y reformista de las sociedades existentes, y no se limitaría a reflejar y expresar mecánicamente las relaciones políticas dadas. 3) El tercer rasgo es el referido a la utilización de nociones complejas de persona política y sociedad para modelar y estructurar su construcción. Se considera que la persona pertenece a un sistema de cooperación social mantenido de una generación a otra y que posee los poderes morales pertinentes (la capacidad de un sentido de la justicia y la de desarrollar una concepción del bien). No se trata de concepciones derivadas de un discurso filosófico sino de nociones articuladas a partir de rasgos decisivos de la cultura política. 4) Finalmente, un rasgo determinante del constructivismo es que se encarga de determinar una idea de lo razonable que se aplica tanto a las concepciones y los principios como a las personas, juicios e instituciones.[2]

1. *PL*, pp. 89-90.

El carácter político de esta forma de constructivismo hace que las nociones que involucra no puedan ser predicadas fuera del ámbito determinado por la concepción de lo razonable, es decir, más allá del dominio de los principios y valores políticos que pueden ser objeto de un consenso traslapado. En esta perspectiva, las ideas de persona, sociedad bien ordenada, autonomía y demás, sólo se consideran representaciones o reconstrucciones de relaciones políticas ya dadas, sólo que con una formulación idealizada. Por ende, la calificación como político de este elemento de la metodología moral de Rawls clama por su diferenciación del llamado «constructivismo kantiano». Según he mencionado, el constructivismo kantiano es la divisa metodológica de la primera formulación de la justicia como imparcialidad y la justificación del argumento contractualista que está en la base de los dos principios de la justicia como imparcialidad.[3] Rawls condensa las diferencias entre uno y otro tipo de constructivismos en cuatro puntos:[4] 1) la primera diferencia radica en que la doctrina kantiana, fuente del primer constructivismo, es una doctrina comprehensiva cuya idea de «autonomía» pretende validez para todos los niveles de la vida. Frente a esto, el constructivismo político, aunque kantiano por inspiración pero no por contenidos, afirma la autonomía de los individuos sólo en tanto que ciudadanos, y la enmarca en el dominio de una concepción política completa.[5] 2) Haciéndose cargo de la nueva no-

2. Cfr. *PL*, pp. 93-94.
3. Cfr. J. Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», ed. cit.
4. Cfr. *PL*, pp. 99-101.
5. Esta limitación permite postular la autonomía sólo (pero eso es suficiente para propósitos políticos) como autonomía de los ciudadanos en el ejercicio de sus deberes y derechos políticos y autonomía de sus argumentaciones en el dominio público res-

ción de autonomía, el constructivismo político hace depender la autonomía de la concepción política del modo en que ésta representa los valores políticos de una manera ordenada, y la separa de las argumentaciones comprehensivas. Esto la hace diferenciarse de una noción kantiana de «autonomía constitutiva», según la cual el orden de los valores políticos está constituido por la razón práctica de los hombres y niega su avenencia con doctrinas morales trascendentales. 3) La tercera diferencia radica en que, mientras para Kant las nociones de persona y sociedad están basadas en su doctrina del idealismo trascendental, la concepción política sólo puede suponerlas como latentes en la cultura e instituciones compartidas de una tradición democrática específica. 4) El último rasgo contrastante puede derivarse de los anteriores: el objetivo del liberalismo político es descubrir una base pública de justificación para las cuestiones de la justicia política en el marco de un pluralismo razonable; en esta medida, tiene que proceder de lo que los ciudadanos tienen en común, a saber, de las ideas compartidas implícitas en la cultura política en la que viven. De este modo, no puede partir de enunciados de corte universalista como los que proponen filosóficamente la autonomía y la igualdad de las personas.[6]

Señaladas estas diferencias, puede precisarse mejor el papel que este nuevo constructivismo desempeña en la justificación contractual de una concepción política de la justicia; porque, en todo caso, Rawls mantiene la exigencia de que el constructivismo tiene que explicar el proceso de formación de los principios de la justicia:

pecto de sus visiones comprehensivas, cualesquiera que éstas sean. Dice Rawls: «Al afirmar la doctrina política como un todo, nosotros, en tanto que ciudadanos, somos autónomos en términos políticos. Una concepción política autónoma ofrece, entonces, una base apropiada y un orden de valores políticos para un régimen constitucional caracterizado por el pluralismo razonable» (*PL*, pp. 98-99).

6. Una pregunta obligada frente a este planteamiento es: ¿hasta qué punto el constructivismo kantiano de Rawls (y no el de Kant) es diferente del constructivismo político? O, de otro modo, ¿acaso no admitían los rasgos filosóficos contenidos en la primera formulación una lectura política sin necesidad de un abandono de la perspectiva? Es cierto que la primera formulación no consideraba explícitamente la condición plural de las sociedades modernas, pero en todo lo demás mantenía la pertenencia histórica de sus conceptos morales básicos y explicaba su fuerza moral y capacidad de interpelación política en términos prácticos y no metafísicos. Acaso una rectificación menor habría sido más fructífera que la acuñación de un nuevo concepto.

> Adoptamos [...] una visión constructivista para especificar los términos justos de la cooperación social como establecidos por los principios de la justicia acordados por los representantes de ciudadanos libres e iguales equitativamente situados. Las bases de esta visión descansan tanto en ideas fundamentales de la cultura política pública como en principios y concepciones de la razón práctica compartidos por los ciudadanos.[7]

La limitación del constructivismo a la esfera de los principios políticos conduce a reconsiderar la naturaleza de aquello que es construido, es decir, de lo que no está dado como parte de la experiencia accesible a los ciudadanos de una nación democrática. Según Rawls, sólo el contenido de la concepción política de la justicia es propiamente «construido» según el criterio constructivista. El resto de condiciones debe concebirse como el material que se toma como punto de partida. En la justicia como imparcialidad, lo que es «construido» son los dos principios de la justicia allí defendidos como proyecto moral fundamental. Las concepciones de ciudadano y sociedad bien ordenada que se suponen presentes en la cultura política de la sociedad son simplemente «mostrados», «evidenciados» o «desplegados» (*laid out*). Esto quiere decir que las condiciones de partida para la discusión política pueden considerarse las mismas para las distintas ofertas liberales que pretenden ganar el consenso traslapado de las doctrinas comprehensivas razonables de una sociedad democrática. De este modo, las concepciones de la persona y la sociedad y los principios de la razón práctica (los principios de lo razonable y de lo racional), así como el papel que públicamente debe cumplir una concepción política de la justicia, no están sujetos a una aprobación contractualista, sino que están dados a los individuos por su propia experiencia de una cultura democrática. La consecuencia de esto es que la estrategia contractualista habrá de establecer un modelo de justificación sólo para los contenidos que satisfagan la forma de una concepción política de la justicia (véase el tercer capítulo de este estudio). Lo único que requieren el resto de elementos de la razón práctica es una correcta ordenación o despliegue para poder ser reconocidos como ya dados.

7. *PL*, p. 97.

> En conclusión: no todo, entonces, es construido. Por así decirlo, debemos tener cierto material para empezar. En un sentido más literal, sólo son construidos los principios substantivos que especifican el contenido del derecho político y la justicia. El procedimiento mismo es simplemente desplegado utilizando como puntos de partida las concepciones básicas de persona y sociedad, los principios de la razón práctica y el papel público de una concepción pública de justicia.[8]

Puede decirse que, en la medida en que el constructivismo político, partiendo de las condiciones político-morales que se han descrito, puede dar lugar a distintas versiones de la concepción política, lo que ofrece es una base pública de justificación de los contenidos de la razón pública adecuada a una variedad de propuestas liberales y no una respuesta única acerca de la concepción política correcta. Cierto es que, condicionada por su origen y restringida por condiciones tales como la de lo razonable, esta variedad de propuestas no puede ser demasiado amplia, pero puede decirse de ella que todas las propuestas que contiene se consideran «objetivas». En la medida en que el constructivismo político apunta a proporcionar un criterio de objetividad para la concepción política, lo que hace entonces es colapsar la identificación entre la «objetividad» y la «unicidad» de ésta. Las condiciones de objetividad aceptadas por el constructivismo político son condiciones que, por ejemplo, podrían ser también aceptadas por el intuicionismo o el constructivismo kantiano. De ellas se pide solamente que garanticen una adecuada base para la rectitud del juicio en el dominio político.

Estas condiciones pueden también plasmarse en cinco elementos fundamentales y un corolario:[9] 1) El primer criterio señala que una concepción de objetividad debe establecer un esquema público de pensamiento suficiente para la aplicación del concepto del juicio y para que se arribe a conclusiones sobre la base de razones y pruebas después de una discusión y una reflexión adecuadas. 2) El segundo criterio, derivado del primero, señala que es característico de los juicios (morales y de otro tipo) pretender ser razonables o verdaderos, según sea el caso. 3) El tercero señala que la objetividad debe especificar un orden de

8. *PL*, p. 104.
9. Cfr. *PL*, pp. 111-121.

razones establecido por sus principios y criterios y debe conectar estas razones con agentes individuales o grupales, de tal modo que se considere que los agentes dirigen sus actos según sus razones. 4) Derivado de lo anterior, la objetividad debe distinguir un punto de vista objetivo (como el que ofrece el punto de vista de algún agente racional y razonable apropiadamente definido) del punto de vista de los meros agentes particulares, sean éstos individuales o corporativos, en momentos específicos; es decir, que quede claro, por ejemplo, que el hecho de que un individuo o grupo sostenga que algo es justo no implica de suyo que en efecto lo sea. 5) El quinto criterio señala que una concepción de objetividad tiene en cuenta un acuerdo entre los agentes razonables acerca de la capacidad de juzgar, lo que implica que se considera a las personas razonables capaces de aplicar los principios y normas de razonamiento de manera que pueden alcanzar conclusiones parecidas cuando parten de la misma información. Un corolario de estos criterios, o un sexto criterio si se quiere, sentencia que una concepción de la objetividad debería tener presentes las dificultades planteadas por las cargas del juicio, las dificultades para evaluar y clasificar pruebas y todos los elementos que puedan dar lugar a un desacuerdo razonable.

La existencia de una pluralidad (limitada) de versiones de la concepción política es una muestra de que es posible que distintas interpretaciones de (que no alternativas a) la concepción política cumplan el requisito de objetividad y sean, por lo tanto, candidatas de grado para el consenso traslapado:

> Decir que una convicción política es objetiva es decir que existen razones, especificadas por una concepción política razonable y mutuamente reconocible (que satisface los [5] requisitos), suficiente para convencer a todas las personas razonables de que es razonable.[10]

La caracterización del constructivismo político como un procedimiento de construcción de contenidos de justicia básica y de derecho político sobre el trasfondo de una experiencia político-moral compartida lleva a Rawls a plantear en nuevos términos el recurso contractualista de la posición originaria. En efecto, en la

10. *PL*, p. 119.

medida en que la propia posición originaria, en tanto que divisa de representación del procedimiento constructivo, es sólo el despliegue ordenado de la experiencia moral de los ciudadanos, el punto de partida ha de estar constituido por ciudadanos reales y no por ficciones teóricas, aunque luego, por supuesto, este punto de partida sea idealmente abstraído en el procedimiento de construcción. En este sentido, la libertad e igualdad de las personas es entendida como la libertad e igualdad de los ciudadanos democráticos, diferenciando, con ello, entre las condiciones contractuales y una formulación comprehensiva. Dice Rawls: «Aquí, el agente moral es el ciudadano libre e igual como miembro de la sociedad, no el agente moral en general».[11] Conectada con esta idea de individuo está la de sociedad, que tampoco se supone construida por el procedimiento contractual, sino dada por la experiencia moral de los individuos que la habitan. Esta idea de sociedad no se reduce a la suposición del compromiso de sus miembros con actividades ordenadas por una autoridad central sino, como dice Rawls, con:

> [...] actividades guiadas por reglas y procedimientos públicamente reconocidos que los cooperantes aceptan y consideran regulaciones adecuadas de su conducta. La idea de una sociedad política es alcanzada cuando añadimos que las actividades cooperativas son suficientes para todos los propósitos relevantes de la vida y que sus miembros habitan en un territorio bien definido a lo largo de generaciones.[12]

Esta definición de sociedad política se convierte en la base de postulación del concepto de sociedad bien ordenada una vez que, siguiendo el procedimiento contractualista, derivamos los principios de justicia que constituyen el contenido de una concepción política de la justicia justificable bajo condiciones de razonabilidad para todos los sujetos de una sociedad democrática. En este sentido, los principios del derecho político (base de los fundamentos constitucionales) y de la justicia básica son los que hacen de la idea de la razón práctica de una sociedad política la formulación normativa de una *sociedad política bien ordenada*.

En este contexto, el punto de partida de la estrategia contractualista vuelven a ser las personas libres e iguales, pero esta vez no definidas por postulados filosóficos comprehensivos sino por el despliegue constructivista de su presencia en una sociedad cooperativa autosuficiente y portadora ya de una exigencia de conducta apropiada o correcta. En este sentido, al «evidenciar» o «desplegar» los supuestos del constructivismo y reservar el calificativo de «construido» sólo para los principios de la justicia, Rawls está intentando arraigar el método contractualista en la experiencia histórica de las sociedades democráticas. No obstante, este intento de arraigo histórico debe considerarse con mucho cuidado, pues no se le supone una suerte de reflejo mecánico de un proceso histórico efectivo ni (nunca será poca la insistencia en este punto) una concepción metafísica del yo y de su imbricación en un modelo de relaciones comunitarias. Al ser establecido como punto de partida, la persona libre e igual se considera una persona política identificada con la figura del ciudadano.

La concepción de la persona política remite al modo en que los ciudadanos se representan en la situación inicial como personas libres. Rawls especifica tres rasgos característicos de las personas libres:[13] 1) los ciudadanos son libres en cuanto que se conciben a sí mismos como poseedores del poder moral de sostener una concepción del bien y de, si en algún momento les parece apropiado, revisar e incluso renunciar a esa concepción siguiendo criterios racionales y razonables. Este rasgo de su libertad conlleva una distinción que ya he revisado antes: la diferencia entre su identidad pública o institucional, o sea, su condición pública de ciudadano, y su identidad no institucional, comunitaria, asociativa o grupal. La forma personal de vida está modelada por el juego de ambas identidades, por lo que la identidad moral completa de un individuo real estaría trunca en ausencia de una de ellas; sin embargo, para efectos políticos, la identidad invariable es la primera, es decir, aquella que puede ser sostenida pese a los cambios de fe, adscripción grupal o cualquier otro viraje en los valores o identidad no públicos del individuo. Rawls ejemplifica este rasgo de una manera muy interesante:[14] Saulo de Tarso, el famoso perseguidor romano de

11. *PL*, p. 109.
12. *PL*, p. 108.
13. Cfr. *PL*, pp. 29-35.
14. Cfr. *PL*, p. 31.

los primeros cristianos, se «convierte», en el camino de Damasco, en Pablo el apóstol. Sin duda, las ventajas de esta conversión para la propagación del cristianismo son indiscutibles, pero si, extrapolando su experiencia al ámbito de una sociedad democrática dijéramos que «cambió del todo», estaríamos dejando de lado que, para efectos de la legitimidad de sus reclamos y de su condición de persona libre, Saulo de Tarso y Pablo el apóstol son uno y el mismo. Por ello, mientras se sostengan los rasgos de su identidad pública, un ciudadano puede experimentar todos los compromisos y renuncias que las mutaciones de su idea de bien y sus opciones comprehensivas le impongan. Incluso para el caso de los muchos individuos que considerarían que carecerían de toda identidad si su identidad religiosa no se les supusiera, habría que decir que su identidad como ciudadanos no está vinculada con esa autodefinición por razones comprehensivas. 2) Las personas son políticamente libres en cuanto que se consideran mutuamente fuentes autoautentificatorias de exigencias válidas (*self-authenticating sources of valid claims*), es decir, se consideran a sí mismas autorizadas para demandar de sus instituciones políticas las medidas que promuevan sus respectivas concepciones del bien. Esta libertad sólo podría ser limitada por el choque de esas demandas con la concepción pública de la justicia. 3) El tercer rasgo de la libertad política de los individuos consiste en que éstos son considerados responsables de sus fines propios y, con ello, poseedores de la capacidad de ajustar sus deseos y exigencias a las condiciones establecidas por el funcionamiento regular de los principios de la justicia política.

Estos tres rasgos producen la imagen de un sujeto moral distinto del que funcionaba como «parte» de la relación contractual formulada en *Teoría de la justicia*. Como ha señalado W. Galston, en esta obra «El ideal de la persona no es el elemento fundante sino, mas bien, el resultado de la teoría de la justicia».[15] En efecto, la concepción de la persona allí sostenida carecía de la dimensión moral patente en el primero de los rasgos descritos, a saber, el del carácter constitutivo de su poder moral de sostener una idea de bien. A diferencia de la nueva

15. William Galston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, ed. cit., p. 119.

definición, los agentes de la formulación canónica de la justicia como imparcialidad aparecían con un carácter derivado, es decir, como agentes optimizadores racionales (como los de la economía neoclásica o de la teoría de la elección social) a los que era impuesta una serie de restricciones a través de las cuales se expresaba el verdadero punto de vista moral. El cambio ha consistido en que, al conceder sustantividad al poder moral de sostener una idea de bien, ahora Rawls ofrece una versión ideal o ética del individuo que está en la base del contrato social y que es muy semejante a una visión perfeccionista del individuo moral. En cualquier caso, Rawls bordea este último riesgo pero no cede ante él, ya que su revisión del concepto de persona libre ha consistido en arraigarlo en la cultura política de una sociedad democrática. Por ello, la asignación de cierta idea de excelencia a los individuos derivada del reconocimiento de la legitimidad del desarrollo del mencionado poder moral estaría en la sociedad y no en los principios normativos construidos. El problema, sin embargo, sigue siendo lo dudosa que puede ser una interpretación moral unívoca de este enraizamiento, pues todo lo que ofrece Rawls es la distinción entre elementos construidos (*constructed*) y elementos evidenciados o desplegados (*laid out*). Esta respuesta de Rawls vuelve a exhibir uno de los dilemas de su propuesta liberal: el que para renunciar a una supuesta visión comprehensiva de la justicia como imparcialidad tenga que hacerse cargo de una interpretación muy discutible de la cultura política y de las certidumbres que ella ofrece.[16]

El supuesto que completa la caracterización de la persona política rawlsiana, el de la igualdad, estaría ya garantizado porque junto a la posesión del poder moral de sostener y revisar una idea del bien, los ciudadanos poseen el poder moral de proponer y ajustar su conducta a condiciones justas de cooperación.[17] Dados estos supuestos, la teoría del liberalismo político tiene que deter-

16. Como dice Galston: «esta defensa [...] de la personalidad moral es doblemente cuestionable: representa equívocamente lo que de hecho es nuestra comprensión cultural compartida de la personalidad y, además, supone el abandono de los objetivos fundamentales de una filosofía moral kantiana» (*ibíd.*, p. 123).

17. Dice Rawls: «Dado que comenzamos dentro de la tradición del pensamiento democrático, concebimos a los ciudadanos como personas libres e iguales. La idea básica es que en virtud de sus dos poderes morales (una capacidad para el sentido de la justicia y para una concepción del bien) y los poderes de la razón (de juicio, pensamiento y de inferencia, conectados con esos poderes), las personas son libres. La pose-

minar un punto de vista que asegure que estas condiciones (idealizadas) de partida puedan dar lugar a un punto de vista que garantice un acuerdo incluyente y duradero acerca de los términos justos de convivencia para una sociedad bien ordenada. La reformulación política de la justicia como imparcialidad conserva, para este caso, la pertinencia de su modelo contractualista. De este modo, la posición originaria, reformulada en términos políticos, aparecería entonces como un recurso o mecanismo de representación de estos individuos libres e iguales bajo la amnesia comprehensiva tendida por un «velo de la ignorancia» que garantizaría su disposición libre y equitativa y, sobre todo, la libertad y equidad de los acuerdos a los que arriben. Pero no debe olvidarse que la llamada posición originaria es un mecanismo de representación de las condiciones de libertad e igualdad de los ciudadanos reales ni que los principios que se derivan de ella son «sólo» principios normativos legitimados por las condiciones de razonabilidad que caracterizan a este dispositivo teórico. Por ello, no debe considerarse que esos principios pueden convertirse inmediatamente en los principios efectivos que rigen las instituciones democráticas, sino que son ofertas argumentativas «objetivas» para el consenso de las doctrinas razonables. Dice Rawls:

> Los principios de la justicia política son el resultado de un procedimiento de construcción en el que personas racionales (o sus representantes), sujetos a condiciones razonables, adoptan los principios que regulan la estructura básica de la sociedad.[18]

Los ciudadanos entran a la posición originaria como «partes», es decir, como personas libres e iguales que abstraen e idealizan los rasgos morales de la ciudadanía real. Por ello, no deben confundirse con los ciudadanos de una sociedad bien ordenada ni con nosotros mismos.[19] Las personas como partes de un contrato y como ciudadanos de una sociedad bien ordenada, forman parte de la teoría de la justicia como imparcialidad, pero mientras que la noción de ciudadano es normativa en cuanto que se presenta como un ideal a ser alcanzado en nuestro mundo social, la noción de «parte» es sólo una abstracción perteneciente a la posición originaria, es decir, un habitante del recurso de representación. Por esta razón, la deliberación supuesta a la posición originaria no debería confundirse con la que llevan a cabo los ciudadanos de una sociedad bien ordenada. En esto reside una de las grandes diferencias entre *Teoría de la justicia* y *El liberalismo político*, pues en la primera no se supone que haya debate ni argumentación políticos después de alcanzado el acuerdo acerca de los principios de la justicia, mientras que, en el segundo, la concepción política de la justicia como imparcialidad puede y debe someterse a un debate político entre las doctrinas razonables cuyo resultado habrá de determinar su aceptación o consensuación traslapada.

En este contexto, formular la justicia como imparcialidad en términos políticos significa que su obligatoriedad no se derivará de manera directa de su equidad (aunque la justificación de ésta es requerida por las condiciones de objetividad que ha de cumplir en tanto que argumento de la razón pública), sino de su aceptación por los ciudadanos de una sociedad democrática. La existencia de estos últimos es considerada por la justicia como imparcialidad, pero no está incluida en las condiciones contractuales que justifican la equidad de sus principios. En este sentido, se puede dar respuesta a la duda planteada por Habermas, para quien la secuencia de dos etapas de la formulación política de la justicia como imparcialidad bifurcaría el constructivismo en dos fases de justificación prácticamente independientes. Dice Habermas:

> El concepto de justicia *formulado* sobre esta base [la de una concepción política] debe, sin embargo, examinarse de nuevo para saber si puede esperarse que alcance aceptación en una sociedad pluralista. ¿Cómo se relaciona este segundo paso con la primera etapa de justificación de los dos principios fundamentales? ¿Se trata propiamente de una segunda etapa de *justificación*? [...] En vista del hecho del pluralismo social e ideológico, Rawls pretende ahora examinar de manera similar si la concepción teórica de la justicia cae en «el arte de lo posible» y es, en consecuencia, «practicable».[20]

sión de esos poderes en el grado mínimo requerido para ser miembros cooperativos de la sociedad hace iguales a las personas» (*PL*, pp. 18-19).

18. *PL*, p. xx.

19. Dice Rawls: «Es importante distinguir tres puntos de vista: el de las partes en la posición originaria, el de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada y, finalmente, el de nosotros mismos (el tuyo y el mío, quienes estamos elaborando la justicia como imparcialidad y examinándola como una concepción política de justicia)» (*PL*, p. 28).

20. Jürgen Habermas, «Reconciliation Trough the Use of Public Reason...», ed. cit., p. 120.

La respuesta a la pregunta de Habermas está vinculada con la suposición de una variedad de conjuntos de principios de justicia que cumplen los requisitos de la concepción política de la justicia y que, aunque tienen como modelo a la oferta rawlsiana, bien podrían alcanzar el consenso traslapado de las doctrinas razonables en lugar de ésta. De este modo, no es un procedimiento de justificación lo que caracteriza a la segunda fase del discurso liberal rawlsiano, sino un proceso político de discusión y de logro de acuerdos acerca de una concepción dominante de la justicia política.

Este último argumento puede hacerse más claro si regresamos momentáneamente a la primera fase de la teoría del liberalismo político, en la que se justifica la lectura política de la justicia como imparcialidad mediante el argumento contractual y el velo de la ignorancia. En su explicación del modelo de posición originaria adecuado para la construcción de los principios políticos de la justicia, Rawls reitera la condición de una restricción informativa, equivalente a una abstracción de las condiciones de desigualdad y libertad defectuosa presentes en las sociedades reales. Dice Rawls:

> La razón por la que la posición originaria debe ser abstraída de, y no afectada por, las contingencias del mundo social consiste en que las condiciones para un acuerdo justo acerca de los principios de la justicia política entre personas libres e iguales debe eliminar las ventajas en la negociación que, provenientes de tendencias acumulativas sociales, históricas y naturales, inevitablemente aparecen dentro de las instituciones básicas de una sociedad.[21]

Esta enunciación de la posición originaria se hace «política» porque, junto a las desigualdades y ventajas negociadoras del mundo social efectivo, exige que también sean puestas en suspenso las doctrinas comprehensivas que cada parte del contrato podría sostener. En consecuencia, la reformulación política consistiría en la colocación de los contenidos de primer orden de las doctrinas comprehensivas (todo lo que puedan decir acerca de lo que hay en el mundo, de la verdad, de lo bueno, etc.) dentro de la información que ha de ser prohibida a los

21. *PL*, p. 23.

supuestos contratantes. Del mismo modo, la idea de lo correcto alcanzada por depuración bajo estas condiciones de «ignorancia» o abstracción se extiende hasta convertirse en una concepción política completa e independiente. Mediante esta ampliación, la idea de contrato habría incluido la pluralidad de posiciones comprehensivas como un elemento relevante en la definición de las partes que acudirían a él, pero, simultáneamente, se habría visto condicionada a situar esta pluralidad tras un velo de la ignorancia más denso que en su enunciación de *Teoría de la Justicia*.

En todo caso, esta consideración (e inmediata abstracción) del pluralismo de doctrinas no es lo que expresa mejor el modo en que el constructivismo político pretende solventar los dilemas planteados por el pluralismo razonable. Aunque tiene que considerar el hecho dado de las sociedades democráticas en la conformación de su punto de partida, no será sino hasta que doctrinas políticas como la justicia como imparcialidad sean aceptadas por las distintas posiciones comprehensivas a través de un consenso traslapado que dicha pluralidad podrá considerarse integrada plenamente en el espacio público liberal. De este modo, la prueba de la practicidad o aplicabilidad de la concepción política no depende de la estrategia contractualista (mediante ella sólo se establece la justificación) sino de su aceptación en una discusión política de ciudadanos (diferentes, como sabemos) de las «partes» del contrato. En ese sentido, corre el riesgo de no ser aceptada si, a juicio de los ciudadanos, pese a sus contenidos razonables, no se considera practicable. Como dice Rawls:

> Al describir la segunda fase [de la formulación política de la justicia como imparcialidad] acordemos que una concepción política debe ser practicable, es decir, debe entrar en el arte de lo posible. Esto contrasta con una visión con una concepción moral que no es política: una concepción moral puede condenar al mundo y a la naturaleza humana por ser demasiado corruptos como para ser movidos por sus preceptos e ideales.[22]

En este contexto, lo que hace el contractualismo en la formulación política de la justicia como imparcialidad es derivar

22. J. Rawls, «The Domain of the Political and Overlapping Consensus», ed. cit., p. 246.

los contenidos mínimos de una concepción política de la justicia que pueda ser practicable. Una vez revisada la forma general de la concepción política de la justicia como imparcialidad (véase el capítulo 3 de este libro), pueden formularse los contenidos que la satisfacen, es decir, los principios de justicia política que habrían de ser escogidos en una sociedad democrática caracterizada por un pluralismo razonable irreductible. Según Rawls, la justicia como imparcialidad proporciona el modelo de los principios de la justicia que serían adoptados en una sociedad democrática y pluralista, pero no agota las posibilidades de su formulación:

> Este contenido está formulado por lo que he llamado una «concepción política de la justicia», a la que supongo un amplio carácter liberal. Por éste entiendo tres cosas: primero, que especifica ciertos derechos, libertades y oportunidades básicos (del tipo común en un régimen constitucional); segundo, que asigna una prioridad especial a estos derechos, libertades y oportunidades, especialmente respecto de las demandas del bien general y de valores perfeccionistas y, tercero, que afirma medidas que garantizan a todos los ciudadanos medios de uso universal adecuados para aprovechar de manera efectiva sus libertades y oportunidades básicas. Los dos principios establecidos en I:1.1-2 [Rawls se refiere a los principios de la justicia como imparcialidad] encajan en esta descripción general. No obstante, cada uno de estos elementos puede considerarse de diferentes maneras, así que contamos con muchos liberalismos.[23]

Casi huelga insistir en que los contenidos que Rawls ofrece como ejemplo de los principios políticos de la justicia son los de la justicia como imparcialidad.[24] Pero vale la pena hacerlo porque los contenidos de la concepción política de la justicia son

23. *PL*, p. 223.

24. Rawls argumenta a favor del cumplimiento estricto de las condiciones liberales por parte de los principios de la justicia como imparcialidad del siguiente modo: «los dos principios expresan una forma igualitaria de liberalismo en virtud de tres elementos. Estos son: *a*) la garantía del justo valor de las libertades políticas, de modo que éstas no son puramente formales; *b*) justa (y de nuevo no puramente formal) igualdad de oportunidades y, finalmente, *c*) el así llamado principio de diferencia, que afirma que las desigualdades sociales y económicas que conllevan cargos y posiciones han de ajustarse de tal modo que, cualquiera que sea el nivel de esas desigualdades, sean grandes o pequeñas, han de ser para el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad» (*PL*, pp. 6-7).

los que establecen el modelo al que han de ajustarse el resto de las ofertas políticas liberales que pretendan hacer valer sus propios principios de justicia en el foro político. En la versión política de la justicia como imparcialidad, la primera condición, referida a los derechos y libertades básicos, queda cumplida por el primer principio de la justicia; la segunda, relativa a la prioridad de estos derechos respecto de cualquier idea particular de bien o principio perfeccionista, casa adecuadamente con la llamada prioridad de la libertad y, por último, la tercera condición, que exige dotar a los ciudadanos de los medios efectivos para el disfrute de sus derechos y libertades, puede ser puesta en conexión con el segundo principio de la justicia que, como se señaló en la «Introducción» de este libro, se despliega a su vez en los principios de justa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia. No obstante este cabal cumplimiento por parte de los principios de la justicia como imparcialidad de los requisitos de contenido de una concepción liberal de la justicia, lo que ha hecho Rawls es llevar la definición de estos requisitos a un mayor grado de abstracción con el propósito específico de abrir la posibilidad de que distintas concepciones políticas puedan ofrecer su propia versión de estos principios o una alternativa razonable a ellos. Cualquiera que fuera el resultado del consenso traslapado, podría decirse que, en la perspectiva de Rawls, la justicia como imparcialidad ha visto cumplidos sus propósitos. Si ella misma es acogida por las visiones comprehensivas como el modelo de justicia adecuado para normar su convivencia, habrá satisfecho los pasos sucesivos de su justificación contractual y de su aceptación práctica. Pero, si se adoptara otra serie de principios de justicia política, no podría ésta desmontar los elementos esenciales de su propuesta normativa.

Capítulo 9

LOS AVATARES DE LA IGUALDAD

Según Rawls, los principios de la justicia como imparcialidad no han experimentado ninguna modificación sustancial tras la enunciación de la teoría del liberalismo político. Su papel como modelo para la definición de posiciones liberales alternativas es ciertamente privilegiado, pero su alcance igualitarista no tiene por qué ser afectado por el desarrollo de la idea de concepción política de la justicia porque, en rigor, se trata de dos temáticas distintas:

> Todos estos elementos aún están en su lugar, como lo estuvieron en la *Teoría*; lo mismo que la base de los argumentos que los explican. Por lo tanto, presupongo, a lo largo de estas conferencias [las de *El liberalismo político*] la misma concepción igualitaria de justicia que antes y, aunque de vez en cuando menciono algunas revisiones, ninguna de ellas afecta este rasgo.[1]

En la perspectiva de Rawls, lo único que habría cambiado sería la posición unilateral de la que partía esa argumentación y que dejaba fuera el hecho del pluralismo razonable. A pesar de este cambio, pretende nuestro autor, la derivación y justificación de ambos principios se mantienen iguales.

Sin embargo, como ya adelanté en el capítulo 1, me parece del todo pertinente la consideración de que, al hilo de la formulación en dos etapas de la concepción política de la justicia como imparcialidad, se experimenta una pérdida muy seria en

1. *PL*, p. 7.

la fuerza normativa que los principios de la justicia conllevaban en su primera enunciación. Esto se debe a que, aun cuando las ideas de ciudadano y sociedad bien ordenada que constituyen la base para estos principios se consideraran arraigados en la cultura e instituciones de una sociedad democrática, la generalidad supuesta a su validez les proporcionaba una fuerza irrecusable, según criterios de razonabilidad, para la obediencia por razones morales. En la medida en que no tenían que estar sujetos a un consenso de doctrinas razonables, estos principios contenían ya en las condiciones de su enunciación la obligatoriedad y unicidad moral que hacía legítima su aceptación. El hecho de que ahora estos principios tengan que sujetarse a un acuerdo de orientación practicista, tras su justificación moral por vía del constructivismo político, permite poner en duda la seguridad de Rawls a propósito de la preservación de su fuerza igualitarista.

En mi opinión, el poder igualitarista de la justicia como imparcialidad de Rawls descansa en las convicciones morales del segundo principio de la justicia, a saber, la idea de que ninguna diferencia social o económica moralmente arbitraria puede justificarse mediante una teoría de la justicia (idea que da razón de ser a la exigencia de una igualdad justa de oportunidades) y la idea de que las diferencias aceptables en una sociedad justa han de ser sólo las que beneficien a los menos aventajados (que es la que da sentido al principio de diferencia). Si Rawls pudiera mostrar que, en el dominio político de una sociedad liberal, el derecho a los «medios de uso universal adecuados para aprovechar de manera efectiva las libertades y oportunidades básicas» (que es un contenido central de la concepción política de la justicia) expresa ambas demandas morales igualitarias, podría decirse que su pretensión igualitarista se mantiene sin incurrir en contradicciones o renuncias mayores. Sin embargo, si lo que se mostrara es que este último contenido de la concepción política de la justicia no hace sino abonar lo que es sólo una noción de «suficiencia material para el ejercicio de la ciudadanía democrática», no habría razones para avalar su pretensión.

Para poder determinar si la idea de igualdad del segundo principio de la justicia puede ser satisfecha bajo las condiciones del liberalismo político, es necesario, en primer término, hacer un breve examen de las doctrinas que podrían ser candidatas

para un consenso traslapado, es decir, de las concepciones que podrían coincidir en la obligatoriedad moral de los contenidos arriba descritos.

Tropezando con lo que Barry denomina «una debilidad en el cuidado editorial» (*a rather weak editorial control*) de *El liberalismo político*, Rawls ofrece un caso modelo (*model case*) de consenso traslapado que abarca, en su primera formulación, tres tipos de doctrinas, y cuatro en la segunda, aunque de una a otra no haya razones explícitas para tal extensión.[2] En la primera lista se presenta el consenso traslapado basado en tres visiones: una que afirma la concepción política en razón de que su doctrina religiosa y su interpretación de lo que es la «fe libre» (*free faith*) le llevan a un principio de tolerancia y a apoyar las libertades fundamentales de un régimen constitucional; una segunda que afirma la concepción política sobre la base de una doctrina liberal comprehensiva como la de Kant o Mill; y una tercera, cuyos valores están escasamente articulados y que, junto a la concepción de la justicia política independiente, incluye una larga serie de valores no políticos. En esta última visión, denominada «pluralista», los valores políticos y no políticos se equilibran entre sí.

En la segunda lista, Rawls deja a un lado, pero no descarta, la visión de la «fe libre», y sustituye el liberalismo de Mill por una visión utilitarista como la que sostienen Bentham y Sidgwick. De este modo, enumera las siguientes visiones: primero, una visión comprehensiva kantiana con su ideal de autonomía (ideal que antes Rawls había definido como «autonomía constitutiva»); segundo, la doctrina clásica del utilitarismo según ha sido propuesta por Bentham y Sidgwick, de la que Rawls supone la posibilidad de un acercamiento a los requisitos de la concepción política de la justicia;[3] y tercero, nuevamente la visión pluralista ya mencionada. Como añadido a esta segunda lista, Rawls reintroduce la visión religiosa sólo para hacer explícito su convencimiento de que, con excepción del fundamentalismo,

2. Cfr. *PL*, pp. 145-146 y 169-170 respectivamente.

3. Rawls supone que el utilitarismo apoyaría la concepción política por razones como las siguientes: nuestro conocimiento limitado de las instituciones sociales en general y nuestro conocimiento de las circunstancias en curso, el acento utilitarista en los límites para la complejidad de las normas legales e institucionales y la simplicidad necesaria para los lineamientos de la razón pública.

las principales religiones históricas sostienen una aceptación de la concepción política a través de su evaluación de la fe libre.[4]

Los cambios de una lista a otra introducen una distinción entre los liberalismos de Kant y Mill, por lo que las doctrinas liberales comprehensivas quejan ejemplificadas en dos modelos distintos. De este modo, podría decirse que las tres doctrinas de la primera lista se desdoblan en cuatro y, si se atiende la interpretación de Barry, suman en conjunto cinco. En efecto, si consideramos algo distinto las doctrinas liberales comprehensivas de Kant y Mill (dos), si les agregamos el utilitarismo clásico (una) y añadimos las visiones de la fe libre y el pluralismo (dos más), tenemos un modelo de cinco doctrinas en pos del consenso traslapado.[5] Más allá de las razones de Rawls para ampliar esta lista, la intención que rige su formulación consiste en mostrar la posibilidad de que concepciones tan distintas pueden coincidir a propósito del valor político de los contenidos de la concepción política de la justicia. Dice Rawls:

> Todos los que afirman la concepción política parten de su propia visión comprehensiva y toman como fuente las bases religiosas, filosóficas y morales que ella ofrece. El hecho de que las personas afirmen la misma concepción política sobre estas bases no hace que su afirmación sea menos religiosa, filosófica o moral, según sea el caso, dado que la defensa sincera de estas bases determina la naturaleza de su afirmación [...] Cada visión apoya la concepción política por sí misma o por los méritos que ella tiene. La prueba de esto consiste en saber si el consenso es estable respecto de los cambios en la distribución del poder entre las visiones.[6]

Lo primero que llama la atención de este caso-modelo de consenso traslapado es el hecho de que la propia formulación política de la justicia como imparcialidad no aparece como una de las tres, cuatro o cinco doctrinas que se supone coincidirán en los valores específicos del dominio político. Brian Barry interpreta esta ausencia como un signo de que, en términos de

4. Dice Rawls: «Aquí supondré, acaso de manera demasiado optimista, que, excepción hecha de ciertos tipos de fundamentalismos, las principales religiones históricas admiten tal evaluación y, por ello, pueden considerarse doctrinas comprehensivas razonables» (*PL*, p. 170).

5. Cfr. Brian Barry, «John Rawls and the Search for Stability», ed. cit., pp. 905-906.

6. *PL*, pp. 147-148.

doctrinas comprehensivas, Rawls englobaría su propia oferta en la visión definida como kantiana, lo que, en cierta medida, explicaría por qué ha sido necesaria individualizarla en la segunda lista.[7]

Sin embargo, creo que hay argumentos de peso para proponer una interpretación distinta. Pienso que la justicia como imparcialidad no aparece en ninguna de las listas debido a que está presupuesta como modelo tácito de la concepción política de la justicia y que se da por descontado que cumple con las condiciones del consenso traslapado. Mientras que, idealmente, las demás visiones tendrían que avenirse en términos políticos con una concepción política razonable, la lectura política de la justicia como imparcialidad implica ya este paso en la autocrítica de sus «rasgos comprehensivos». Debe recordarse que la búsqueda del consenso traslapado se sitúa en la segunda etapa de la formulación política de la justicia como imparcialidad, por lo que sostener, como hace Barry, que entra a tal consenso con la figura de una doctrina kantiana implicaría aceptar, erróneamente, que sigue siendo comprehensiva pese a la reformulación de sus condiciones de construcción, su aceptación del pluralismo razonable y su sujeción a la decisión práctica de los ciudadanos reales de una sociedad efectiva. En este sentido, puede decirse que la justicia como imparcialidad no entra en las listas de doctrinas comprehensivas porque sus conceptos y principios cumplen ahora las condiciones centrales de la concepción política de la justicia y aparecen como su mejor ejemplo. Por lo anterior, creo que habría sido lo mismo plantear el caso modelo en términos de una lista de visiones comprehensivas que son capaces de «hacer lo mismo que la justicia como imparcialidad», a saber, aceptar una concepción moral-política independiente y suficiente para la argumentación en el dominio público.

Pero más allá de la determinación del modo en que la justicia como imparcialidad ingresa a las condiciones del consenso traslapado (lo cierto es que su ingreso está garantizado en cualquiera de las dos formas comentadas), lo que es necesario evaluar es, más bien, la medida en que las visiones comprehensivas enumeradas se ajustan a las condiciones descritas por Rawls.

Tómese el caso de la inclusión del utilitarismo. Si se considera que los principios de la concepción política de la justicia son estructuralmente similares a los de la justicia como imparcialidad, esta inclusión es de las más extrañas entre las llevadas a cabo por Rawls. En efecto, la justicia como imparcialidad en *Teoría de la justicia* se postula en oposición a los supuestos centrales de dos concepciones morales: el utilitarismo y el intuicionismo, aunque dedica su mayor esfuerzo crítico al primero. Por ello, es al menos extraño que se suponga una avenencia política con una teoría con la que supuestamente se mantiene tal disonancia estructural. Como dice Scheffler,

> [...] en realidad está muy poco claro cómo puede incluirse el utilitarismo en un consenso traslapado acerca de los principios de la justicia de Rawls, dado que rechaza tanto las ideas fundamentales que sirven de premisas en los argumentos para esos principios como los argumentos mismos.[8]

La idea fundamental del utilitarismo, que Rawls ha criticado con largueza en *Teoría de la justicia*, sostiene que «el principio de utilidad es el principio correcto para la concepción pública de justicia de una sociedad».[9] En este sentido, lograr que un utilitarista acepte que su principio de utilidad podría no aceptarse públicamente y, además, que coincida con una concepción pública de la justicia modelada por la justicia como imparcialidad, conlleva la posibilidad de dos resultados igualmente insatisfactorios. Uno podría consistir en que el apoyo que un utilitarista pudiera dar a una concepción pública de justicia no utilitarista sería demasiado débil como para considerarlo una forma de consenso traslapado, es decir, con fundamentos y razones morales. El otro resultado, aún peor, sería el de que, al aceptar un utilitarista tal concepción con todas sus implicaciones político-morales, dejaría sencillamente, de ser un utilitarista, con lo que la intención del argumento consensual perdería todo su sentido.

7. Dice Barry: «Sugiero que la respuesta es que [la justicia como imparcialidad] aparece (pero bajo la guisa de "la visión de Kant o [...] una visión suficientemente similar a ella" [*PL*, p. 169]. Debe observarse que esto apoya mi conjetura [...] de que es su dependencia de la "interpretación kantiana" de la justicia lo que ha llevado a Rawls a decir que la *Teoría de la justicia* conlleva una "visión comprehensiva"» (Brian Barry, «John Rawls and the Search for Stability», ed. cit., pp. 906-907).

8. S. Scheffler, «The Appeal of Political Liberalism», ed. cit., p. 10.

9. *TJ*, p. 182.

Algo similar sucedería en el caso de las visiones comprehensivas vinculadas a la noción de «fe libre». Estas visiones, entre las que se contarían las principales religiones históricas, se enfrentarían con un problema de lo que Wenar llama «fuerza normativa» (*normative force*) si pretendieran agregarse al mencionado consenso.[10] En efecto, según Wenar, la concepción rawlsiana estaría pidiendo a los creyentes de estas religiones que actuaran de manera «hipócrita», pues los conminaría a sostener moralmente una concepción política desde sus propios principios y valores comprehensivos, pero les prohibiría «hablar» de ellos en el foro político apelando al uso no institucional implicado en la consideración comprehensiva de la concepción política. Si se considera que un seguidor de una doctrina religiosa puede «creer» de buena fe que le asiste la verdad en su concepción de la política, la concepción política no le podrá dar razones suficientes para «creer» que esto no es de otra manera, pese a lo poderosos que pudieran llegar a ser los valores de la política. Dicho de otro modo: el problema que se presenta es que, para un seguidor de una doctrina religiosa, la autonomía de la argumentación política podría estar poniendo en juego la estabilidad de sus creencias si no fuera políticamente sostenida con argumentos religiosos. Como dice Wenar:

> La razón pública puede dar a los ciudadanos razones para apelar a sólo una parte de lo que ellos creen, pero no puede dar a los ciudadanos razones para profesar creencias que contradigan sus doctrinas comprehensivas.[11]

De hecho, el análisis histórico que Rawls ofrece para explicar la génesis de la idea de tolerancia y la seguridad que expresa acerca del compromiso político-moral de las doctrinas religiosas con los fundamentos constitucionales no constituyen, en conjunto, siquiera una aproximación a una explicación consistente acerca del modo en que, en el marco de una sociedad democrática, las visiones religiosas se enfrentan al hecho del pluralismo religioso. Si para ser parte del consenso traslapado estas doctrinas deben dar muestras de una completa razonabilidad, podría anticiparse que algunas de ellas no cumplirían tal requisito. Como dice Galston:

> Puedo imaginar fácilmente religiones que rechacen meditadamente los fundamentos de la democracia, a la vez que encuentran posible alcanzar cierto conjunto de acomodos prácticos con los requisitos democráticos.[12]

Rawls propone que las doctrinas religiosas razonables que entrarían en el consenso traslapado estarían inclinadas a aceptar la «fe libre». Esta noción es poco desarrollada por nuestro autor (la explica, basándose en la *Carta sobre la tolerancia* de Locke, en una nota a pie de página),[13] aunque es inevitable relacionarla con una noción ilustrada de tolerancia, sobre todo por sus referencias a la idea de que la iglesia es una asociación voluntaria y que la excomunión no afecta las relaciones civiles. Así que, aunque Rawls introduce en su exposición de doctrinas razonables religiones tan relevantes como el cristianismo, el judaísmo y el islamismo, lo hace a condición de que se interpreten desde la óptica de la fe libre. Si esto es así, nos topamos con lo que Barry define como dos «alternativas poco atractivas» (*unappealing alternatives*): una que plantea que los partidarios de una fe apoyan la concepción política de la justicia en razón de argumentos políticos y, en los contenidos de primer orden de su doctrina, rechazan la fe libre; la otra, que sigue lo que dice Rawls y que pretende que estas doctrinas son razonables sólo porque incorporan la fe libre. El problema de esta segunda opción es que supone la introducción en el dominio político de un argumento comprehensivo como el de la fe libre, es decir, el tipo de argumento que el método de elusión conminaba a evitar.

Sea como sea, lo que muestra el examen rawlsiano de las religiones en términos de fe libre hace plausible el señalamiento de algunos de sus críticos acerca de una laguna de información histórica y sociológica acerca de los acomodos ideológicos y

10. Cfr. Leif Wenar, «*Political Liberalism*: An Internal Critique», ed. cit., pp. 53-54. De hecho, el artículo de Wenar puede interpretarse como un largo alegato contra la exigencia rawlsiana de definir lo razonable y la concepción política según requisitos epistémicos o cuasi-epistémicos que las principales religiones históricas no estarían en disposición de aceptar.

11. *Ibíd.*, p. 56.

12. William Galston, «Two Concepts of Liberalism», ed. cit., p. 519.

13. Cfr. John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, Hackett, Indianapolis, 1983. El comentario de Rawls aparece en *PL*, p. 145, nota 12.

políticos de las iglesias (y, con ellos, de muchos valores de primer orden de sus doctrinas) en el marco de las sociedades modernas. En este sentido, si los análisis históricos bien hechos tienen algún sentido para la filosofía política, el caso del funcionamiento institucional de las iglesias en la historia del mundo moderno es aleccionador no sólo porque no apoya, sino porque va a contracorriente de las esperanzas de Rawls. Como dice el propio Barry:

> [...] las religiones tienden naturalmente a apoyar más la teocracia que la democracia, debido a que la puesta en práctica de las demandas religiosas tiene más posibilidades de ser realizada al pie de la letra por la propia jerarquía de la religión. De este modo, no hay en general razones para esperar que las religiones, aun cuando acepten la doctrina de la «fe libre», hagan suyos los derechos civiles y políticos equitativos que integran el primer principio de la justicia de Rawls.[14]

En este sentido, todo parece indicar que Rawls ha confundido el largo acomodo ideológico e institucional de las grandes religiones en las sociedades democráticas con el desarrollo, en su interior, de un módulo de ideas políticas justificable sólo en términos políticos. Sin embargo, es urgente atajar cualquier suspicacia mayor y señalar que este acomodo es probablemente todo lo que sensatamente se pueda exigir a estas instituciones religiosas. Sólo un jacobinismo trasnochado podría pedirles que, además de aceptar que un poder terrenal limite sus pretensiones de hegemonía en el terreno de la salvación de las almas, acepten también creencias políticas que chocan con su idea teológica de lo que ha de ser una sociedad bien ordenada y un espacio público decente. Tengo la impresión de que, con las exigencias de razonabilidad y aceptación de la independencia argumentativa de la concepción política, Rawls se ha convertido en una suerte de «jacobino involuntario», que pide a las doctrinas religiosas razonables no sólo un buen acomodo al interior de las sociedades pluralistas (vale decir, la continuación de un ya, por fortuna, prolongado *modus vivendi*), sino también una conversión moral parcial respecto de las cuestiones políticas.

14. B. Barry, *op. cit.*, p. 910.

Esta crítica al optimismo de Rawls respecto de la capacidad de ciertas doctrinas comprehensivas de avenirse con los principios de justicia de una concepción política lleva a sostener que, pese a la deseabilidad del equilibrio social por vía de un consenso moral, las exigencias que sobre éste ha montado el propio Rawls terminan por hacerlo prácticamente inalcanzable. Así lo manifiesta Wenar al referirse a las doctrinas religiosas:

> Incluso si el constructivismo político tiene como intención hacer más estable el consenso traslapado, sólo lo logra al costo de hacer inalcanzable ese consenso. Al proponer al constructivismo político como parte de la caracterización de una doctrina comprehensiva razonable en un consenso traslapado, Rawls ha excluido de ese consenso a aquellas doctrinas comprehensivas con una interpretación estable de la normatividad.[15]

Pero recuperemos el escenario delineado por Rawls y supongamos que fuese el caso de que las doctrinas mencionadas, pese a las radicales diferencias que las separan e incluso las hacen antagónicas, pudiesen encontrar un acomodo moral (y no sólo funcional) en el dominio político de la sociedad democrática. Entonces, dados los fundamentos morales tanto del acuerdo como de las razones comprehensivas por las que éste se adopta, en modo alguno podría ser considerado una solución funcionalista de equilibrio de poderes. Esto es muy importante, porque la dimensión moral del consenso traslapado lo hace irreductible a una situación de mero equilibrio de poderes aceptada por razones de conveniencia. En tal situación de equilibrios de poder y de aceptación de determinadas reglas políticas por *mor* de la conveniencia de cada grupo o doctrina, nos encontramos ante un modelo de *modus vivendi*, es decir, frente a un equilibrio o balance de poderes que reposaría, no en principios morales razonablemente defendibles, sino en el mero temor a las consecuencias de la desaparición de tal equilibrio. Según Rawls, esta opción indeseable para la estabilidad política puede identificarse con la idea de orden social propuesta por Hobbes, para quien el orden social era el resultado directo de la acción de un soberano contractualmente legitimado para diri-

15. L. Wenar, *op. cit.*, p. 57.

mir los conflictos entre particulares, pero que no requería su aquiescencia moral para justificar el orden político.

La estabilidad a que puede dar lugar el *modus vivendi* no debe considerarse sólo una alternativa teórica que puede ser desechada una vez que se comprueba su falta de sustento en términos de la evaluación moral del pluralismo razonable; su importancia radica en que coincide con un modelo de orden social en el que las razones o mecanismos para la estabilidad son evaluados sólo en términos de su funcionalidad. Se trata, de hecho, de la estabilidad empírica de la que gozan los ciudadanos de las naciones democráticas reales. Sin embargo, el discurso liberal de Rawls apela, más bien, a una dimensión moral de la estabilidad (o una estabilidad garantizada por razones morales) que incluye no sólo la gobernabilidad de la sociedad, sino también un tipo de legitimidad cuyo supuesto es la voluntad de los ciudadanos libres e iguales actuando razonablemente y guiados por principios de razonamiento públicamente aceptados. Dice Rawls:

> El tipo de estabilidad que exige la justicia como imparcialidad está basado, entonces, en su condición de visión política liberal. Esta visión pretende ser aceptable para los ciudadanos considerados razonables, racionales, libres e iguales y, en este sentido, aceptable para su razón pública.[16]

Si se conecta el rasgo de la estabilidad moral del consenso traslapado con sus características, previamente señaladas, de fundamento y objetivo morales, tenemos ya la lista de sus elementos característicos y, con ello, un criterio para distinguirlo del *modus vivendi*.[17] En este sentido, el consenso traslapado aparece como un ideal moral regulativo de la esfera pública y no como una mera descripción del modelo de negociación y argumentación de la esfera pública existente. Sin embargo, en la medida en que Rawls sostiene la convicción de que este ideal moral pueda ser traído a los hechos o hacerse practicable (tal es

16. *PL*, p. 143.

17. La insistencia de Rawls por distinguir entre *modus vivendi* y consenso traslapado se explica, entre otras razones, por la necesidad de distinguir su propuesta de la hecha al respecto por Larmore. En efecto, en *Patterns of Moral Complexity* (ed. cit.), Larmore definía la justicia liberal directamente como un *modus vivendi* (cfr. pp. 70-77).

el sentido último de incluirlo en el «arte de lo posible»), no resulta absurdo plantearle la exigencia de llenar con mediaciones el paso de un consenso a otro, es decir, de definir los pasos argumentales e institucionales que acercarían a los grupos de una sociedad democrática a las condiciones descritas por el ideal político. Como argumentaré en el siguiente capítulo, la única mediación que establece Rawls consiste en una concepción discutible del consenso constitucional. Desde mi perspectiva, sin embargo, no es ésta la debilidad más preocupante de su planteamiento. Tengo para mí que la mayor deficiencia reside en que Rawls ajusta este ideal político-moral a la experiencia cultural e institucional de las democracias reales y, en este sentido, despoja de justificación a toda formulación política (por ejemplo en cuestiones distributivas) que vaya más allá de los modelos ya formulados en las sociedades democráticas, lo que instala un límite objetivo para el alcance de las reformas sociales promovidas por dicho consenso.

Este comentario me permite regresar a la cuestión con la que comencé este capítulo, a saber, la posible pérdida de fuerza distributiva de la justicia como imparcialidad una vez que se consideran las posibilidades reales de un consenso moral traslapado acerca de una concepción política de la justicia. Lo primero que podría decirse es que, vistas las dificultades de algunas doctrinas comprehensivas para adoptar la concepción política de la justicia como lo propio de su argumentación en el dominio político, habría que considerar la amplitud y profundidad exigidas por el consenso traslapado y hacer después un pronunciamiento acerca de su capacidad de interpelación política. Es decir, si se acepta que el consenso traslapado es un modelo normativo que no tendría por qué estar fuera del alcance de las doctrinas comprehensivas razonables, tendría que considerarse la posibilidad de alguna flexibilidad (algunos ajustes «a la baja») para optimizar las posibilidades del acuerdo.

El propósito de Rawls al formular su teoría del liberalismo político ha sido vincular, bajo una sola demanda compleja, los requisitos de justicia ya tratados en su *Teoría de la justicia* con el hecho del pluralismo razonable en tanto que rasgo irrecusable de una sociedad democrática, es decir, con la exigencia de una reformulación del principio ilustrado de tolerancia entre doctrinas religiosas. Su oferta liberal, por tanto, consiste en un

acuerdo entre doctrinas razonables acerca de los principios de justicia básica y los fundamentos constitucionales que definen, además, el núcleo de la discusión pública de una sociedad democrática. En este sentido, Rawls no ha pretendido establecer un modelo de solución para todos los conflictos que pudieran aparecer en la agenda política de una sociedad democrática, sino sólo (y eso ya es mucho) un criterio moral de avenencia de la pluralidad a propósito de las cuestiones fundamentales que definen la estructura de una sociedad bien ordenada. Puede decirse, en este sentido, que el consenso traslapado supone un modelo de acuerdo político cuya profundidad (*depth*) y amplitud (*breadth*) pueden establecerse con nitidez. Según Rawls:

> El examen precedente señala que el consenso llega hasta las ideas fundamentales desde las cuales se formula la justicia como imparcialidad. Ello supone un acuerdo suficientemente profundo como para alcanzar ideas tales como la de la sociedad como un sistema justo de cooperación y la de los ciudadanos como razonables, racionales, libres e iguales. En cuanto a su amplitud, abarca los principios y valores de una concepción política (en este caso de la justicia como imparcialidad) y se aplica a la estructura básica como un todo.[18]

De este modo, la profundidad del consenso estaría referida a las ideas compartidas de individuo y sociedad sostenidas «modularmente» por las doctrinas comprehensivas. Tal profundidad no iría más allá de la frontera entre la identidad pública y la identidad no pública o no institucional de los ciudadanos, con lo que dejaría intactos los contenidos de primer orden de las doctrinas comprehensivas. No obstante esta limitación, el consenso traslapado llevaría a los ciudadanos a aceptar las conclusiones o principios políticos razonablemente derivados de los supuestos políticos tomados como punto de partida. En este sentido, los principios de derecho político (fundamentos constitucionales) y de justicia básica (principios de la justicia como imparcialidad o similares a ellos) quedarían incluidos en esta dimensión.

Por su parte, la amplitud del consenso estaría referida al elenco reducido de cuestiones políticas sobre las que es razonable alcanzar un consenso moral. Tales cuestiones no pueden ir más allá, nuevamente, de los fundamentos constitucionales y las cuestiones de justicia básica, dejando a la discusión política cotidiana el resto de problemas de la agenda pública. En este sentido, la filosofía política no se adjudicaría el cometido de dotar de respuesta a todas las cuestiones del espectro político, sino sólo el de garantizar las condiciones de respuesta para el elenco de problemas políticos fundamentales; lo que no obsta, en mi opinión, para que el sentido de la justicia dimanante de sus respuestas se constituya en una apropiada guía para la resolución de conflictos menores (ésta sería, por cierto, una de las ventajas del desarrollo y la extensión del «sentido de la justicia» entre los ciudadanos). En cualquier caso, lo que aquí se hace es meramente distinguir entre los elementos de la discusión política que podrían ser resueltos por el recurso a un consenso traslapado y los que no merecen ese tratamiento.

Esta acotación de la profundidad y la amplitud del consenso traslapado parece dar por sentado que los principios de justicia contenidos en la concepción política pueden y deben ser aceptados con similar intensidad por todos los ciudadanos razonables, independientemente de la doctrina comprehensiva que sostengan. Sin embargo, creo que para problematizar esta cuestión puede sugerirse un examen de la profundidad y la amplitud del consenso con criterios un tanto distintos. En efecto, puede argumentarse tanto que los alcances del consenso respecto de los principios de la justicia podrían no ser tan homogéneos como que, en consecuencia, esta irregularidad estaría en conexión directa con la puesta en pie de igualdad de todas las doctrinas comprehensivas, o sea, con la postulación de un principio de tolerancia como base de la estabilidad social.

Mediante una reconsideración de la afinidad de las doctrinas comprehensivas en cuanto a su supuesto campo común, podría definirse la profundidad y extensión de la concepción política desde otras coordenadas. Una primera coordenada, la de la profundidad del acuerdo, correspondería a una secuencia de inclusión de los dos principios políticos de la justicia que se desdoblaría del siguiente modo: de la aceptación de los derechos, libertades y oportunidades del tipo común en una democracia constitucional (primer principio) a la garantía del disfrute generalizado de «medios de uso universal» que permitan el

18. *PL*, p. 149.

aprovechamiento de tales derechos, libertades y oportunidades (segundo principio). Esta extensión en profundidad estaría mediada por un principio o regla de prioridad que, como en el caso de la justicia como imparcialidad, prohibiera que el disfrute generalizado de los medios de uso universal se estableciera mediante la supresión parcial o total de los contenidos del primer principio.

La segunda coordenada, la de la amplitud del acuerdo, correspondería al despliegue de las distintas doctrinas comprehensivas razonables en un plano horizontal. Su límite estaría establecido por la diferencia entre lo razonable y lo irrazonable, siendo el mejor ejemplo de éste último el tipo de conductas fomentadas por doctrinas dogmáticas y fanáticas. En el mismo tenor, serían tenidas por razonables todas las doctrinas que, así fuera tácitamente, coincidieran en la aceptación del pluralismo razonable y sus implicaciones. En este segundo orden, todas las doctrinas son consideradas iguales en cuanto merecedoras de igual respeto y consideración a sus contenidos comprehensivos y quedan bajo la protección de un principio de tolerancia de perfil ilustrado.

En mi opinión, estas nuevas coordenadas para medir los alcances y las posibilidades del consenso traslapado traen a la luz un elemento crucial que el análisis de Rawls había ocultado: el tratamiento que tendrían que recibir, en una sociedad pluralista bien ordenada, las demandas de nivelación económica de los sujetos situados en las posiciones menos aventajadas. Según el diseño ideal de Rawls, no hay necesidad de choque alguno entre las doctrinas comprehensivas concurrentes al consenso traslapado, toda vez que la coincidencia en los supuestos político-morales de individuo y sociedad les conduciría de manera natural a aceptar la obligación de garantizar un índice mínimo de condiciones materiales para el uso efectivo de los derechos liberales.

Sin duda, la cuestión es compleja, pues no sólo tenemos que aceptar que los valores de la concepción política son tan evidentemente superiores a los que amparan cualquier pretensión comprehensiva en el dominio público como para permitir mantener la independencia de la concepción política, sino que hemos también de aceptar que es posible que los partidarios de todas las doctrinas comprehensivas se pongan de acuerdo en una definición de este mínimo económico que ha de garantizar

el correcto ejercicio de la ciudadanía. El problema crucial que afronta esta pretensión de Rawls es que la inclusividad en dos vías (profundidad y horizontalidad) difícilmente puede predicarse para los mismos sujetos. En mi opinión, en la medida en que, gracias al principio de tolerancia, se amplía el abanico de doctrinas razonables que se agregan a un consenso traslapado, decrecen las posibilidades de una coincidencia acerca de todos los niveles de profundidad de los principios de la justicia, porque Rawls no sólo quiere que las doctrinas encuentren razones morales para convivir pacíficamente, sino también que coincidan en un esquema de justicia construido sobre supuestos morales similares. Quiere, entonces, resolver los grandes problemas de la política moderna con un solo movimiento, a saber, con la propuesta de un modelo político que conjuga, sin fisuras ni disonancias, tolerancia, derechos ciudadanos y justicia social. Si se analiza con atención, su pretensión es ofrecer una sola respuesta, más abarcadora y compleja que las respuestas discretas dadas anteriormente, al dilema planteado por las diferencias entre libertad positiva y negativa, entre libertad e igualdad y entre pluralismo y estabilidad social.

Para mostrar las dificultades con las que se topa esta pretensión de Rawls, permítaseme proponer un ejemplo. Considérese el caso de una interpretación «neoliberal» o «liberista» de la justicia: *a*) que acepta la existencia de una serie de derechos y libertades como los que ampara el primer principio de la justicia política; *b*) cuya posición respecto de la igualdad de oportunidades coincide con lo que Rawls llamó, en *Teoría de la justicia*, «sistema de libertad natural» y que, por lo tanto, supone que para concretarla basta con garantizar la apertura de las posiciones y ámbitos a quienes muestren poseer la capacidad suficiente para ocuparlas; *c*) que sostiene que la eliminación de las barreras burocráticas y administrativas a la libre circulación de capitales y al libre mercado es la vía más expedita para elevar el nivel de vida de los ciudadanos y que, en este sentido, la mercantilización de todo el circuito económico es la única manera de dotarlos de los medios de uso universal suficientes para que puedan disfrutar de sus derechos de ciudadanía; y que, en fin, *d*) acepta que ninguna pretensión niveladora puede concretarse mediante la supresión de las libertades cívicas y políticas.

Esta posición parece coincidir con los requisitos de la justi-

cia política según fueron definidos por Rawls. Sin embargo, las posibilidades de que esta concepción se agregue a un consenso traslapado han sido claramente negadas por Rawls, entre otras cosas porque su concepción de la justicia se reduce a la postulación de los derechos de apropiación y transferencia de bienes (planteados además en forma recursiva) y porque su concepción de la esfera pública le lleva a equiparar al Estado con una asociación voluntaria más.[19] El problema es que el rechazo a una visión de este tipo, que por cierto cumple con casi todas las condiciones de la justicia política, sólo podría sostenerse desde la exigencia de un cumplimiento estricto de cada una de las condiciones asignadas a ésta última por Rawls.

Pero supóngase, además, que, ante este rechazo, un neoliberal o liberista apelara al argumento de que ni las principales doctrinas religiosas, ni el utilitarismo ni, incluso, las doctrinas pluralistas conocidas serían capaces de cumplir con tamaño requerimiento y exigiese, en consecuencia, que la laxitud del segundo principio fuera tomada como atenuante para justificar su idea de suficiencia económica en los recursos de la ciudadanía. Entonces, las respuestas sólo podrían ser dos: o se acepta que el neoliberalismo o liberismo puede formar parte de un consenso traslapado dada la laxitud de las exigencias relativas a la distribución económica, o se acepta que prácticamente ninguna concepción comprehensiva podría, por una razón u otra, coincidir al pie de la letra con los requisitos rawlsianos.

Rawls ha optado por ambas alternativas, aunque en distintos contextos y con distintos argumentos. Si el neoliberalismo o liberismo no manifestase pretensiones de imponer a la esfera pública de una sociedad democrática su idea restringida de justicia, podría considerársele una doctrina razonable. Cierto es que con esta premisa se trataría de una calificación tácita de razonabilidad, pero éste y no otro es el procedimiento a adoptar con las doctrinas religiosas. La otra alternativa sería que, considerando las razones esgrimidas acerca de sus deficiencias en la concepción de la justicia pública, se decidiese que esta doctrina no podría refrendarse en el dominio político; a menos, claro está, de que se comprometiese con supuestos de la persona moral y del carácter cooperativo de la sociedad, lo que equivaldría a negarse

19. Cfr. la crítica de Rawls al neoliberalismo de Nozick en *PL*, pp. 262-264.

a sí misma. Significativamente, este mismo criterio de rechazo podría aplicarse a una doctrina como el utilitarismo. Evidentemente, ninguna de estas opciones parece la más conveniente para permitir la consideración y el procesamiento políticos de una doctrina que, al menos en las sociedades democráticas, tiene más adeptos que, digamos, el liberalismo de John Stuart Mill.

Personalmente, creo que el neoliberalismo o liberismo está más cerca de la tradición liberal a la que Rawls apela que, pongamos por caso, el utilitarismo o el cristianismo. Pero ésta no es la discusión. El verdadero problema, como he tratado de sugerir, es que los contenidos de corte económico de la concepción política de la justicia admiten más de una lectura debido a la generalidad de su enunciación. No obstante, desearía continuar esta objeción al hilo de los argumentos del propio Rawls. En una de las numerosas referencias a este tema dice lo siguiente:

> [...] la concepción política de la justicia más razonable para un régimen democrático será, en términos generales, liberal. Esto significa que protege los derechos básicos conocidos y les asigna una prioridad especial; también incluye medidas que garantizan que todos los ciudadanos posean los medios materiales suficientes para hacer un uso efectivo de esos derechos básicos.[20]

Esta formulación concede una categoría similar tanto a los derechos del primer principio como a los del segundo, aunque, mediante un argumento que nos es conocido, los somete a una regla de prioridad que ordena lexicográficamente su cumplimiento. En mi opinión, esta enunciación repite el orden en el que fueron formulados los principios de la justicia como imparcialidad, pero introduce un criterio de justicia económica que no coincide con la formulación canónica de referencia. En efecto, si se considera el carácter indeterminado de las condiciones materiales suficientes que han de garantizar el ejercicio apropiado de la ciudadanía, queda claro que el conjunto de interpretaciones a que el segundo principio está sujeto puede ser muy amplio, por lo que las condiciones de aceptación consensual del segundo principio admiten una pluralidad de interpretaciones. Este supuesto implícito lo confirma luego el propio Rawls:

20. *PL*, pp. 156-157.

> [...] diferentes intereses sociales y económicos pueden ser asumidos para apoyar diferentes concepciones liberales. La diferencia entre concepciones expresa, parcialmente, un conflicto entre estos intereses. Definamos esos intereses relevantes de cada concepción como aquellos que la apoyarían y que serían promovidos en una estructura básica estable regulada por ella. La amplitud del conjunto de concepciones liberales será determinada por el grado de oposición entre esos intereses.[21]

Cuando en el capítulo 5, referido a la noción rawlsiana de lo razonable, pretendí determinar los contenidos específicos de la noción de «interés fundamental» de las personas, no resultaron otros que «los derechos y libertades básicos» de una sociedad democrática. Visto el efecto diferenciador que genera, la noción de interés recientemente introducida podría compartir este calificativo de «fundamental», pues es, aparentemente, el motivo que justifica el paso de la unidad a la pluralidad de concepciones de la justicia en el espacio público. Considerando esta referencia, lo que ahora resulta desconcertante es que Rawls vincule la diferencia entre concepciones liberales a la existencia de distintos intereses sociales y económicos defendidos y promovidos en la esfera pública.

Este desconcierto no proviene de la constatación de que la variedad de liberalismos de nuestra época tiene una conexión más que accidental con los intereses de grupos sociales y económicos diferentes, sino de que esta variedad de intereses haya permanecida oculta a Rawls durante tanto tiempo y que, además, no haya merecido una atención tan destacada como la que concedió al pluralismo cultural y, más específicamente, al pluralismo religioso. Además, si lo que pretendía Rawls con la propuesta de una concepción política consensuada por doctrinas razonables era una respuesta de justicia política al pluralismo cultural y moral de las sociedades modernas, lo que la introducción de esta noción de interés hace es dar una interpretación distinta de la pluralidad política, pues ésta quedaría ahora vinculada primordialmente a diferencias socioeconómicas. En este contexto, resulta significativo que la variedad de propuestas liberales que se someten al arbitrio de las doctrinas comprehensivas razonables encuentren la fuente de sus diferencias políticas no en conceptos político-morales como la concepción de la persona o la sociedad, sino en la figura de intereses sociales y económicos concretos.

21. *PL*, p. 167.

En este sentido, si lo que explica la variedad de liberalismos es la existencia de distintos intereses sociales y económicos, tendría que concluirse que el modelo de justicia política del liberalismo político es mucho menos exigente que el formulado por la teoría de la justicia como imparcialidad. La diferencia radica en que, en *Teoría de la justicia*, estos intereses quedaban ocultos tras el velo de la ignorancia y, de este modo, los principios de justicia alcanzados por vía contractual los descartaban por no ser criterios de argumentación moral, mientras que, en *El liberalismo político*, estos intereses aparecen inopinadamente como el elemento que explica la existencia de distintas ofertas liberales (todas legítimas y razonables) que son las candidatas al consenso traslapado.

Rawls ha insistido en que la justificación de la justicia como imparcialidad y la de una concepción política de la justicia son tareas distintas. Sin embargo, al construir la concepción política según los contenidos de la justicia como imparcialidad, resulta difícil no interpretar aquélla como una forma de «afirmación política» de ésta bajo la consideración del pluralismo razonable. Ciertamente Rawls deja abierta la posibilidad de que la justicia como imparcialidad sea la doctrina política consensuada por los ciudadanos de una sociedad bien ordenada, pero el mero hecho de hacer depender su obligatoriedad de un acuerdo posterior a la justificación contractual debilita su fuerza normativa en el terreno de la distribución de la riqueza. Porque, siguiendo la lógica del argumento practicista rawlsiano, si las circunstancias actuales y las razonablemente previsibles mostraran la viabilidad de un liberalismo diferente al de Rawls, ¿los seguidores de la justicia como imparcialidad (entre ellos el propio Rawls) tendrían que aceptarlo renunciando a sus demandas igualitarias? Éste es el sentido de una de las objeciones planteadas por K. Baier:

> Supongamos que entre las concepciones que parecen tener esperanzas de ganar el consenso traslapado se cuentan la justicia como imparcialidad, el liberismo, el socialismo y el utilitarismo. Supongamos, además, que desde la perspectiva favorecida por el filósofo

> la justicia como imparcialidad es la mejor apoyada por los valores presentes en nuestra cultura, pero que las concepciones utilitarista y liberista tienen más posibilidades de obtener el consenso. ¿Qué concepción debería él defender? Si defiende la justicia como imparcialidad, ¿sería un utópico inaceptable? ¿Estaría renunciando a trabajar en favor del fin específico de un filósofo político?[22]

Si semejante situación se produjera, un rawlsiano, en tanto que ciudadano democrático, tendría que aceptar que otro tipo de liberalismo goza de una mayor aceptabilidad, aunque en fuero interno o grupal siguiera convencido de la mayor equidad de su propia doctrina. ¿No es esta posibilidad (bastante probable por lo que respecta a las sociedades democráticas actuales) una forma de debilitar la obligatoriedad moral concedida al segundo principio de la justicia como imparcialidad a través del método moral del constructivismo kantiano?

Tengo para mí que esta pérdida de vigor de la demanda igualitaria rawlsiana está presente también en la definición de los fundamentos constitucionales (*constitutional essentials*) y de su relación con la agenda pública de una sociedad democrática. Según Rawls, la razón pública, que no es sino la razón de los ciudadanos iguales que, como un cuerpo colectivo, «ejerce el poder político y coercitivo definitivo entre ellos en la promulgación de leyes y en la enmienda de su constitución»,[23] se aplica básicamente a dos objetos: los fundamentos constitucionales y las cuestiones de justicia básica. Una concepción política completa tiene que proporcionar respuestas razonables para los temas identificados en ambos rubros. Según Rawls, los fundamentos constitucionales pueden ser presentados en dos listas: *a*) la que especifica la estructura general del gobierno y del proceso político bajo las condiciones de *b*), que especifica los derechos y libertades equitativos básicos de los ciudadanos. Rawls señala, además, que mientras la estructura gubernamental y el proceso político pueden variar más o menos según la experiencia política de cada sociedad democrática, los derechos recogidos en *b*) no pueden expresarse sino en una sola forma que sólo admite ligeras variaciones. De este modo, tenemos:

22. Kurt Baier, «Justice and the Aims of Political Philosophy», *Ethics*, 99 (julio 1989), p. 782.
23. *PL*, p. 214.

> A) Principios fundamentales que especifican la estructura general del gobierno y del proceso político: las atribuciones de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, el alcance de la regla de mayoría, y B) derechos y libertades básicos equitativos de ciudadanía que las mayorías legislativas han de respetar, tales como el derecho al voto y a la participación política, las libertades de consciencia, pensamiento y asociación, así como el derecho a la protección del Estado de Derecho.[24]

Como puede notarse, los fundamentos constitucionales cumplen, con destacable especificidad, los contenidos del primer principio de la justicia política. Sin embargo, ya puede observarse un primer desplazamiento generado por la distinción entre fundamentos constitucionales y cuestiones de justicia básica. La igualdad justa de oportunidades, que aparecía como uno de los contenidos enlistados dentro del primer principio propuesto por Rawls en la página 223 de *El Liberalismo político*, no queda bajo la protección de los principios constitucionales, con lo cual éstos se reducen a asegurar el sistema de derechos e instituciones específicos de la ciudadanía democrática, sin conceder categoría constitucional a principios de distribución económica.

Esto no es un argumento nuevo en Rawls. Ya en *Teoría de la justicia* había señalado que, tras la elección de los principios de la justicia, tendría que pasarse a una suerte de división del trabajo de aplicación en los distintos momentos de concreción de las normas jurídicas, correspondiendo un estatuto constitucional a los derechos y libertades del primer principio (libertad de conciencia, libertad de pensamiento, libertad de la persona y derechos políticos equitativos), mientras que las exigencias del segundo principio (justa igualdad de oportunidades y principio de diferencia) aparecían en la etapa de la legislatura (posterior, desde luego, a la definición constitucional).[25]

El problema, en todo caso, no es de consistencia, pues no reside en esta prolongación de su visión anterior, sino en la manera en que refleja con fidelidad el diseño constitucional norteamericano, que no incluye los derechos de bienestar. Aunque debe aceptarse que la concepción política de la justicia está formulada sobre la base de una cultura democrática histórica-

24. *PL*, p. 227.
25. Cfr. *TJ*, pp. 197-199.

mente situada, sigue siendo una doctrina normativa que pretende decir algo acerca de las «democracias constitucionales». Y lo relevante en este caso es que numerosas democracias occidentales, entre las que se cuentan los estados europeos de bienestar, incluyen derechos de bienestar o prestacionales en su estatuto constitucional.

Esto no significa que estos principios, subsumibles según Rawls en el enunciado de medios de uso universal suficientes para el disfrute de la ciudadanía democrática, queden fuera de la concepción política. Lo único que ha sucedido es que han entrado en ella con el rubro de «cuestiones de justicia básica». Lo característico de estas últimas es que, aunque son exigencias de la concepción política de la justicia y pueden, por ello, ser objeto de la argumentación de la razón pública, las dificultades para acordar sus contenidos no permiten elevarlas al nivel de fundamentos constitucionales plenamente respaldados por todos los ciudadanos razonables de una sociedad democrática. Dice Rawls:

> [...] aunque cierto principio de oportunidad es seguramente un fundamento [constitucional], por ejemplo, un principio que exija al menos libertad de desplazamiento y libre elección de ocupación, la igualdad justa de oportunidades (como yo la he especificado) va mas allá de eso y no es un fundamento. De manera similar, aunque un mínimo social para cubrir las necesidades básicas de todos los ciudadanos es también un fundamento, lo que he denominado el «principio de diferencia» es más exigente y tampoco es un fundamento.[26]

Rawls señala que, pese a no ser fundamentos constitucionales, los requisitos de distribución económica mínima para el disfrute de los derechos de ciudadanía son objeto de una discusión propia del dominio público, por lo que han de ser decididos según criterios de la razón pública. Sin embargo, el mayor problema no es esta indeterminación de los contenidos de la igualdad económica, sino que los propios argumentos de la razón pública no pueden ir más allá del horizonte impuesto por la cultura política y la tradición institucional de una democracia

26. *PL*, pp. 228-229.

constitucional. Si reparamos en el hecho de que las instituciones políticas que forman a ésta han podido funcionar con relativa regularidad sobre la base de grandes desigualdades económicas, entonces la distinción de Rawls entre fundamentos constitucionales y cuestiones de justicia básica puede dar pábulo para una lectura conservadora de las instituciones democráticas; una lectura a la que nadie podría escatimarle la razonabilidad. Esta lectura conservadora podría ampararse en que, dado que el criterio de aceptación de una concepción de la justicia depende del consenso de la pluralidad, lo único que puede postularse como garantizado es la reproducción de las instituciones políticas ya existentes de la democracia, porque, como dice Rawls:

> [...] es mucho más difícil confirmar si se alcanzan los objetivos de los principios relativos a las desigualdades sociales y económicas. Estas cuestiones están casi siempre abiertas a amplias diferencias de opinión razonable [...] Así, aunque las cuestiones de ambos tipos han de discutirse en términos de valores políticos, podemos esperar un mayor acuerdo acerca del cumplimiento de los derechos y libertades básicos que acerca del cumplimiento de los principios para la justicia social y económica.[27]

Según Rawls, ésta no es una diferencia entre principios correctos e incorrectos, sino sólo una consideración en términos de la dificultad para evaluar el cumplimiento de los distintos principios. Por ello, propone que, debido a que es más «urgente» establecer los fundamentos constitucionales que amparan los derechos y libertades básicos, y que es más «fácil» determinar estos fundamentos y ganar para ellos el consenso de la pluralidad razonable, es justificable no considerar los principios de la justicia económica como fundamentos constitucionales.[28] Pero esta explicación resulta más preocupante que la laxitud misma del segundo principio de la justicia política, porque lo que de este modo se está planteando, no por razones de moralidad política sino de «urgencia» y «facilidad», es el diseño de un modelo normativo para una constitución democrática (los «fundamentos constitucionales» [*constitutional essentials*] son bases morales, no argumentos jurídicos o políticos empíricos)

27. *PL*, pp. 229-230.
28. Cfr. *PL*, p. 230.

que no contempla la protección de derechos económicos claramente distributivos como la justa igualdad de oportunidades o el principio de diferencia. En este sentido, si el lugar natural de las prescripciones de justicia económica de un programa normativo de la justicia no es la constitución política de una nación democrática (como sucede en las constituciones de países como Alemania o España), ¿cuál habrá de serlo? ¿Qué otro espacio institucional, si no la Constitución, podría albergar estas demandas y reclamos de talante normativo?[29]

El caso es que la distinción entre fundamentos constitucionales y cuestiones de justicia básica no ha hecho más que exhibir y radicalizar las dificultades para alcanzar el propósito combinado del liberalismo político: ofrecer un modelo que combine justicia social con pluralismo, sin detrimento de ninguno de sus componentes. Puede decirse, por ello, que ha desaparecido del horizonte discursivo de Rawls un elemento crucial entre los que la dotaban de su admirable fuerza de interpelación política: la intuición moral de que un sistema social sólo podría ser considerado justo si las diferencias en él existentes se orientaban al beneficio de los menos aventajados.[30] Es justamente la relevancia de este supuesto moral la que ha sido minimizada por la teoría del liberalismo político y, en concreto, por la formulación «política» de la justicia como imparcialidad. Por ello, coincido con lo que dice Barry a propósito de la opinión de Rawls (citada al inicio de este capítulo) de que la fuerza igualitaria de la justicia como imparcialidad no había sufrido menoscabo por la formulación de su teoría del liberalismo político:

> [...] aunque los principios han permanecido intactos en la primera etapa [de formulación política de la justicia como imparcialidad], el segundo principio se abandona en la segunda etapa. Además, dado que los principios de la justicia pueden ser razonables para una sociedad sólo si pueden ser aceptados desde cada visión comprehensiva razonable, la implicación es seguramente que el segundo principio ha de ser sacrificado.[31]

En mi opinión, el debilitamiento del perfil igualitarista de la justicia como imparcialidad no depende sólo de los problemas de acomodo de los principios de *Teoría de la justicia* en el marco más amplio de una teoría del liberalismo político, sino también de las limitaciones de su concepción global de la política, es decir, de su incapacidad para concebir que el espacio político democrático está caracterizado (y es imposible que deje de estarlo) no sólo por la pluralidad de doctrinas comprehensivas con posibilidades de avenencia, sino también por el choque y procesamiento regulado de posiciones y grupos de poder que, por fortuna o por desgracia, no admiten una reconciliación definitiva ni una argumentación política autónoma.

29. Un interesante alegato a favor de la necesidad de protección constitucional de un modelo de «desarrollo» de los derechos de bienestar (*developmental model of welfare rights*) puede consultarse en A. Leslie Jacobs, *Rigths and Deprivation*, Nueva York, Oxford University Press, 1993.

30. Aunque no he intentado considerar otras posiciones «menos aventajadas», me parece claro que este viraje rawlsiano también afecta las posibilidades de reivindicaciones políticas por razones de género, etnia o preferencia sexual, pues ni siquiera ha incluido la discusión política relativa a ellas entre los problemas de la justicia básica. Por desgracia, ésta es una línea de desarrollo no considerada en este libro, aunque una estupenda crítica en esta dirección puede verse en Susan Moller Okin, «*Political Liberalism*, Justice and Gender», *Ethics*, 105 (octubre 1994), pp. 23-43.

31. Brian Barry, *op. cit.*, p. 913.

CAPÍTULO 10

CONSTITUCIONALISMO Y DÉFICIT POLÍTICO

Para Rawls, la formulación de la teoría del liberalismo político está orientada a proporcionar una respuesta a la cuestión más acuciante derivada de la naturaleza pluralista de las sociedades democráticas contemporáneas: la estabilidad social. En efecto, el esfuerzo de Rawls por ofrecer una posibilidad de acomodo y avenencia morales a lo que él denomina las doctrinas comprehensivas razonables, tiene como propósito formular las condiciones para un esquema político-moral que combine sin distorsiones orden público con justicia política. En palabras de Rawls, en esta problemática de la estabilidad por razones morales están involucradas dos cuestiones:

> [...] la primera es si las personas que crecen bajo instituciones justas (según las define la concepción política) adquieren un sentido de la justicia normalmente suficiente como para poder cumplir en general con esas instituciones. La segunda cuestión es si, en vista de los hechos generales que caracterizan la cultura política pública de una democracia y, en particular, del hecho del pluralismo razonable, la concepción política puede ser el foco de un consenso traslapado.[1]

Correspondiendo a cada una de estas cuestiones, quedarían establecidas dos vías complementarias de acceso a la estabilidad social por razones morales: la primera, a través del desarrollo de lo que Rawls ha llamado una «psicología moral razonable», cuyo principal rasgo consiste en la promoción de un «sentido de la justicia» (recuérdese que éste es uno de los dos poderes morales esenciales de la persona) en las personas que son educadas en los valores y normas de una sociedad guiada por los principios de la justicia política. En el contexto de esta cuestión, el desarrollo de la psicología moral razonable a través de la educación moral ofrecida por la experiencia de una sociedad democrática justa redunda, en el medio o largo plazos, en el desarrollo de rasgos de carácter e intereses suficientemente fuertes como para resistir las tendencias hacia la injusticia. Puede decirse, en este sentido, que el desarrollo de una psicología moral razonable explicaría las condiciones «subjetivas» de la reproducción y fortalecimiento de la estabilidad social por razones morales. Como dice Rawls: «La estabilidad es garantizada por una motivación suficiente y apropiada adquirida bajo instituciones justas».[2]

La segunda vía, que he analizado en el capítulo precedente, consiste en determinar si la formulación política de la justicia como imparcialidad puede llegar a ser objeto de un consenso traslapado por parte de las doctrinas razonables que existen en una sociedad democrática. La peculiaridad de esta segunda vía consiste en que no se supone que cada una de las doctrinas comprehensivas sea «llevada» a coincidir en principios políticos que les son ajenos de origen, sino sólo a descubrir, en su propia doctrina, un módulo de ideas políticas equivalente al que posee el resto de las doctrinas razonables.

Con base en lo anterior, puede decirse que, aunque la estabilidad social por razones morales se formula como un objetivo normativo de largo plazo para la conducta de los ciudadanos y doctrinas razonables de una sociedad democrática, es también un objetivo al que se supone practicidad y, más específicamente, practicabilidad. En efecto, la pretensión de Rawls es ofrecer una respuesta, desde la óptica de una filosofía política concebida como ordenación y sistematización de algunos principios morales-políticos latentes en la cultura democrática, al complejo problema de la estabilidad y gobernabilidad de las naciones democráticas. Sin embargo, lo singular de su posición es que en ningún momento Rawls hace explícita alguna duda acerca de la

1. *PL*, p. 141.

2. *PL*, pp. 142-143.

suficiencia de sus principios liberales para garantizar la estabilidad social efectiva de dichas naciones. Dicho de otro modo, no explica (y aún más, creo que no cree necesario explicar) la posible relación que su modelo de estabilidad podría guardar con los recursos coercitivos para garantizar el orden social.[3] Por supuesto, no se trata de suponer que Rawls considera que en una sociedad bien ordenada y constituida por ciudadanos que han desarrollado un sentido fuerte de la justicia la coerción no será necesaria, sino sólo de señalar que no concede a ésta una función estructural en el mantenimiento del orden social. En efecto, el papel que pudieran desempeñar en la estabilización social tanto las funciones coercitivas del Estado como los acuerdos grupales fuera de la razón pública no constituyen un tema que Rawls considere primordial. Como dice Barry:

> Rawls deja claro, en *El liberalismo político*, que, en la búsqueda de la estabilidad, no está interesado por encontrar «medios de persuasión o de coerción» para asegurar que las instituciones justas puedan ser mantenidas por un acatamiento que, «si fuera necesario, sería instado por castigos aplicados por el poder estatal».[4]

En la perspectiva de Rawls, habría dos maneras de considerar el carácter práctico de la estabilidad. En la primera, de corte sociológico, si una concepción no logra ser empíricamente estable, sencillamente se postula que es fútil tratar de realizarla. Esta forma de estabilidad podría suponer dos tareas: una, la postulación de una concepción política que, al menos a algunos individuos, pudiera parecer razonable o sensata; la otra, la determinación de los medios de convencimiento o coerción para

3. Este desinterés de Rawls por los recursos coercitivos que podrían garantizar la estabilidad es, también, blanco de la crítica de Habermas. Según ésta, «Rawls se concentra en las cuestiones de la legitimidad de la ley sin una preocupación explícita por la forma legal como tal y, en consecuencia, por la *dimensión institucional* de una ley apoyada por sanciones. Lo específico de la validez legal, la tensión entre facticidad y validez que existe en la ley misma, no entra en su visión» (J. Habermas, *Between Facts and Norms*, ed. cit., p. 64; énfasis del autor). Según Habermas, esta limitación de Rawls lo conduce a plantear el problema de la elección de los principios de la justicia sólo en términos del contexto cultural de una sociedad pluralista y a soslayar, por ende, los procesos reales e institucionalizados de toma de decisiones y las corrientes y desarrollos que corren en sentido contrario a los principios constitucionales y a la idea de una sociedad bien ordenada, poniéndolos en peligro (cfr. *ibíd.*, p. 65).

4. Brian Barry, *Justice as Impartiality*, ed. cit., p. 62. Las palabras entrecomilladas aparecen en *PL*, p. 142.

lograr que los restantes individuos lleguen a adoptarla. En este tenor, la estabilidad estaría garantizada no por las razones esgrimidas en la concepción política, sino por la efectividad de los medios utilizados para hacerla valer. Una segunda forma de practicidad de la estabilidad, la defendida por Rawls, consistiría en los mencionados desarrollo de una psicología moral razonable y un consenso traslapado entre doctrinas comprehensivas acerca de una concepción liberal de la justicia, por lo que no dependería de manera fundamental de medios coercitivos para su argumentación y aplicación.

Lo que hay que destacar de la noción de estabilidad defendida por Rawls es que está fundada sobre la identificación entre el carácter político de la concepción sujeta al consenso traslapado y la eliminación de los conflictos que exigen el recurso a la fuerza del Estado. En este sentido, la estabilidad generada por el desarrollo del sentido de la justicia y el alcance de un consenso político entre doctrinas razonables se presenta como una superación moral (pero también sociológica) de la estabilidad como equilibrio inestable de poderes.

No es difícil, en efecto, asociar el primer modelo de estabilidad con la fase de *modus vivendi* que ha de ser superada por el consenso traslapado. De este modo, el proceso de estabilización de una sociedad por razones morales podrá medirse según un examen de los pasos que llevan de los acuerdos y equilibrios políticos de un *modus vivendi* a la predominancia política de una concepción política de la justicia sostenida por las principales visiones comprehensivas de la sociedad. Dicho de otro modo, una concepción de la justicia gozará de mayor consenso en cuanto sea paulatinamente menos disputada y cuestionada por las doctrinas comprehensivas. Así, el ejercicio de la razón pública según argumentos públicos, en la medida en que ha de ser aplicado a las cuestiones que según Rawls son las más divisivas para una sociedad democrática, conduce a una *reconciliación política de la pluralidad*, a la *unificación de los intereses públicos fundamentales de todos los ciudadanos razonables de una sociedad democrática*.

La idea de estabilidad defendida por Rawls impone la necesidad de revisar las mediaciones e instituciones políticas que la pudieran hacer efectiva. La psicología moral de los ciudadanos implica que la experiencia de vivir bajo instituciones justas per-

mite a éstos fortalecer lo que he denominado el factor subjetivo de la estabilidad, y ello supone la existencia de las instituciones que garanticen la realización de los principios de la justicia política ya mencionados. Un sentido de la justicia entre los ciudadanos sólo puede florecer si existen y son prioritarias las instituciones políticas que definen y promueven los derechos y libertades básicas característicos de la ciudadanía democrática. Igualmente, debe estar garantizado un mínimo de recursos económicos a todos los ciudadanos que los habilite para el uso de esos derechos y libertades aunque, como ya he señalado, éste es un asunto que, de tan abierto en su interpretación, carece de contenidos específicos.

En la otra vía, la relativa al acuerdo moral entre doctrinas, deben ser cubiertos los pasos que llevan de un *modus vivendi* a un consenso traslapado. La mediación, en este caso, recae en lo que Rawls denomina un «consenso constitucional» (*constitutional consensus*). Dado que en el capítulo anterior ofrecí una evaluación de las dificultades afrontadas por Rawls para mantener simultáneamente una concepción igualitarista de la justicia y una concepción garantista de ella bajo las condiciones del consenso traslapado, ahora me concentraré sólo en las consecuencias de que el consenso traslapado deba ser considerado la continuación de un consenso constitucional y, más en particular, en la idea de política que puede defenderse desde ese entorno «constitucionalista».

En su evaluación crítica de la concepción rawlsiana de consenso traslapado, Kurt Baier argumenta que en una sociedad democrática existen graves desavenencias entre doctrinas comprehensivas que dificultan o de plano imposibilitan el consenso a propósito de una concepción política de la justicia. Además hace notar que, a pesar de la práctica imposibilidad de este consenso, existen condiciones de estabilidad generadas por un tipo de acuerdo menos exigente pero políticamente más significativo. Dice Baier:

> Aunque parece no haber consenso a propósito de una concepción de la justicia, sí existe un consenso acerca de algo más, a saber, acerca de los procedimientos para elaborar e interpretar las leyes y, para los casos en que este acuerdo no es suficientemente profundo como para terminar con el conflicto, para seleccionar las personas cuyas decisiones sean aceptadas como revestidas de autoridad [...] tal acuerdo acerca del proceso de decidir cuando hay intereses en conflicto (llamémoslo «consenso constitucional») es valorado por sí mismo y en gran medida por las mismas razones por las que lo sería un consenso acerca de un principio de la justicia: mantiene la estabilidad sobre un amplio rango de distribuciones de poder y fomenta las virtudes de tolerancia, respeto y reciprocidad.[5]

Rawls no sólo no piensa que la crítica de Baier pudiera poner en duda la pertinencia de su idea de consenso traslapado, sino que aprovecha el concepto mismo de consenso constitucional para ofrecer una explicación más detallada de su propia propuesta. Con ello, acepta que ciertos tipos de estabilidad y unidad social no requieren del logro de un consenso traslapado para ser garantizados (la estabilidad y unidad sociales derivadas de una constitución constituirían un ejemplo de ellos). Sin embargo, insiste en que el consenso traslapado, sumado a las condiciones derivadas del desarrollo de una psicología moral razonable, sigue siendo «la base más razonable de la unidad social a nuestro alcance».[6]

En este tenor, Rawls integra la noción de consenso constitucional dentro de su propio discurso; sin embargo, lo hace en un sentido que la descarga del sentido crítico de su contexto de enunciación. En mi opinión, el argumento de Baier es básicamente antiutópico, es decir, sostiene que todo lo que se puede obtener en términos de consenso social y estabilidad por razones morales está ya supuesto en un consenso constitucional como el que existe en los Estados Unidos de América, por lo que el desarrollo de una noción de estabilidad social fundada en un consenso práctico ulterior se hace innecesario. Rawls, por el contrario, concibe el consenso constitucional como un momento modélico, aunque previo, al consenso traslapado acerca de una concepción política. En cualquier caso, al considerar la relevancia del consenso constitucional, Rawls no sólo introduce la idea de que el consenso traslapado no puede ser alcanzado sin la previa vigencia de un consenso constitucional que asegure la estructura político-legal de la sociedad bien ordenada, sino que

5. Kurt Baier, «Justice and the Aims of Political Philosophy», ed. cit., p. 775.
6. *PL*, p. 149.

llega a identificar a éste segundo con la vigencia social del pluralismo razonable.

Según Rawls, la exigencia de un consenso moral más allá del consenso constitucional estaría dada tanto por la escasa profundidad de éste respecto de las ideas de persona y de sociedad como por la necesidad de contar con un criterio razonable para orientar los procesos de enmienda constitucional y la interpretación de los casos difíciles que no pueden dirimirse sólo por referencia al texto constitucional mismo. Esto implica que el consenso constitucional se inscribe en el terreno de las urgencias y prioridades políticas (en el sentido de prevenir y encauzar el conflicto), mientras que el consenso traslapado pertenecería al terreno de la normalidad democrática, al desarrollo moral ciudadano y a la reconciliación de las doctrinas comprehensivas a través de argumentos específicamente políticos. Esto se entiende mejor si seguimos, así sea en forma breve, la caracterización rawlsiana de cada uno de los consensos y de los pasos que marcan el tránsito de uno a otro.[7]

Según Rawls, un consenso constitucional estable, al ser formulado desde un punto de vista liberal, tiene tres rasgos característicos. Primero: en el contexto de un pluralismo razonable, el consenso constitucional es en primera instancia un *modus vivendi*, porque cumple la tarea política urgente de fijar, «de una vez por todas», el contenido de ciertos derechos y libertades básicos y asignarles una prioridad especial, estableciendo de un modo firme y claro las reglas del proceso y competencia políticos. Esta primera función es esencial, toda vez que consiste en «poner fuera» de la agenda política los principios liberales básicos, es decir, «blindarlos» respecto del debate político de coyuntura y alejarlos de la gravitación e influencia de los intereses particulares.[8] Segundo: el tipo de razón pública considerado

7. Cfr. *PL*, pp. 161-166.

8. Estos principios constituirían lo que Garzón Valdés ha llamado el «coto vedado» a la discusión política cotidiana (cfr. E. Garzón Valdés, *Derecho y filosofía*, Barcelona, Alfa, 1985). La importancia de este elemento del consenso constitucional puede apreciarse mejor suponiendo su ausencia. Dice Rawls: «El rechazo a retirar estas cuestiones de la agenda perpetúa las profundas divisiones latentes en la sociedad y delata una disposición a revivir esos antagonismos bajo la esperanza de obtener una posición favorable si las circunstancias posteriores fueran propicias» (*PL*, p. 161). Un ejemplo que me viene a la cabeza es el del largo rosario de reformas constitucionales en México para asegurar las condiciones de equidad para el ejercicio del derecho democrático

bajo este consenso defiende los principios y derechos liberales conforme a una argumentación que sigue los lineamientos usuales de la investigación pública y las reglas para evaluar evidencias. Aunque ya he comentado lo que he creído necesario acerca de los valores de la razón pública, sólo llamo la atención acerca de una acotación de Rawls en este contexto: los valores de la razón pública tienen una aplicación más restringida en el consenso constitucional, toda vez que su campo de argumentación no es tan amplio como el de la concepción política, pues en el foro político caben cuestiones de justicia distributiva no presentes en un consenso constitucional como el norteamericano. Tercero: cuando se han cumplido los requisitos anteriores, las instituciones sociales básicas que incorporan los principios liberales tienden a promover las virtudes cooperativas de la vida social, a saber, la razonabilidad y el sentido de la justicia, el espíritu de compromiso y la disposición a entenderse con los demás y, por último, la voluntad de cooperar con ellos en términos que puedan ser públicamente discutidos y aceptados.

Debe destacarse que estas tres características suponen un orden de plasmación o realización temporal. En efecto, si consideramos que su primer rasgo no podría distinguirse de un *modus vivendi* entre concepciones comprehensivas y grupos de poder y, además, que en un primer momento los derechos y libertades que lo caracterizan son aceptados con renuencia por mu-

fundamental del voto. De 1988 a 1996, la Constitución mexicana se reformó por lo menos cuatro veces para tratar de encauzar la grave conflictividad política derivada de la práctica institucionalizada del fraude electoral vinculada con el autoritarismo del Partido Revolucionario Institucional. Tal cantidad de reformas se explica, entre otras cosas, porque ninguna de ellas fue capaz de «retirar de la agenda política» el diferendo electoral. Aún ahora, gran parte del debate político mexicano gira alrededor de la cuestión electoral. La conclusión para este caso es que, aunque haya constitución, lo que no existe es consenso constitucional. En este sentido, un consenso constitucional efectivo supone que estos conflictos han sido zanjados y no es preciso reabrir su discusión cuando los equilibrios de poder tienden a fluctuar. Por ello, no me parece desafortunada la expresión de Rawls según la cual, gracias al consenso constitucional, los derechos y libertades básicos están garantizados «de una vez por todas» (*once and for all*). Creo que con ella no se apela a la ahistoricidad de estos derechos, sino sólo a una permanencia comprobada y a una extensa aceptación social. Lo que sí me parecería criticable sería sostener (cosa que creo que Rawls no hace) que esta permanencia y aceptación constituyen un blindaje definitivo frente a los embates de las fuerzas políticas. Esto lo confirmaría el hecho de que la teoría del liberalismo político está definida por el propósito de aislar moral y políticamente a las doctrinas no razonables; tarea innecesaria si se considerara que los principios liberales de las naciones democráticas son inatacables.

chos de los sujetos de la pluralidad social, entonces la plasmación sistemática y prolongada de sus dos otros rasgos explican por qué los ciudadanos de una sociedad democrática pueden pasar de considerar los elementos liberales de su constitución como una imposición externa a contemplarla como una expresión de su identidad pública a la que deben lealtad. De este modo, la principal tarea del proceso de generación y asentamiento de un consenso constitucional habrá de ser la de conducir el tránsito de una pluralidad social sin adjetivos a un pluralismo razonable.[9] Es precisamente en este sentido que el consenso constitucional debe ser tomado como el supuesto social y político-legal del consenso traslapado.

Dejando de lado que esta asociación entre consenso constitucional y pluralismo razonable (ofrecida sólo una vez en toda la obra de Rawls) puede hacer aún más difíciles las condiciones de cumplimiento del consenso traslapado, es posible conjeturar que la vigencia prolongada de un consenso constitucional conllevaría la garantía parcial, aunque por razones morales, del orden y la unidad sociales, porque junto a sus recursos legales para dirimir conflictos incluye la promoción de la cooperación y desarrollo de valores cívicos entre los ciudadanos. ¿Por qué, entonces, sería necesario mantener la necesidad de llegar hasta un consenso traslapado? La respuesta de Rawls es, en mi opinión, una de las más interesantes y fructíferas de todo su planteamiento.

Esta respuesta consiste en sostener que, pese al amplio rango de estabilidad que puede generar, el consenso constitucional carece de una dimensión política consensuada que dote de justificación tanto a los proyectos liberales de sociedad bien ordenada como a las demandas de enmienda y revisión constitucionales. En efecto, entre los elementos que distinguen un consenso del otro pueden ser destacados los siguientes: 1) el consenso constitucional, en la medida en que es menos profundo que el consenso traslapado, no puede ir mas allá de un espacio reducido de discusión y, por ende, no es capaz de permitir el debate político entre las doctrinas comprehensivas razonables. Esto se debe a que es un acuerdo reducido a la aceptación de los principios efectivos del derecho político de una sociedad, pero que no atañe a la posibilidad de armonizar intereses de más amplio

9. Cfr. *PL*, pp. 163-164.

alcance. Por el contrario, el consenso traslapado implica que las visiones particulares puedan desarrollar concepciones de la justicia en términos susceptibles de ser explicados y justificados ante las demás. En este sentido, sólo el consenso traslapado establece un lenguaje político común para discutir los problemas del diseño de una sociedad bien ordenada. 2) El consenso constitucional es un consenso positivo, es decir, es un tipo literal de consenso que no contiene en sí mismo las razones para justificar las enmiendas de sus principales postulados.[10] El consenso traslapado, por su parte, garantiza la disposición de una concepción de la justicia que es patrimonio público y que puede orientar los procesos de reforma constitucional. 3) El consenso constitucional no puede dotar a los jueces y encargados de impartir la justicia con criterios objetivos para la interpretación y solución de casos que rebasan la letra constitucional. En contraste, el consenso traslapado permite, a la luz de una concepción política de la justicia, dotar a los jueces de criterios hermenéuticos de carácter objetivo (en el sentido en que es objetiva una concepción política de la justicia) para decidir sobre casos difíciles y determinar las denominadas «constitucionalidad» o «inconstitucionalidad» de las leyes o decretos. 4) El consenso constitucional (al menos el norteamericano) no considera de manera explícita la inclusión de un fundamento constitucional como el de que la gente, por debajo de cierto nivel de bienestar material y social, y de capacitación y educación, sencillamente no puede formar parte de la sociedad en tanto que ciudadanos, y mucho menos en tanto que ciudadanos iguales. Según Rawls, una inclusión tal podría ser posible gracias a una reforma constitucional desde el punto de vista del segundo principio de la justicia política, que se supone aceptado sólo a través del consenso traslapado.

Esta serie de diferencias muestra, según Rawls, la necesidad de mantener la propuesta de un consenso traslapado acerca de una concepción política de la justicia una vez que se ha alcanzado (y, en rigor, debido a que se ha alcanzado) el consenso constitucional. En mi opinión, esto impide reducir la propuesta

10. Esto lo explica Rawls diciendo que el consenso constitucional es «un consenso tomado literalmente. Carece de los recursos conceptuales para guiar el modo en que la constitución debe ser enmendada e interpretada» (*PL*, p. 165).

política de Rawls a una defensa reduccionista del constitucionalismo.[11] En efecto, en la medida en que Rawls supone que la concepción política no sólo implica principios de aplicación más amplia que los previstos por la constitución, sino que deposita en ella las posibilidades de enmienda, interpretación de casos difíciles y determinación de «constitucionalidad» de las leyes, la hace irreductible a una mera sacralización del orden legal existente y la erige como «criterio de reforma» de todas las instituciones públicas, incluida la constitución vigente, que constituyen la estructura básica de una sociedad democrática. El punto a favor de Rawls sería, entonces, que sujeta la estructura y legitimidad constitucional a las razones de la política. No obstante, el punto en contra podría ser la incapacidad de su concepción de la política para expresar y normar las relaciones de poder de una sociedad compleja.

Resulta claro, entonces, que no existe una reducción constitucionalista del discurso político de Rawls.[12] Lo que no quiere decir que argumentos como el de la identificación entre la forma de los usos de la razón pública y la forma de los pronunciamientos de una Suprema Corte de Justicia no terminen por darle un carácter «legalista» a su liberalismo.[13] Sin embargo, como he dicho antes, lo que más me interesa de esta problemática es

11. Una interpretación similar a la rawlsiana, que sitúa el orden constitucional en el interior de un proyecto más amplio de justicia política, puede verse en Joshua Cohen y Archon Fung, «Introduction», en J. Cohen y A. Fung (comps.), *Constitution, Democracy and the State Power: The Institutions of Justice*, vol. I, Cheltenham (Reino Unido) / Vermont (Estados Unidos), Edward Elgar Publishing Company, 1996, pp. ix-li.

12. Tampoco debería considerarse que esta resistencia al reduccionismo legalista es sólo una virtud de Rawls en particular o de los filósofos políticos liberales en general; también existe una amplia y larga tradición de teóricos constitucionalistas que, salvando la especificidad normativa de los sistemas constitucionales, destacan la pertenencia y dependencia políticas de éstos. Incluso algunos de ellos resaltan una relación que para Rawls pasa casi desapercibida: la que existe entre poder y orden constitucional. Como dice Hans Peter Schneider: «Tampoco los derechos fundamentales son regalo de una indulgente autoridad superior. Como toda cuestión constitucional, es al mismo tiempo una cuestión de poder, es decir, obra y resultado de enfrentamientos políticos concretos» (*Democracia y constitución*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, p. 16). Véase también D. Greenberg, Stanley N. Katz *et al.* (comps.), *Constitutionalism and Democracy: Transitions in the Contemporary World*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1993. Para una lectura política del constitucionalismo norteamericano, véase Wayne D. Moore, *Constitutional Rights and Powers of the People*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1996.

13. Véase el capítulo 3 de este libro, donde ofrezco una primera argumentación acerca de la reducción legalista del discurso político de Rawls.

el concepto mismo de «política» que está supuesto en la noción de consenso traslapado. Tengo para mí que el calificativo de «política» que Rawls aplica a la concepción moral que supuestamente debe prevalecer en el dominio público de una sociedad se basa en una concepción de lo político que difícilmente podría pasar una prueba similar a la del consenso traslapado, es decir, que pudiera ser aceptada por una pluralidad de concepciones democráticas del poder público sostenidas desde distintos emplazamientos intelectuales.

Desde mi punto de vista, lo que más destaca de la crítica rawlsiana a las limitaciones del consenso constitucional es, precisamente, el hecho de que el modelo de sociedad bien ordenada y los criterios objetivos de reforma e interpretación constitucionales han de provenir de una concepción política que es vista como el desarrollo de principios latentes en la cultura política de una sociedad democrática. Retomando el hilo de la crítica a la noción de cultura política que ofrecí en el capítulo 3 de este libro, podría ahora señalar que uno de los rasgos más discutibles de su concepción política consiste en considerar que el campo de acción y debate de la política democrática está predeterminado por la cultura política de la sociedad y, en particular, por las tradiciones, interpretaciones y debates del entorno constitucional.

En efecto, aunque no podría sostenerse que Rawls reduce la justicia política a los principios que ya están contenidos en el orden constitucional positivo de una nación democrática (y, como caso privilegiado, en la de los Estados Unidos de América), sí puede decirse que su modelo de resolución de conflictos políticos cruciales consiste en convertirlos en parte de un texto constitucional y, en este sentido, en sacarlos de la agenda política vinculada al debate político regular. De este modo, una cuestión crucial para la estabilidad social como la reducción de la desigualdad económica que, según lo que aquí se ha dicho, ha de quedar en una suerte de antesala de los fundamentos constitucionales debido a que concita aún muchas disputas razonables en el dominio político, podría ser considerada prácticamente resuelta cuando pudiera ser elevada a fundamento constitucional. Por ello, aunque una constitución positiva determinada no es el modelo ideal de orden social previsto por Rawls, sí lo es la constitucionalización de los principios políticos de la justicia.

El problema, entonces, no consistiría en la fetichización de una constitución determinada, sino en el conservadurismo político implícito en la idea de que las vías razonables (y por ello aceptables) de acción política están objetivamente trazadas y limitadas por los principios e instituciones de la cultura política compartida (o compartible) por todos los ciudadanos. Por ello, creo que es acertada la crítica de Habermas al respecto, según la cual la concepción de la cultura política de Rawls como un elenco cerrado impide considerar la constitución democrática como un proyecto abierto:

> No es posible para los ciudadanos experimentar este proceso como abierto e incompleto, como es exigido, no obstante, por las cambiantes circunstancias históricas. Ellos no pueden encender de nuevo los rescoldos democráticos radicales de la posición originaria en la vida cívica de su sociedad; así que, desde su perspectiva, todos los discursos *esenciales* de legitimación han tenido lugar dentro de la teoría; y ellos encuentran los resultados de la teoría ya sedimentados en la constitución. Debido a que los ciudadanos no pueden concebir la constitución como un *proyecto*, el uso público de la razón no tiene en realidad el significado de un ejercicio de la autonomía política sino el de una mera *preservación no violenta de la estabilidad política*.[14]

Frente a esta crítica, habría que conceder a Rawls que, en un sentido estricto, la posición originaria como «recurso de representación» sí permitiría la actualización, en el momento que se considerase necesario, de las condiciones de libertad e igualdad morales radicales que constituyen su punto de partida (esto está implicado en la metáfora de la posición originaria como un drama que puede ser «representado» cuantas veces fuera necesario). En ese sentido, pero sólo en ése, la teoría de Rawls no estaría prisionera del orden constitucional dado y podría considerarse que los ciudadanos son políticamente autónomos.[15] Sin embargo, la crítica de Habermas no pretende atacar la enunciación textual de esa posibilidad sino sus consecuencias, es decir, la rigidez de la frontera entre las identidades públicas y no públicas que es el resultado de una determinación previa de lo que ha de ser el dominio de lo político. En efecto, lo que deja ver la crítica de Habermas es que el horizonte rawlsiano de reforma constitucional es limitado y conservador en la medida en que depende de una idea de política como conciliación y estabilización culturalmente preestablecida y modelada por la propia constitución, y no como ejercicio emancipatorio, abierto e indeterminado, de la autonomía ciudadana.

14. J. Habermas, «Reconciliation Trough the Public Use of Reason...», ed. cit., p. 128 (énfasis del autor).

15. Ésta es el contenido de la respuesta de Rawls a la objeción de Habermas en «Reply to Habermas», ed. cit., p. 154-155.

En este contexto, lo que podría objetársele a Rawls no sería la carencia conceptual de un modelo de reforma constitucional y social (éste está, sin duda, en la posición originaria), sino la sujeción de este modelo a un dominio predeterminado, cerrado, habitado por identidades fijas y alérgico a la noción de conflicto y emancipación. En este sentido, no es la posición originaria, sino la idea de que todos los elementos de la concepción política están ya presentes en la cultura política de la sociedad lo que Habermas critica cuando dice que «todos los discursos esenciales ya han tenido lugar dentro de la teoría». Por ello, aun cuando se reconociera la función reformista de la posición originaria respecto del orden constitucional, habría que decir que la sintaxis de esas reformas no podría ir mas allá del horizonte cultural definido, precisamente, por la propia constitución.

Creo que esta crítica sería suficiente para mostrar las limitaciones de la concepción rawlsiana para superar «políticamente» el horizonte constitucional del que ha partido; sin embargo, queda todavía por explicar por qué, habida cuenta de la capacidad de interpelación moral de su concepción política, he sugerido que la idea de política de Rawls no podría considerarse satisfactoria para la regulación normativa del espacio público de una sociedad democrática, pues ¿qué persona razonable desearía la perpetuación de los conflictos y las diferencias acerca de la legalidad y la justicia básicas? O, dicho de otro modo, ¿quién preferiría el desorden y el conflicto a la reconciliación y el orden? En mi opinión, el problema crucial reside en que Rawls no pretende ofrecer un modelo utópico de orden social por encima de lo que él entiende es la condición política de la vida cooperativa, sino que pretende, más bien, exponer una idea de política que, siendo practicable, esté fundada en los valores y principios compartidos de la experiencia cultural de los ciudadanos. Por ello, en la medida en que el liberalismo político quiere caracte-

rizarse por su practicidad, lo que habría que cuestionar no es el catálogo de sus buenas intenciones, sino su capacidad para representar tanto las tendencias políticas propias de una sociedad democrática como la practicabilidad de una razón pública que habría de conducir el debate político de los ciudadanos.

En mi opinión, la concepción política de Rawls puede emparentarse con los supuestos del pluralismo sociológico norteamericano. Su idea de espacio público es similar a la que ha sido defendida por autores como R.A. Dahl y N. Polsby, para quienes la pluralidad de grupos y asociaciones de una sociedad democrática puede encontrar acomodo y expresión política en la esfera política, y los conflictos de poder de esa sociedad son todos los que aparecen y son procesados en su esfera pública.[16] Para una visión pluralista del poder público, los ciudadanos y grupos son sujetos que actúan voluntariamente y con información suficiente en la definición de la agenda pública y gozan, pese a sus diferencias en otros terrenos, de una igualdad civil y política que permite la articulación de sus demandas en la esfera política.

Aunque la idea de orden social de los pluralistas es de perfil funcionalista, no puede dejar de señalarse que el propósito expreso de su concepción es dar cuenta de la estabilidad social de una sociedad caracterizada por una pluralidad de grupos sociales. Estos supuestos del pluralismo ofrecen una concepción de la política muy parecida a la de Rawls: en primer lugar, la identidad pública de los grupos sociales puede ser distinguida de su identidad no pública, toda vez que el acomodo y procesamiento de sus demandas en una agenda política excluye aquellas que no podrían ser reconocidas como relativas al interés general e incluye las que sí pueden serlo; en segundo lugar, los temas del debate público constituyen un elenco reducido de cuestiones propiamente políticas cuyo espacio natural son instituciones como el poder legislativo, por lo que los problemas de poder o adjudicación sin capacidad para entrar en la agenda pública sencillamente no existen; y, finalmente, el espacio político tiene

16. Cfr. R.A. Dahl, *Poliarchy*, New Haven, Yale University Press, 1970, y *Los dilemas del pluralismo democrático*, México, Conaculta, 1990; N. Polsby, *Community Power and Political Theory*, New Haven, Yale University Press, 1963. Para una exposición y crítica de esta posición, véase S. Luckes, *El poder: un enfoque radical*, Madrid, Siglo XXI, 1985.

la capacidad de incluir y expresar todas las demandas provenientes de los distintos grupos sociales. Esta idea de la política reposa, además, en una visión de la pluralidad social como desplegada en una suerte de eje horizontal que iguala a sus componentes bajo el criterio de su derecho a intervenir en la esfera pública al margen de sus posiciones de poder en los niveles no políticos y de sus rangos económicos.

Dada esta afinidad entre la concepción pluralista de la política y la que, en mi opinión, puede ser adjudicada a Rawls, creo que, al menos, pueden ser formulados un par de argumentos críticos respecto de la noción rawlsiana de política al hilo de una crítica más general al pluralismo.[17] Lo primero que puede objetarse a la visión pluralista de la política es la distinción férrea entre lo político y lo no político o, lo que es su equivalente, la pretensión de que existe una suerte de identidad política perfectamente delimitable en la que la conflictividad política tiende a la disminución. El segundo argumento crítico destacaría la positividad y productividad del proceso político no sólo por los puntos que permite que sean integrados y procesados en la agenda consensuada del debate político, sino también por el modo en que evita que determinado tipo de problemas tomen carta de naturalidad en esta agenda. Resumiendo ambos argumentos, podría decirse que la crítica al pluralismo se basa en la idea de que el poder político de una sociedad plural y democrática es, ante todo, una relación entre (y un procesamiento de) poderes cuyas raíces llegan más allá de la esfera pública. Usando una metáfora, puede decirse que el poder posee dos caras y no sólo la que detecta el pluralismo. De estas dos caras, una es visible y la otra está oculta. La primera correspondería a las decisiones concretas y visibles que son adoptadas en el terreno político, mientras que la segunda tendría que ver con el juego de decisiones que constriñe la emergencia de problemas o diferendos sociales, limitando o coartando la posibilidad de su formulación o aparición explícitas en el terreno público.

Ésta es una crítica muy importante del pluralismo en la me-

17. Sigo en esto, de manera libre, las críticas al pluralismo hechas por P. Bachrach y M. S. Baratz en dos ensayos ya clásicos en la teoría política: «The Two Faces of Power», *American Political Science Review*, 56 (1963), pp. 947-952, y «Decisions and Nondecisions», *American Political Science Review*, 57 (1963), pp. 641-651.

dida en que señala que la principal debilidad de éste es considerar que el campo problemático del poder es equivalente al conflicto de decisiones y comportamientos empíricamente registrables o previsibles en la deliberación política. Así, lo que le falta al pluralismo es considerar que el poder también se ejerce como fijación o reforzamiento de obstáculos a la aparición en el espacio público de conflictos indeseados. Dicho de otro modo, este enfoque crítico no reduce el ejercicio del poder a los principios pluralistas de proponer, decidir y vetar, sino que trata de mostrar que éste se ejerce también al orientar su ejercicio a la solución de problemas «relativamente inocuos» o a abundar en los que han sido hechos canónicos. Un ejemplo de esta tendencia criticada sería, precisamente, la idea de Rawls de no considerar como parte esencial de los contenidos constitucionales las exigencias explícitas de nivelación económica o los reclamos políticos por razones de género, etnia o preferencia sexual.

Mi crítica al pluralismo sostiene, entonces, que el poder político está caracterizado por la presencia constante y sistemática de un sistema *sui generis* de decisiones que limita seriamente el campo y la variedad de lo que ha de ser dirimido en la esfera pública. Estas decisiones políticas que limitan el campo de lo público a una serie de temas preestablecidos o establecen límites a la expresión de demandas que impugnen los equilibrios de poder existentes pueden denominarse «no decisiones», es decir, vetos, omisiones, elusiones, olvidos voluntarios, planteamientos incompletos, evaluaciones sesgadas, etc., que tienden a sofocar las posibilidades de formulación pública de las demandas centrífugas.

En este sentido, una decisión política regular es una elección entre varios modos de acción alternativos, todos ellos previstos por la cultura e instituciones políticas reconocidas como apropiadas; una «no decisión» es una decisión que conduce a la supresión o frustración de una demanda que podría convertirse en un reto político para los intereses de quienes adoptan las decisiones. Resaltar la cara oculta del poder equivale, entonces, a insistir en que el poder político se ejerce no sólo sobre los mecanismos de solución de los conflictos y diferendos consensuados, sino también como forma de promover o vetar temas en la agenda política regular de una sociedad. Es también en este sentido que el poder político se ejerce para «poner fuera de la agenda»

los principios del derecho político que se considera han alcanzado un suficiente consenso constitucional. Por lo tanto, las así llamadas «no decisiones» encarnarían una cara oculta del poder en cuanto formas de ejercicio del poder político que coartan o limitan la variedad y calidad de los conflictos propiamente políticos. La importancia de este enfoque destaca aún más si consideramos que abre la posibilidad de pensar las relaciones de poder no sólo como dominación empíricamente registrable, sino también como movilización de inclinaciones orientada a evitar la actualización de conflictos potenciales. En este sentido, la distinción entre los dominios de lo público y lo no público expone, más que una diferencia de naturaleza entre argumentos institucionales y no institucionales, un equilibrio de poderes entre grupos (equilibrio inestable por definición) a propósito de las cuestiones que han de ser consideradas de interés general.

En mi opinión, esta crítica de la política pluralista ayudaría a comprender rasgos del poder político democrático irreductibles a la mera justificación de su legitimidad (porque lo que Rawls ha hecho, en efecto, es reducir la cuestión del poder sólo a la discusión de su legitimidad). Si el dominio político se deja de contemplar como un espacio de discusión sobre supuestos culturales compartidos y de elección de la mejor entre las concepciones políticas razonables y se considera, más bien, como la expresión y regulación del poder y las pretensiones de dominio de los grupos, podría entonces entenderse la capacidad del poder para definir los términos de una agenda política democrática y, simultáneamente, ocultar y restringir conflictos, cambiando constantemente de sitio la línea divisoria entre lo público y lo no público y construyendo y reconstruyendo identidades políticas en un proceso inacabado e inacabable.[18] En suma, sólo la introducción de una noción de «política como poder» podría dar cuenta tanto del pluralismo efectivo de la vida social como

18. Esto no implica que todas las visiones pluralistas del poder hayan de mantener una defensa del consenso moral. En su crítica a Rawls, Nicholas Rescher critica la sobreestimación concedida a la idea de consenso y afirma que esta noción no es ni un criterio de verdad, valor, comunicación o cooperación, ni un orden social benigno o deseable. En contrapartida, ofrece una alternativa pragmática fundada en lo que denomina «aquiescencia» y «disonancia restringida» (*acquiescence and restrained dissonance*), con la que pretende definir el modelo de acuerdo político posible en una sociedad democrática. Cfr. Nicholas Rescher, *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

del índice de posibilidades (siempre incierto y siempre abierto) de su equilibrio y estabilidad.

En el liberalismo político de Rawls prevalece el esquema de una negociación de intereses básicos cuya solución está predeterminada por las supuestas condiciones de la cultura política en las que ésta se enmarca. Dado que tanto el tipo de conflictos de intereses que podrían presentarse en el dominio público como las líneas maestras de su solución ya están presentes (así sea implícitamente) en el entorno cultural de la democracia, no parece haber razones para aceptar que lo distintivo de la política sea una estructura conflictiva y abierta, sino, más bien, la reconciliación y los acuerdos con visos de definitividad. Esta es, por supuesto, una visión típica de una moral liberal. Pero lo es no sólo en el sentido querido por Rawls de una justificación normativa de un orden social cuyo diseño es razonable, sino también en el sentido de la convicción de que lo ha de hacerse con el conflicto y el antagonismo es, precisamente, erradicarlos de la política. Como dice Chantal Mouffe:

> El problema es que, desde el principio, Rawls ha venido utilizando un modelo de razonamiento propio del discurso moral y cuyo efecto, cuando se aplica al campo de la política, es el de reducir a éste a un proceso racional de negociación entre intereses privados bajo las restricciones de la moralidad. *De este modo, los conflictos, antagonismos, relaciones de poder y formas de subordinación y represión simplemente desaparecen* y nos vemos encarados con una visión típicamente liberal de la diversidad de intereses, que puede ser regulada sin necesidad de un nivel superior a la decisión política y donde la cuestión de la soberanía es evacuada [...] Pensar la política en términos de lenguaje moral, como hace Rawls, lleva necesariamente a negar el papel jugado por el conflicto, el poder y el interés.[19]

En este contexto, lo que podría reprocharse a Rawls es que la idea de política a la que lleva la definición de la filosofía política como un espacio regional de la moral tiende inevitablemente a dejar de lado el nivel irreductible de conflictividad propio de la política democrática. Por esta razón, siguiendo el argumento de Ch. Mouffe, podría decirse que la diferencia entre filosofía moral y filosofía política no debería ser planteada como una cuestión de alcance (*scope*), sino de naturaleza o condición.[20]

En efecto, en contra de la pretensión de Rawls de determinar normativamente las condiciones de estabilidad de una sociedad democrática, se impone, en vez del cierre del universo de sentido político para garantizar los resultados morales de la acción de los ciudadanos y grupos, la asignación de una posición relevante a los intereses, los emplazamientos de poder y los intentos de dominación en la determinación de las posibilidades de avenencia política de la pluralidad social. Esta inversión de los acentos (el cambio de la moral como política a la política como normatividad) implicaría introducir los principios de indeterminación y provisionalidad en lo que respecta a las posibilidades de negociación y acuerdos de los sujetos políticos. Con ello se perdería, en efecto, la garantía de que todas las soluciones de la política están ya en el horizonte cultural de la democracia, pero se obtendría a cambio una recuperación de las posibilidades de radicalidad y emancipación de la lucha política en sus vertientes o identidades institucional y no institucional.

Una concepción normativa de la política no rawlsiana tendría que reconocer que el conflicto político es prácticamente eterno y que, de cara a este dato, la oferta de la política democrática consiste en, como dice Luis Salazar, ofrecer una manera razonable y socialmente productiva de «relativizar la hostilidad».[21] Por supuesto, esta crítica a la idea de política como anulación del conflicto podría sostenerse sólo para el caso de doctrinas como el liberalismo rawlsiano que pretenden clausurar un proceso de lucha y enfrentamiento bajo las condiciones de una estructura social específica, pero sería raro encontrar en el panorama de la filosofía moral contemporánea un discurso moral que se articulara sobre la base del conflicto y no de la reconciliación.[22]

---

19. Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Londres / Nueva York, Verso, 1993, p. 49. Para una crítica de la ausencia de una noción consistente de lo político en la filosofía política contemporánea, véase Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

20. Cfr. *ibíd.*, p. 56.

21. Cfr. Luis Salazar, «La mala fama de la política», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 10 (diciembre 1997), pp. 103-119.

22. Sería raro pero no imposible: aunque la moral como «imperativo del disenso» de Javier Muguerza no se basa propiamente en el conflicto, sino en la prerrogativa moral de «decir no» a las normas (siguiendo en esto la fórmula de crítica a la razón

Esto no significa negar que el horizonte cultural proporcione los recursos conceptuales y políticos para la argumentación democrática. Los principios de libertad e igualdad son, sin duda, una herencia cultural de alto rendimiento político. Sin embargo, el error consiste en tenerlos, como hace Rawls, por datos relativamente fijos, es decir, por principios morales cuyas formas institucionales determinan la finitud empírica de su alcance y, por lo tanto, la forma ideal de su empleo en los usos de la razón pública. En contraste, una visión específicamente política de ellos los consideraría como recursos simbólicos, sin la posibilidad de ser reducidos a una sola plasmación y a una sola interpretación y sujetos a los riesgos que la lucha por una reformulación constante de ellos conlleva.[23] En este sentido, lo político debería ser visto como previo al despliegue moral del constructivismo kantiano, toda vez que, en la experiencia de las sociedades democráticas, la libertad e igualdad aparecen como realidades políticas manifiestas (y por ello tan discutibles y polisémicas) y no como sentidos culturales ocultos moralmente descodificables.

La reticencia rawlsiana a aceptar que lo propio de la política democrática es el procesamiento abierto e indefinido de los conflictos de poder bajo determinadas (y fundamentales) restricciones institucionales, legales y culturales, parece confirmar la sugerencia hecha por Luis Salazar acerca del origen de visiones de la política como la de Rawls. Según Salazar, a estas posiciones moralistas de la política no desagrada «éste» o «aquél» rasgo específico de la política, sino que desagrada la política como tal, es decir, la imperfección moral de las relaciones de poder entre los hombres. Lo que rechazan de ella, entonces, no son formas particulares de organización, sino sus rasgos característicos e inevitables de impotencia e incompletud, de irracionalidad e incertidumbre, en definitiva, los rasgos de la lucha por el poder. Puede decirse, en este sentido, que a Rawls, pese a la pretendida originalidad de su formulación liberal de la política, se le puede situar en los aledaños de una larga tradición de rechazo moral a la política que el mismo Salazar ha denominado «el síndrome de Platón».[24]

En todo caso, esta visión limitada de la política es la que ha llevado a Rawls a sostener la pretensión de que es posible alcanzar un tipo de estabilidad social fundada y orientada sólo por razones y objetivos morales. Frente a esta pretensión, habría que decir que, dado que la metodología moral rawlsiana está al servicio de la aceptación de una concepción política de la justicia que garantice la estabilidad social según criterios morales, la escasa serie de argumentos y recursos que tal método garantiza a este última no parece ser suficiente para que el consenso construido sobre ella permita alcanzar el objetivo propuesto. El principal problema reside, en definitiva, en que la respuesta filosófica del consenso traslapado apenas puede garantizar una parte de la estabilidad social, ya que ésta, vista como fenómeno político y económico, implica una cantidad ingente de elementos irreductibles a un consenso moral.[25]

---

jurídica de Felipe González Vicen), uno de sus rasgos centrales es su alergia a la «reconciliación» y el cierre definitivo de los conflictos. En todo caso, como plantea L. Salazar, una filosofía política normativa no podría desentenderse de que «En todo caso, el poder político es siempre un poder sustentado en la fuerza, un poder coactivo, un poder de mando sustentado en la amenaza de coerción física. Ello da cuenta de la naturaleza específica de los conflictos políticos, de su carácter extremo, de su intensidad existencial: lo que se juega en ellos es precisamente la posibilidad —mediata o inmediata— de la guerra, de la vida y la muerte de los individuos, de su seguridad y de su miedo primordial» (*ibíd.*, p. 111).

23. Por ello, los valores políticos fundamentales de una sociedad democrática no tienen por qué ser reducidos a la vaga definición de «intuiciones morales compartidas». Como dice Ch. Mouffe: «Si la igualdad y la libertad poseen un significado esencial para nosotros, es debido al hecho de que hemos sido construidos como sujetos en una sociedad democrática cuyo régimen y tradición han puesto estos valores en el centro de la vida pública. Sin tal comprensión de lo político como "matriz disciplinaria" (para tomar prestado el término de Kuhn) de lo social, es imposible ir más allá de las vagas nociones de "sentidos compartidos" e "ideas intuitivas" y de las generalizaciones empíricas que ellas implican» (Ch. Mouffe, *op. cit.*, p. 52).

24. Según Salazar, pueden establecerse cuatro rasgos característicos de este «síndrome»: 1) un rechazo radical del mundo empírico, que se presenta como una realidad carente de racionalidad, sentido y valores; 2) la pretensión de poseer una racionalidad apodíctica, cerrada y permanente que podría aplicarse a todos los problemas de la política; 3) la adjudicación de una potencia ética y política a la reflexión abstracta, que exagera las posibilidades prácticas y transformadoras de la razón; y 4) la reducción de los ideales políticos a los ideales propiamente filosóficos, que lleva a no reconocer la especificidad e irreductibilidad de las actividades e instituciones políticas (cfr. Luis Salazar, *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?*, México, UAM-Atzcapotzalco, 1997, pp. 397-400). Evidentemente, a Rawls sólo se le podrían aplicar los puntos 3 y 4. Aunque parcial, esta coincidencia destaca en él un aire de familia con la tradición platónica.

25. Según Baier, Rawls corre el riesgo de hacer depender los propósitos morales de su concepción moral de una sociología o una ciencia política de «andar por casa» (*armchair sociology or political science*) (cfr. K. Baier, *op. cit.*, p. 783). En una línea de argumentación similar, McCarthy resalta la deficiencia aludida: «El caso es que la estabilidad política en una sociedad democrática no depende solamente del tipo de

En este sentido, la gravedad de las consecuencias de la concepción política de Rawls no reside sólo en que, aun sin desearlo, acabe por refrendar el añejo desaire liberal por las diferencias de poder en los dominios público y no público, sino también en que reduce el potencial crítico de sus intuiciones morales fundamentales al sujetarlas a la función de expresar ideas históricamente establecidas acerca de la persona y de la sociedad (y esto es, ciertamente, un retroceso respecto de *Teoría de la justicia*).

Considerando que *Teoría de la justicia* carece de un sentido fructífero de la política, lo que es manifiesto en su tratamiento de cuestiones cruciales como los bienes primarios o las posiciones sociales menos aventajadas, y sumando a este hecho la evidencia de las limitaciones de *El liberalismo político* para considerar la complejidad de la política democrática contemporánea, lo que podría decirse es que, en definitiva, lo que se mantiene sin solución de continuidad entre un ámbito temático y el otro es un déficit persistente de política. Déficit que, en mi opinión, es sumamente grave en el contexto de un sistema de ideas cuya pretensión básica es la determinación de lo que debe ser la concepción política apropiada para una sociedad democrática.

Este déficit de política de la concepción global de Rawls tiene una consecuencia adicional de suma gravedad. Debido a que a partir de la publicación de «Justice as Fairness: Political not Metaphysical» en 1985, la filosofía política de Rawls ha recalcado que tanto su origen como su límite históricos y políticos dependen de la experiencia cultural de las naciones democráticas y, concretamente, de la dada en los Estados Unidos de América, sus modelos de justicia como imparcialidad y de liberalismo político no suponen la posibilidad de su aplicación en países carentes de una cultura democrática sólida.

Es bien sabido que esta renuncia al universalismo de los principios de la justicia es la respuesta que Rawls ofreció a las críticas contra el «kantismo» de su *Teoría de la justicia*.[26] En este

unidad al que Rawls reduce la concepción política. Una sociedad debería ser capaz de permitirse allí un cierto rango de disenso si goza de una buena medida de integración en otras esferas. En pocas palabras: la cuestión de si la unidad acerca de los principios y valores políticos básicos es una condición necesaria de la estabilidad y la de que, si lo es, de cuánta unidad se trata y de cuáles son sus circunstancias, no admiten una respuesta general o filosófica» (T. McCarthy, *op. cit.*, p. 54).

26. Por ejemplo, John Gray señalaba: «Un rasgo remarcable de *Teoría de la justicia*

sentido, Rawls ha pasado de la defensa de una teoría que, debido a la naturaleza moral de los términos básicos del neocontractualismo, permitía desarrollar una lectura en clave universalista, a una que la prohíbe expresamente. Por ello, en nuestros días, cualquier lectura en clave universalista de algunas intuiciones morales básicas de Rawls ha de hacerse, como sugiere Brian Barry, a contracorriente de la contextualización de los argumentos morales iniciada en 1985, es decir, contra la opinión expresa de Rawls.[27] La consecuencia obvia de esta limitación es que la formulación política de la justicia como imparcialidad en términos de los valores compartidos por una sociedad ya liberal no ofrece ninguna razón para que las sociedades no liberales puedan desear convertirse en sociedades liberales o, lo que es más dramático, no especifican ningún argumento moral para la defensa de los derechos humanos en sociedades donde se apela a otro tipo de «valores compartidos». Como dice Barry:

> Si esto fuera cierto, tendría implicaciones devastadoras para los movimientos dedicados a garantizar los derechos humanos en países donde éstos no son ni han sido nunca respetados. Es innecesario decir que los posibles reformistas en los países no liberales no podrían buscar ayuda en gobiernos extranjeros o en corporaciones como Amnistía Internacional, ya que esto equivaldría a invitar a extranjeros a imponer sus ideas sobre los valores localmente compartidos.[28]

es la universalidad kantiana que es atribuida por Rawls a la teoría y, en consecuencia, a los principios que genera la teoría de la justicia» (J. Gray, *Liberalisms...*, ed. cit., p. 163). Lo curioso de este tipo de críticas al «kantismo» de Rawls es que se centran en el rasgo menos específicamente kantiano de su teoría, pues la idea de la universalidad de los principios morales es una moneda de curso común en la filosofía moral y política de los cuatro últimos siglos y no sólo una seña de identidad de Kant.

27. Cfr. Brian Barry, *Justice as Impartiality*, ed. cit., pp. 3-5. En esta línea de interpretación se sitúa, por ejemplo, Rao Pampapathy, *An Essay on John Rawls's Theory of Distributive Justice and its Relevance to the Third World* (mimeo), Calcuta, Centre for Studies in Social Sciences, 1979.

28. *Ibíd.*, p. 4. Esta convicción también es compartida por Scheffler, para quien: «Al renunciar a toda ambición universalista, Rawls parecería haber ido demasiado lejos en la otra dirección y haber producido una versión del liberalismo tan históricamente específica y tan dependiente de una historia previa de instituciones liberales como para ser de poca relevancia en situaciones donde más importa la justificación del liberalismo, a saber, en aquéllas donde el liberalismo es confrontado por, y debe comprometerse con, sociedades cuyas tradiciones y prácticas no son liberales» (S. Scheffler, *op. cit.*, p. 21).

Considerando esta deriva, ya no resulta sorprendente que el último trabajo publicado por Rawls, *The Law of Peoples*, formule un modelo de justicia para las relaciones internacionales sobre la aceptación de que existen «sociedades no liberales bien ordenadas».[29] Esto se debe, en mi opinión, a que ahora su propósito es extender la concepción política liberal a una esfera de relaciones entre naciones y no, como pretendía en el apartado 58 de *Teoría de la justicia*, extender a una esfera internacional el alcance de los principios de la justicia como imparcialidad.[30] Puede notarse que, con el afianzamiento de su propuesta de liberalismo político, también los problemas de extensión han sufrido la merma del sentido igualitarista de la formulación original de la justicia como imparcialidad.

Nadie podría razonablemente pretender que la mera universalización de los principios rawlsianos de la justicia garanticen algún tipo de reforma en clave liberal igualitarista de las naciones que han transitado poco o nada la senda liberal-democrática. Sin embargo, pocos podrían objetar la fuerza y el estímulo normativos con que estos principios podrían alimentar los proyectos de democratización (donde la democracia es incierta) y de radicalización democrática (donde ésta ya existe, pero está lastrada por graves desigualdades). En este sentido, puede decirse que, en definitiva, la circunscripción de la «corrección» de los principios de la justicia política a una sola esfera cultural no sólo no resuelve el problema de la estabilidad de las naciones democráticas sino que, dirigiendo su mirada ética al ombligo de su propio cuerpo político, escatima a los discursos críticos y emancipadores de los países situados en las posiciones políticas y económicas menos favorecidas la posibilidad de convertir las intuiciones morales del liberalismo en instrumentos de una lucha política razonable por la democracia.

29. Cfr. J. Rawls, «The Law of Peoples», ed. cit.

30. Véanse, respectivamente, «The Law of Peoples», pp. 38-40, y *A Theory of Justice*, pp. 377-382.

CONSIDERACIONES FINALES

La obra de John Rawls es, indiscutiblemente, una referencia ineludible para el debate intelectual y político acerca de las metas y prioridades que deben caracterizar los proyectos de reforma política y económica de las sociedades democráticas complejas. El enorme interés que ha generado no sólo en los ámbitos de la filosofía moral y política sino también en los de disciplinas como la sociología, la economía, la ciencia política o el derecho, es una muestra clara de la fuerza y calidad de sus argumentos teóricos y de las posibilidades de interpelación moral y política de sus intuiciones y principios morales. La compleja y especializada discusión que siguió a la publicación de *Teoría de la justicia* es una muestra, en mi opinión, de lo fructífera que todavía puede ser la tarea de discutir las ideas centrales de la justicia como imparcialidad en las dos formulaciones que ha hecho Rawls.

En este libro traté de afrontar el problema de la igualdad una vez que el despliegue de la argumentación del liberalismo político de Rawls permitió hacer inequívoco el contexto de su enunciación. En esta línea, traté de reconstruir y criticar con detalle los argumentos de Rawls dedicados a justificar lo que él entiende que es la necesidad de una reformulación en clave política de la justicia como imparcialidad. Así, traté de explicar las razones que condujeron a Rawls a plantear, tras la calificación de «comprehensiva» de su primera enunciación de la justicia como imparcialidad, la necesidad de una reforma radical de la filosofía política en términos de la afirmación de su practicidad. Creo que, en este nuevo contexto, el papel preponderante en el

diseño de una sociedad bien ordenada es ocupado por una noción de «tolerancia» de claro talante ilustrado, aunque él mismo haya descartado ese adjetivo,[1] y cuyo cometido es ofrecer un marco de avenencia moral a la pluralidad irreductible de doctrinas razonables que habitan una sociedad democrática.

Desde el punto de vista de Rawls, una sociedad liberal bien ordenada no podría ser normada por una concepción de la justicia que no pasara por la certificación y aceptación de las distintas doctrinas razonables. Esta certificación, denominada por él «consenso traslapado», vendría a constituirse en el criterio de estabilidad por razones correctas (razones morales) de una sociedad democrática compleja. Para Rawls, la instalación de la noción de tolerancia en el lugar central de la teoría del liberalismo político no debería implicar una merma de las posibilidades normativas de los principios de la justicia como imparcialidad. En este sentido, el objetivo combinado de la teoría liberal de Rawls es ofrecer una respuesta unitaria y compleja que responda tanto a los dilemas de acomodo y encuentro políticos de las visiones comprehensivas razonables como a los planteados por la distribución de la amplia gama de derechos y bienes característicos de una sociedad democrática.

La respuesta «política» de Rawls de cara a la constatación del pluralismo razonable es la postulación de una doctrina del liberalismo político que contiene, bajo la misma formulación, los elementos de una teoría de la tolerancia y los principios de una sociedad distributiva justa. En consecuencia, traté de mostrar que este objetivo combinado (estabilidad con justicia social, tolerancia con igualdad) presenta graves dificultades tanto en el terreno de su consistencia argumental como en el de su viabilidad práctica. En este contexto, traté de hacer explícita la que considero que es una de las mayores pérdidas en el pensamiento normativo de Rawls en el tránsito de *Teoría de la justicia* a *El liberalismo político*: la relativización (bajo la noción abstracta de «medios materiales o de uso universal suficientes para el disfrute de los derechos de ciudadanía») de las intuiciones morales que amparaban el igualitarismo radical de la enunciación canónica de los principios de la justicia.

A lo largo del desarrollo de *La política del consenso*, no dejé

1. Cfr. John Rawls, «The Public Reason Revisited», en *ed. cit*, pp. 149-152.

de considerar que si algo se mantiene a pesar de los cambios mayores o menores en el sistema de ideas de Rawls es su compromiso con una defensa de las libertades propias de una ciudadanía democrática. Esto es lo que, en definitiva, define el talante liberal de sus supuestos morales y políticos. Por esta razón, no he dudado en calificar su visión de la justicia como liberal incluso desde su primera enunciación. Creo, en este sentido, que el liberalismo de Rawls está alimentado por dos grandes vertientes: una, la que establece la prioridad de los derechos y libertades de la ciudadanía democrática respecto de cualquiera otra demanda social; otra, la que ofrece una reformulación de la teoría liberal clásica de la tolerancia religiosa para ponerla a tono con la complejidad moral, filosófica y religiosa de las democracias contemporáneas. Pero debería agregar que la originalidad del liberalismo rawlsiano (es decir, lo que convierte a su autor en un «revisionista liberal», como alguna vez lo calificó Macpherson) reside en que, en el primer caso, la defensa de los derechos y libertades de la ciudadanía se hace a la par de una crítica sistemática de las desigualdades sociales y económicas arbitrarias y una propuesta de distribución radical de bienes sociales fundamentales bajo sólidos criterios morales y, en el segundo caso, en que el acuerdo o consenso que garantiza el orden social y la convivencia lo hace desde la exigencia del cumplimiento de condiciones de justicia generalizada. En este sentido, aunque en mi opinión se puede reprochar a Rawls el debilitamiento de las exigencias de distribución económica en la formulación de su modelo de justicia liberal, también se le debe reconocer su renuencia sistemática y consistente a recaer en el llamado formalismo liberal.

Pese a que, como está claro en casos como el de la comparación de los modelos de igualdad de oportunidades avanzado en su *Teoría de la justicia*,[2] Rawls prefiere definir su oferta de equidad social como democrática más que como liberal, creo que sus dos formulaciones de la justicia (justicia como imparcialidad y concepción política de la justicia) no hacen sino ahondar y desarrollar los principios fundamentales de la tradición liberal, concediendo, además, un lugar privilegiado a problemas, como el de la igualdad económica, que habían sido constantemente desairados o minusvalorados por la principal corriente

2. Cfr. *TJ*, pp. 83-90.

de esa tradición. En este sentido, creo que el de Rawls es un modelo democrático-liberal fuertemente comprometido con la justicia social que va de la mano con una original reformulación de los principios clásicos de la tolerancia liberal. Visto globalmente, es el intento más sistemático y persistente de nuestro tiempo por revitalizar la oferta moral y política del liberalismo.

En el contexto político norteamericano, que es el espacio cultural y político de referencia para Rawls, el calificativo de «liberal» no implica sólo un compromiso con las libertades y derechos de la ciudadanía democrática y con el laicismo y tolerancia de la esfera pública, sino también un compromiso político con un modelo equitativo de distribución de la riqueza en el que el poder político cumple un papel destacado. En este sentido, el liberalismo defendido por pensadores como Rawls o Dworkin no estaría muy lejos de la socialdemocracia europea, aunque los orígenes históricos y las fuentes intelectuales que respectivamente los alimentan sean tan dispares. Por ello, ha sido necesario matizar mucho el juicio acerca de que la pretensión de Rawls de desarrollar una teoría del liberalismo político implica una cierta ruptura con su modelo original de justicia distributiva. En efecto, como traté de argumentar en el capítulo 9, hay en la teoría del liberalismo político una pérdida objetiva de argumentos favorables a una distribución económica que atienda a la convicción moral de la igualdad de las personas. Sin embargo, el propio Rawls ha sostenido que el alcance y la intensidad igualitarios de su propuesta original no han sido rebajados. ¿Podría entonces decirse que simplemente Rawls no se ha percatado de que la posibilidad de alcanzar un consenso traslapado acerca de una concepción liberal menos distributiva que la justicia como imparcialidad mina la fuerza moral de sus intuiciones igualitaristas originales? O, más bien, ¿podría conjeturarse que Rawls cree que, en efecto, la justicia como imparcialidad sigue siendo igualmente distributiva no obstante haber perdido su unicidad y obligatoriedad moral contractual bajo las condiciones pluralistas del liberalismo político?

Como Rawls no ofrece argumentos explícitos y convincentes para responder a ninguna de estas cuestiones, creo que lo más pertinente es hacer la selección del «mejor de los Rawls posibles», es decir, tratar de conservar los principios de su argumentación que mejor respondan a nuestras demandas e intereses políticos e intelectuales a propósito del tema de la igualdad. Esto, por supuesto, no podría ser hecho sin señalar las discontinuidades y desplazamientos sufridos por los argumentos igualitaristas de la justicia como imparcialidad en su tránsito a la formulación del liberalismo político. Pero creo que ésta es la tarea inevitable de quien se plantee, siguiendo el ejemplo de Brian Barry, hacer de la justicia como imparcialidad algo más que un modelo normativo para las democracias del Atlántico Norte. En este sentido, la denuncia del desdibujamiento de algunas de las intuiciones morales que respaldaban la oferta original de la justicia como imparcialidad debe acompañarse de una crítica tanto de las nociones rawlsianas de cultura y filosofía políticas como de la idea misma de política.

En este tenor, creo que vale la pena insistir en el carácter de distribucionismo radical que puede atribuirse a la teoría de la justicia como imparcialidad. Tengo para mí que la justicia como imparcialidad no puede ser interpretada como un modelo en el que el conjunto de derechos y libertades de la ciudadanía democrática está dado de antemano y sólo sea completado por una serie de prescripciones distributivas que determinan oportunidades y derechos económicos. En este sentido, la justicia rawlsiana no ha de ser vista como la mera suma de una teoría liberal garantista y una teoría de la justicia económica. Considerarla así implicaría dejar de lado una de las más brillantes (y acaso por ello, discutibles) aportaciones de Rawls a la filosofía política: la concepción de los derechos y libertades como «bienes primarios» a distribuir.[3]

En efecto, al incluir los derechos y libertades del primer principio de la justicia dentro del extenso catálogo de los llamados bienes primarios (*primary goods*), Rawls muestra la necesidad de ofrecer una justificación moral de la estructura política y legal de las sociedades modernas y no sólo de los proyectos de reforma económica de éstas. En mi opinión, Rawls puede ser calificado como un distribucionista radical en la medida en que considera que no puede darse por autorizado ningún derecho, libertad u obligación sino sólo después de haber sido «idealmente» distribuidos, bajo condiciones de equidad, por un tribunal de la razón práctica.

---

3. Cfr. *TJ*, pp. 90-94.

Entre otras posibilidades, *El liberalismo político* puede interpretarse como un desdibujamiento de esta radicalidad distributiva de la formulación canónica de la justicia como imparcialidad. Si ésta última dejaba abierta una posibilidad de lectura universalista que convirtiera en imperativos morales universales los principios normativos que exigen la distribución equitativa de todos los bienes sociales relevantes, la teoría del liberalismo cierra esa posibilidad. Si la justicia como imparcialidad implicaba una obligación moral y política una vez supuesta la aceptación contractual de los términos de la justicia, el liberalismo político exige un consenso práctico (moral pero práctico) adicional que garantice esa obligación. Si en aquélla eran claras y precisas las reglas de la distribución económica, en éste son abstractas y difusas. Ciertamente, no se puede hablar de una ruptura entre *Teoría de la justicia* y *El liberalismo político* (hablo de ellos como momentos paradigmáticos, porque antes, entre y después de ellos gravita una constelación de textos significativos), pues en la primera obra ya están presentes muchos de los problemas que inspiran la búsqueda intelectual de la segunda; pero tampoco creo que se pueda sostener, como hace Rawls, que los rasgos esenciales de la justicia como imparcialidad han permanecido intactos después del tránsito.

Rawls no pretende que el liberalismo político sea un sustituto de su teoría original de la justicia. De hecho, lo considera una complejización necesaria del problema de la justicia derivada de la consideración del pluralismo característico de las sociedades democráticas. Según Rawls, la formulación original de la justicia como imparcialidad había soslayado la evidencia sociológica de una pluralidad de doctrinas comprehensivas razonables que, sosteniendo diferentes ideas del bien, tienen la posibilidad de coincidir en una serie de principios de justicia política que rige el diseño de una sociedad liberal bien ordenada. Según Rawls, es precisamente la constatación del hecho de la pluralidad moral, religiosa y filosófica de las sociedades democráticas lo que le lleva a una reformulación de la justicia como imparcialidad. De este modo, Rawls adjudica a la primera fase de su discurso tres limitaciones graves: *a*) la incapacidad para distinguir entre los dominios de la filosofía moral y la filosofía política; *b*) la dificultad para distinguir entre la propia justicia como imparcialidad y una concepción estrictamente política de la justicia, y *c*) la carencia de una distinción entre doctrinas comprehensivas razonables y doctrinas políticas.

Según Rawls, la idea de sociedad bien ordenada de la justicia como imparcialidad sufría de una falta de «realismo» debido a que había sido formulada sin considerar, precisamente, la pluralidad de doctrinas comprehensivas como un hecho dado. A partir de esta constatación, Rawls hace una crítica del supuesto carácter comprehensivo de la teoría de la justicia y formula la exigencia de que, en la perspectiva de hacerla aceptable como concepción política adecuada a la pluralidad mencionada, habrá que agregar una nueva fase a la justificación ofrecida por *Teoría de la justicia*. Esta fase es la del llamado consenso traslapado, que permite concebir un consenso moral como base de la estabilidad social. Siguiendo la interpretación de Brian Barry, sostengo que, aunque puede detectarse una serie de elementos «comprehensivos» en la formulación canónica de la justicia como imparcialidad, es insostenible su calificación como «comprehensiva», toda vez que los criterios básicos de la comprehensividad de una doctrina no pueden aplicarse a la propia justicia como imparcialidad. Por esta razón, desde un principio manifesté la opinión de que la consideración de la justicia como imparcialidad como una más de las doctrinas comprehensivas hace un flaco favor a la posibilidad de derivar una obligación moral de la formulación contractualista de los principios de la justicia. En todo caso, por *mor* del argumento, di por aceptada esa supuesta comprehensividad y traté de derivar sus consecuencias más significativas.

Detrás de la distinción entre doctrinas comprehensivas y concepción política de la justicia se halla una distinción de más fuste: la distinción entre filosofía moral y filosofía política. Si en *Teoría de la justicia* el terreno del discurso moral no podía ser distinguido con claridad del dominio específicamente político, la teoría del liberalismo político estaría tomando como punto de partida, precisamente, la distinción entre dos regiones de la razón práctica: por una parte, el terreno de la filosofía moral, donde se juegan los intereses particulares, las nociones de bien y las doctrinas comprehensivas; por la otra, el dominio de la filosofía política, donde sólo tienen cabida los valores «morales» específicamente políticos, es decir, aquellos que pueden ser expresados según una concepción independiente y que no necesitan estar

argumentalmente basados en doctrinas comprehensivas. En mi opinión, esta distinción rawlsiana (que se manifiesta en otra serie de dicotomías: identidad pública y no pública, intereses fundamentales e intereses particulares, razonabilidad y racionalidad, política constitucional y política ordinaria, etc.) está al servicio de un proyecto de refundación radical de la filosofía política misma. Creo que, en este contexto, Rawls se ve a sí mismo como uno de los pocos fundadores de una nueva manera de hacer filosofía política, desligada de consideraciones comprehensivas y epistemológicas y capaz de llevar la aplicación de los principios de tolerancia y practicidad hasta el corazón mismo de su propio discurso. Por ello, me he atrevido a decir que Rawls no sólo «aplica la tolerancia a la filosofía misma», sino que también la aplica a «su misma filosofía». Así, desde su perspectiva, la filosofía política tendría que formularse como una argumentación normativa, fundada en los valores políticos compartidos por los ciudadanos de una sociedad democrática, al servicio del consenso y la estabilidad social. En este sentido, la filosofía política, desembarazándose de su «pasado comprehensivo», ha de presentarse como una argumentación practicista cuyo propósito es la reconciliación de las posiciones políticas razonables a través de los argumentos de la razón pública.

En este contexto, lo que entiendo como la relativización de la validez y unicidad de la justicia como imparcialidad para mejor ajustarla al recientemente descubierto terreno de la pluralidad moral, religiosa y filosófica, está al servicio de la construcción de una concepción política independiente de la justicia que pretende responder adecuadamente a la condición pluralista de las sociedades democráticas. En efecto, para Rawls la tarea del liberalismo político es, sin más, responder a la cuestión de «¿cómo es posible que exista y perdure una sociedad *justa y estable* de ciudadanos libres e iguales que, no obstante, permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables de corte religioso, filosófico y moral?».

En pocas palabras, el objetivo del liberalismo político combina la pretensión de establecer una sociedad justa (por ello propone a la justicia como imparcialidad como una de las «doctrinas» que mejor «satisfacen» las exigencias del liberalismo político) con el propósito de definir una idea de tolerancia que permita el consenso moral de la pluralidad de doctrinas com-

prehensivas que pueblan el espacio social de la democracia. En este marco, el papel central es asignado a la noción de «concepción política de la justicia». Los rasgos característicos de ésta son los siguientes: *a*) se trata de una concepción moral, aunque formulada para un objeto específico, a saber, el diseño de un esquema bien ordenado de instituciones políticas, sociales y económicas; *b*) es una concepción que ha de poder ser «presentada» como un punto de vista independiente, esto es, como si se tratara de un «módulo» adecuado a, y sostenido por, distintas doctrinas comprehensivas razonables, y *c*) su contenido es expresado en términos de algunas ideas básicas consideradas implícitas en la cultura política de una sociedad democrática.

Los problemas derivados de la concepción política de la justicia son numerosos. Aquí, en aras de la brevedad, sólo señalaré los que me parecen más graves. Según Rawls, esta concepción ha de ser presentada bajo la forma de un sistema independiente de principios o valores, pero, al mismo tiempo, tiene que poder ser «derivado» de la experiencia moral y el ejercicio de la razón práctica de las doctrinas comprehensivas. Así, Rawls reconoce a las doctrinas comprehensivas la capacidad de generar la motivación para que sus seguidores abracen la concepción política; lo que no les concede es la posibilidad de expresar en sus propios términos (es decir, en términos comprehensivos) los principios políticos de la justicia en el foro de la razón pública. De este modo, la concepción política de la justicia conlleva la distinción entre dos identidades en los ciudadanos: su identidad política o institucional y su identidad comprehensiva o no institucional. El propósito de esta separación es acotar el campo específico de los valores y cuestiones políticos y constituir, de este modo, la base de la razón y la justificación públicas.

Debe señalarse que Rawls pretende que esta separación entre ámbitos o identidades no es el resultado de un trazo analítico derivado de una concepción filosófica, sino, más bien, un producto del desarrollo histórico de las sociedades democráticas. De hecho, Rawls señala que la matriz histórica de la concepción política de la justicia como un punto de vista independiente (*freestanding view*) está dada, con ligeros añadidos de otra índole, por la Reforma religiosa y las variadas consecuencias que le siguieron.

Se trataría, en este sentido, de un resultado histórico ya plas-

mado en la cultura e institucionalidad políticas de una sociedad democrática, por lo que, de algún modo, estaría a la disposición de todo ciudadano razonable. Desde su perspectiva, el liberalismo ha surgido, entonces, bajo las formas de un discurso político y un marco institucional y legal orientados a resolver, sobre la base de la noción de tolerancia, la conflictividad social por motivos religiosos. En mi opinión, ésta es la razón por la que el liberalismo político se presenta más como un intento de formular una noción compleja de tolerancia (una tolerancia de perfil ilustrado, según la califica Habermas) que como la defensa de una concepción distributiva de una sociedad bien ordenada.

En cualquier caso, creo que las dificultades para sostener la «independencia» de la concepción política se evidencian cuando consideramos la cuestión del lenguaje que ha de utilizarse para expresarla. Si se toma en cuenta que, según Rawls, sólo la *relación* entre la concepción política y las doctrinas comprehensivas es la que puede ser expresada con argumentos comprehensivos y que no puede hacerse algo semejante con la concepción política misma, nos encontramos con la paradójica situación de que muchas doctrinas comprehensivas razonables se verían obligadas a argumentar en el dominio político mediante un lenguaje (el lenguaje liberal de los derechos) que históricamente ha sido construido a contracorriente de su racionalidad y sus intenciones morales y políticas. El problema consiste no en que Rawls pretenda que, por ejemplo, las visiones religiosas acepten (así sea con renuencia) los valores y principios de una concepción política, sino que pretenda que deban «creer» que ésta es la única manera razonable de pronunciarse en el foro político. De este modo, la idea de independencia normativa y argumental de la concepción política respecto de las doctrinas comprehensivas, en su pretensión de garantizar para la política un espacio común de diálogo y debate, termina por exigir a las doctrinas comprehensivas que se dividan de manera «esquizoide» o que, si tienen conciencia de la división, actúen con hipocresía en el dominio político.

El otro problema de esta concepción depende de la noción de cultura política introducida por Rawls. No se trata sólo de que Rawls no conciba la posibilidad de alimentar su horizonte normativo mediante el recurso a argumentos universalistas o «filosóficos», sino de que tampoco posea una interpretación abierta o

dinámica del patrimonio valorativo compartido constitutivo de la cultura política; o que, si la posee, no la desarrolle con claridad. En efecto, es destacable no sólo la idea relativamente conservadora de que en la cultura política pueden ser hallados los «puntos fijos» de las interpretaciones correctas (en tanto que razonables) de la concepción política, sino también la idea de que la cultura política no sólo integra textos y tradiciones de interpretación sino instituciones de la estructura básica de una sociedad. En mi opinión, la «objetivación» o «institucionalización» de la cultura política redunda en el riesgo de difuminar las diferencias de interpretación y opinión propias del espacio público de una sociedad y, con ello, de fetichizar o sacralizar un sistema de instituciones específico. Además, esta visión conlleva el problema de que, al sacrificar una visión más plural e incluso emancipadora de la cultura política, erige a las instituciones existentes en el límite objetivo para cualquier consenso posible. Si se acepta que en la cultura política ya están presentes los elementos de justificación moral de la constitución y de los principios de justicia básica, el trabajo de la filosofía política no será otro que el de codificar u ordenar el patrimonio moral ya en posesión de los ciudadanos o, dicho con términos hegelianos, sólo una tarea de racionalización de lo real.

Un problema añadido a esta cuestión es el de la introducción de la figura (ideal) de la Suprema Corte de Justicia como el modelo de expresión de la razón pública. Aunque Rawls no comete el despropósito de sostener que la expresión de una concepción política de la justicia es patrimonio exclusivo de una Suprema Corte, sí concede un privilegio interpretativo a esta entidad al señalar que los argumentos de la razón pública pueden ser identificados bajo la figura de argumentos *como los que expresaría* una Suprema Corte. El resultado de esto es que la pluralidad de puntos de vista e interpretaciones de la política queda subordinada a una interpretación dominante constitucionalmente estructurada. De este modo, aunque Rawls no puede ser considerado abanderado de un constitucionalismo reduccionista (en el sentido de pretender que una constitución determinada entraña todas las respuestas y claves de respuesta para todos los dilemas de la política) si puede ser visto como un filósofo «constitucionalizante» (en cuanto pretende que la razonabilidad política es mejor expresada mediante la forma de in-

terpretaciones privilegiadas como las generadas por las instituciones del horizonte constitucional).

En este libro he ofrecido también un largo desarrollo de la noción de lo razonable y he analizado los principales problemas que concita. Lo primero que destaqué de esta cuestión, y que luego se reveló como una debilidad estructural de la concepción rawlsiana del liberalismo político, fueron las consecuencias que se derivan de la identificación de lo razonable, en primer lugar, con la disposición para proponer y respetar condiciones justas de cooperación y, en segundo, con la disposición de reconocer las cargas del juicio (*burdens of judgement*). En este sentido, asocié cada una de estas dos caras de lo razonable con las respectivas etapas de la formulación política de la justicia como imparcialidad, es decir, con el desarrollo en dos fases del liberalismo político. Así, la formulación política (es decir, liberada de sus lastres comprehensivos) de la justicia como imparcialidad correspondería al primer rasgo de lo razonable, mientras que la teoría del consenso traslapado y el desarrollo de una psicología moral razonable quedarían vinculados al segundo rasgo.

En este tenor, he tratado de notar que la explicación del acuerdo acerca de los principios de la justicia como imparcialidad sobre la base de que los intereses fundamentales de los individuos son la libertad e igualdad, limitaba severamente el espacio de la noción de interés particular, que sólo aparecía tangencialmente bajo la cobertura de una arrinconada noción de lo «racional». No habría nada que objetar al «destronamiento» de lo racional como criterio para la cooperación social orientada a la justicia (algo exigido por Hart y muchos otros en su crítica al contractualismo de Rawls)[4] si no fuera porque, con la eliminación de los intereses particulares del dominio público, Rawls elimina también la posibilidad de considerar en él no sólo conflictos y discrepancias morales o religiosos, sino también los choques de poder y conflictos de interés que caracterizan las esferas públicas de las democracias reales. Este problema se agrava cuando Rawls recurre a la noción de interés económico para explicar la existencia de distintos proyectos liberales que satisfacen los requisitos de la concepción política de la

4. Cfr. H.L.A. Hart, «Rawls on Liberty and its Priority», en Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls*, ed. cit., pp. 230-252.

justicia. En este caso, el principio que, según Rawls, explica la pluralidad de liberalismos políticos, reside en la esfera comprehensiva (señaladamente en lo racional y en sus intereses no universalizables), por lo que, en rigor, se trata de una pluralidad que no podría entenderse políticamente según los argumentos razonables de la razón pública.

En mi análisis de la función epistémica o cuasi-epistémica de lo razonable, traté de hacer una reconstrucción compleja y crítica de las nociones de persona razonable y doctrina comprehensiva razonable. Sin poder reproducir los argumentos expuestos a ese propósito, sólo quiero insistir en mi coincidencia con la idea rawlsiana de que una concepción política de la justicia no está obligada a ningún pronunciamiento acerca del estatuto de verdad o validez de sus enunciados, sino, acaso, sólo con la «corrección» o razonabilidad de ellos. En ese sentido, traté de mostrar que era necesario considerar las razones por las cuales los requisitos epistémicos para las doctrinas razonables son menos exigentes que los impuestos a las personas razonables. Esto me permitió mostrar que, contra lo que generalmente se cree, el tratamiento rawlsiano del problema de la razonabilidad en términos cuasi-epistémicos es preciso y sumamente matizado. En mi opinión, esto queda en evidencia si se considera el caso de un argumento que, para un crítico tan exigente como Brian Barry, supone una lamentable oscilación entre una respuesta epistémica y una práctica, pero que yo he interpretado como una respuesta coherente dentro de la propia noción de lo razonable: el caso del juicio de una doctrina comprehensiva que sostiene que «fuera de la iglesia no hay salvación» y que, consecuentemente, el recurso a una guerra civil estaría justificado.

En su primera respuesta a esta cuestión, Rawls sostiene que, ante tal pretensión, no queda otra salida que apelar a algunos argumentos de «nuestra propia visión comprehensiva», es decir, de una visión comprehensiva liberal. Estos serían argumentos epistémicos a propósito de las cargas del juicio y de los llamados valores de la razón pública que recordarían la imposibilidad de llegar a una conclusión única incluso si se ha partido de supuestos equivalentes, es decir, argumentos que soportan la idea de un «desacuerdo razonable». El uso de estos argumentos sería de tipo político, es decir, un uso al servicio del reforzamiento de las condiciones del pluralismo razonable. La segunda

línea de respuesta consiste en denunciar el carácter irrazonable de esa doctrina debido a la conclusión que arrastra. En este segundo caso, no se trata de afirmar que esa doctrina es falsa, sino sólo de indicar que el reclamo de afirmar su punto de vista mediante el sometimiento violento del resto de puntos de vista es ilegítimo e irrazonable.

El problema aparece porque Rawls mantiene ambas respuestas, incluso en el contexto del mismo párrafo. En mi opinión, Rawls decidió no descartar ninguna de las dos respuestas debido a la consideración de dos tipos distintos de aplicación de la noción de doctrina comprehensiva razonable. En efecto, la primera aplicación tendría que ver con las consecuencias políticas de los argumentos comprehensivos y la preservación del orden social por vía de la limitación de su beligerancia política, mientras que la segunda estaría relacionada con la calidad o corrección de los argumentos que pueden esgrimirse en el debate del dominio público. Esta última alude a la relevancia argumental de los usos de la razón publica y, por ello, su espacio o momento natural es el de la normalidad del debate democrático; mientras que la primera se refiere a la legitimidad de la represión de las doctrinas que constituyen un riesgo para la estabilidad democrática constitucional y, por ello, su espacio o momento es el de los desafíos comprehensivos al predominio político de una concepción de la justicia imparcial.

Lo anterior permite desvelar el núcleo de la posición de Rawls respecto del problema de las pretensiones de verdad en el dominio político. Para Rawls, toda doctrina tendría el derecho de pretender hacer valer sus ideas de justicia y buen orden social en el dominio político; pero al hacerlo debe cumplir con los requisitos cuasi-epistémicos de lo razonable. Si no cumple estos requisitos, sus pretensiones quedarán evidenciadas como irrazonables aunque no se haya demostrado su falsedad, porque, en rigor, no es necesario ni posible que la filosofía política asuma esta tarea de demostración. Esto implica que los requisitos epistémicos utilizados para la evaluación de la razonabilidad de las personas y las doctrinas no confieren una dimensión también epistémica a la concepción política que puede ser objeto del consenso traslapado. En este sentido, Rawls no niega que a la formación de una concepción política de la justicia concurran elementos de corte cognitivista, lo que niega es que ello

implique un estatuto de verdad o validez que pudiera jerarquizar las doctrinas comprehensivas en términos epistemológicos. Por ello, puede decirse que el método político de Rawls es un pronunciamiento normativo acerca de una noción contemporánea de tolerancia que, sin prescindir de criterios de corrección o relevancia argumental, evita o elude la discusión de los contenidos comprehensivos de las doctrinas.

En este contexto, el método de elusión (*method of avoidance*) muestra las funciones que puede cumplir: por una parte, justifica la abstinencia de pronunciamientos epistémicos acerca de los valores y principios de las visiones comprehensivas (siempre que éstas se mantengan en el ámbito de lo razonable); por otra, exige abstenerse de la adjudicación de un estatuto de validez cognoscitiva a los principios de la concepción política de la justicia. En este segundo caso, los requisitos cuasi-epistémicos que la alimentan están englobados bajo la noción de «corrección», que trata de resaltar el carácter práctico y, más precisamente, practicable de dicha concepción política. Creo que éste es un mérito del planteamiento rawlsiano, pues en el centro de su argumento se halla la constatación de que, en cuestiones políticas, la pretensión de verdad ha sido siempre (y no tiene por qué dejar de serlo) más un factor de desequilibrio y conflicto que una forma razonable de solución a los diferendos de principios y valores. Acaso sólo habría que reprochar a Rawls su excesiva seguridad acerca de que el uso de recursos epistémicos no dota de un carácter epistémico a su concepción política. Pero si esto es así, la coherencia que se le podría exigir a Rawls no podría consistir en conceder al liberalismo político un estatuto cognoscitivo, sino, más bien, en pedirle una aceptación de que el problema de la verdad es un problema político incluso en el terreno de los contenidos comprehensivos de primer orden.

Desde mi punto de vista, la limitación de la respuesta rawlsiana al problema de la verdad o validez de la concepción política no reside en la elusión de un pronunciamiento epistemológico en la discusión política, sino en la elusión de un problema mayor, a saber, el del carácter variable e inestable de la separación entre los ámbitos de lo público y lo no público. Creo que, en efecto, el verdadero problema político de su concepción consiste en su incapacidad para percatarse de que no hay manera razonable de impedir que las demandas comprehensivas sobre

la política se presenten sin mediaciones en la esfera de la razón pública y, de manera correspondiente, que los conflictos de la política graviten e influyan sobre los contenidos de primer orden de las doctrinas comprehensivas. Bajo la consideración de fronteras flexibles y móviles entre lo público y lo no público, la noción de lo razonable podría mostrar sus posibilidades de convertirse en un principio fundamental de crítica social, pues, sin tener que presentarse como una teoría de la verdad, puede influenciar políticamente los discursos de los grupos y asociaciones y mostrar de nuevo que, a fin de cuentas, lo político atañe a la vida completa de las personas y no sólo a su función ciudadana o, dicho con la frase canónica, que *lo personal es político*.

La noción de lo razonable se inscribe en la propuesta rawlsiana más amplia del «constructivismo político». En mi análisis de este concepto expresé algunas dudas acerca de la pertinencia de proponerlo como una sustitución completa de la primera forma constructivista, la kantiana, que Rawls había utilizado de manera fructífera en el horizonte de *Teoría de la justicia*. No obstante, tengo que reconocer que la virtud del constructivismo político reside en que, sobre la base de su utilización, podemos establecer una clara diferencia entre el procedimiento de elección de la serie de principios de la justicia como imparcialidad y el procedimiento de adopción de una concepción política de la justicia por medio del consenso traslapado.

Sin embargo, creo que el rasgo más preocupante del constructivismo político es que viene a proporcionar las condiciones para lo que considero un definitivo «giro contextualista» en la teoría moral de Rawls. En efecto, en la medida en que supone que a la base del procedimiento de construcción de los principios de la concepción política de la justicia pueden situarse las ideas de una sociedad democrática y un ciudadano contextualizados, una de las funciones centrales del constructivismo será «desplegar» o «hacer evidentes» (*to lay out*) estas ideas en términos discursivos. Rawls considera que estas nociones no requieren ser «construidas» al modo en que lo son los principios de la justicia, toda vez que ya están dadas por la experiencia democrática de referencia. Si consideramos que el llamado «constructivismo kantiano» de *Teoría de la justicia* partía de la noción de persona y sociedad cooperativa como datos «morales» y no meramente sociales, y que con ello permitía una lectura universalista de su formulación y de los principios derivados, puede decirse que la posibilidad de postular y defender una concepción liberal como la de Rawls requerirá ahora una circunscripción estricta a la experiencia político-cultural de determinadas naciones occidentales y, en particular, a la de los Estados Unidos de América. De este modo, se hace claro que el liberalismo de Rawls no ofrece razones substantivas para «ser liberal» en naciones autoritarias, dictatoriales o, incluso, no plenamente democráticas, que, curiosamente, son las habitadas por la mayoría de la población mundial. Creo que ésta es una consecuencia no deseada por Rawls, pero también creo que su interés por «arraigar» las condiciones de su nueva versión contractualista no puede terminar en otra cosa que en la renuncia a un proyecto político liberal de tinte universalista.

Es necesario insistir en que el modelo de justicia política del liberalismo político tiene como base la justicia como imparcialidad. Sin embargo, la previsión de una etapa posterior al momento contractualista de esta segunda, es decir, de la fase del consenso traslapado y el desarrollo de una psicología moral razonable, hace que se produzca una pérdida de fuerza normativa en los principios de la concepción política de la justicia. En efecto, la consideración de una variedad (restringida, pero plural) de ofertas liberales para el consenso traslapado, lleva a Rawls a hacer más laxa la definición de los principios de la justicia política que la de los principios de la justicia como imparcialidad.

Según Rawls, la formulación de la teoría del liberalismo político no tiene por qué afectar la naturaleza distributiva de su propuesta original de justicia como imparcialidad. Desde mi punto de vista, esa es una opinión equivocada. Si consideramos que la definición de objetividad del constructivismo político sugiere la posibilidad de que una concepción política liberal distinta de la justicia como imparcialidad pueda prevalecer mediante el consenso traslapado y si, además, tomamos en cuenta la consideración del propio Rawls acerca de que la justicia como imparcialidad es la modalidad de justicia liberal más distributiva, tendrá que concluirse que existe una alta probabilidad de que una concepción liberal menos distributiva sea aquella que gane el consenso moral de los ciudadanos. Dado que el criterio de relevancia moral es la practicidad de la concepción política por mediación del consenso traslapado, puede concluir-

se, además, que la justicia como imparcialidad podría ser políticamente fútil bajo las condiciones de pluralismo que dan sentido al liberalismo político. Su justificación moral contractualista no le servirá como argumento en un dominio donde lo que cuenta es la preferencia práctica (razonable pero práctica) de los ciudadanos.

En este contexto, puede sostenerse que el privilegio concedido a la noción de tolerancia socava la posibilidad de que las doctrinas comprehensivas consideradas en la lista elaborada por Rawls (y en la elaboración de esta lista hay una gran cantidad de problemas de consistencia e interpretación) puedan coincidir en principios como el de diferencia o el de la justa igualdad de oportunidades. Significativamente, ésta es una posibilidad contemplada por el propio Rawls, pero a la que no concede la importancia debida. Lo que hace, más bien, es ofrecer una inconsistente respuesta al tema de la pluralidad de liberalismos mediante la inclusión de un criterio de diferenciación entre ellos según los intereses económicos que supuestamente defienden. Lo curioso de su argumento es que se trata de un tipo de pluralidad, la de los intereses económicos, que Rawls no había considerado cuando describió las características del pluralismo como un hecho dado. En estas condiciones, tenemos dos posibilidades de interpretación: primera, que Rawls se haya percatado súbitamente de las dificultades que imponen los intereses económicos al logro de un acuerdo político ampliamente especificado y matizado, caso en el cual habría tenido que reconsiderar la primacía del concepto de tolerancia o, segundo y más viable, que Rawls haya introducido la referencia a los intereses como una hipótesis *ad hoc* que le permite reforzar su justificación del posible incumplimiento de los requisitos distributivos de la justicia como imparcialidad.

Los contenidos de la concepción política de la justicia sólo se distinguen de la formulación original de la justicia como imparcialidad en el terreno de la distribución económica. Los dos elementos del segundo principio, la justa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia son «subsumidos» en los principios de «igualdad de oportunidades simple» y «medios materiales suficientes para hacer un uso efectivo de los derechos básicos». Como puede notarse, allí donde la justicia como imparcialidad era más original y heterodoxa es, precisamente,

donde el liberalismo político introduce flexibilidad e indefinición. Ciertamente es muy difícil concebir un acuerdo generalizado a propósito de principios distributivos tan exigentes como los de la enunciación canónica de la justicia como imparcialidad, pero el reconocimiento de esta dificultad no puede hacerse compatible con la aseveración de que nada se ha perdido en la fuerza distributiva de la justicia como imparcialidad. Creo que tampoco puede sostenerse, sobre la base de esta constatación, la justificación que hace Rawls de su renuncia a introducir requisitos distributivos exigentes dentro de su lista de fundamentos constitucionales (*constitutional essentials*); lista que, si no la he interpretado mal, no equivale a ninguna constitución empírica sino a los principios político-normativos que «deben» ser constitucionalmente garantizados.

Por estas razones, sostengo que se ha perdido mucho más de lo cree Rawls. Se ha perdido buena parte de la fuerza moral y política de las intuiciones igualitaristas que animaban la teoría distributiva de Rawls, a saber, la exigencia de que todos los bienes sociales han de ser distribuidos según los principios equitativos derivados de un acuerdo entre personas libres e iguales y la convicción de que una distribución es justa sólo si toma como referencia ordinal y moral la situación de los menos aventajados.

En vista de lo anterior, no creo que el principal problema de Rawls sea su deriva hacia una concepción política sujeta a criterios constitucionalistas. Su brillante defensa de la necesidad de la postulación de un momento político más allá del momento del llamado consenso constitucional es una muestra de su voluntad de no reducir su argumento al marco interpretativo de la constitución, aunque lo discutible sea la identificación de este momento político con la reconciliación definitiva de las posiciones en liza. Sin embargo, no siendo el principal problema, sí es grave. En mi opinión, aunque Rawls no reduce la justicia política a los principios de un orden constitucional positivo, su uso de ejemplos como el de la Suprema Corte de Justicia para dar cuenta de la forma ideal de los usos de la razón pública permite decir que su pauta de resolución de conflictos consiste en convertir éstos en parte de un texto constitucional (en el sentido de «sacarlos» de la agenda pública de la política regular y considerarlos como «resueltos de una vez por todas»). En ese sentido, puede decirse que lo que sí está presente en su perspectiva polí-

tica es la apuesta por la solución de los problemas políticos cruciales mediante su «constitucionalización».

En todo caso, la limitación más grave de Rawls reside en otra parte: en la pobreza de su concepción de la política. Acaso la única crítica constante que hice a Rawls a lo largo de este libro sea, precisamente, la referida a su incapacidad (idiosincráticamente liberal) para concebir a la política como una serie de relaciones conflictivas y, en particular, a la política democrática como un espacio de permanente negociación, diferimiento y relativización del conflicto, pero nunca de su desaparición.

Tengo para mí, que toda la obra de Rawls y, acusadamente, su última época, está marcada por una renuencia sistemática a considerar que tanto los problemas de institucionalización de la justicia como imparcialidad como los del logro de un consenso moral alrededor de una concepción liberal de la justicia son problemas de poder, es decir, conflictos y diferendos que exceden por mucho a los de la mera deliberación normativa. Ciertamente una teoría estándar de la moralidad pública no tendría la obligación de formularse con atención a las formas estructurales y funcionamiento efectivo de las relaciones políticas; sin embargo, una perspectiva moral como la de Rawls, que pretende reflejarse en el diseño de un sistema institucional bien ordenado según principios que han de ser eficaces y apunta, en su última formulación, a la consecución de la estabilidad social por razones morales, no puede dejar de ser evaluada en el marco de sus posibilidades de institucionalización política. Y esto requiere, por supuesto, una concepción realista de la política democrática.

Desde una perspectiva que he calificado como emparentada con el pluralismo, Rawls se hace cargo de una distinción férrea entre el dominio político y el dominio no político; con ello, define con precisión un terreno autónomo con una problematicidad propia que tiende a la disminución. En este sentido, no es capaz de considerar ni que una gran parte de los conflictos que se presentan en el dominio del poder político de una sociedad democrática hunden sus raíces en las esferas no públicas ni que el hecho mismo de la aparición o ausencia relativa de esta conflictividad en una agenda política democrática supone ya una lucha inacabable de intereses y puntos de vista particulares. Esta visión restringida del poder tiene serias consecuencias, por ejemplo, en los criterios de definición del índice de bienes primarios o en la misma concepción del capitalismo. En el primer caso, Rawls es incapaz de concebir que no sea posible, para cualquier proyecto de justicia distributiva, establecer un índice único y relativamente fijo de bienes primarios, porque no sólo la amplitud mayor o menor de la lista está vinculada a las tensión de intereses entre los grupos sociales, sino que la misma definición de lo que es un bien primario es una cuestión del poder político y de sus enfrentamientos y equilibrios. De manera similar, la incomprensión de Rawls acerca de la variedad intrínseca al modelo capitalista reside en su incapacidad para contemplarlo como una serie de distintos arreglos institucionales en la que las mejores condiciones distributivas, regionalmente localizables, no son azarosas ni irrelevantes, sino el resultado de largas luchas políticas y de la existencia de tradiciones reivindicativas y emancipadoras que han dado lugar a las instituciones redistributivas que definen las formas capitalistas particulares.

Por ello, puede decirse que, como bien señaló Habermas, Rawls reduce el problema del poder político a la mera justificación de su legitimidad. Por eso, una vez que cree solventada esta cuestión, se permite contemplar el espacio político como el asiento de un proceso deliberativo y electivo al interior de un más amplio espacio cultural tendente a la reconciliación. Los diferendos y disonancias que puedan aparecer en el interior de éste tienen una respuesta predeterminada y todas las líneas maestras de solución de conflictos están ya dadas en el horizonte cultural de la democracia. En este sentido, no hay posibilidad de considerar que un rasgo determinante de la política sea su carácter conflictivo y abierto, sino sólo de desarrollar la percepción unilateral de que es un terreno donde impera la reconciliación y los acuerdos con visos de definitividad. Así, la visión de Rawls nos remite a una concepción moral de la política, no sólo en el sentido de una razonable y defendible vertiente normativa que propone principios de justicia y modelos de sociedad bien ordenada, sino en el sentido (menos defendible) de reducir la política a un modelo preestablecido de acuerdo moral.

La ausencia de una distinción entre filosofía moral y filosofía política en *Teoría de la justicia* dejaba abierta la posibilidad de desarrollar una concepción específicamente política que considerara que los conflictos de interés y dominio constituyen,

tanto como el pluralismo razonable, un hecho dado e inerradicable de las sociedades contemporáneas. Sin embargo, Rawls, en *El liberalismo político*, optó por plantear la distinción entre ambos tipos de filosofía sólo como una separación analítica entre ellos (de alcance, no de condición o naturaleza). Con ello, perdió tanto la oportunidad de considerar que una concepción política de la justicia es un proyecto político entre otros al interior de un espacio público que no puede ofrecer ninguna garantía moral, como la posibilidad de postular la justicia como imparcialidad (con su interpeladora radicalidad distributiva) como la versión liberal moralmente más defendible para la conciencia de los ciudadanos democráticos.

Al intentar reducir los conflictos de la política a una clave moral, Rawls ha terminado por prescindir de lo que, en mi opinión, son las principales virtudes morales de su propuesta: las intuiciones igualitaristas y la posibilidad de un desarrollo universalista de su doctrina liberal. Respecto de la primera, pocas dudas caben acerca de que la eliminación de la unicidad y obligatoriedad contractual de los principios de la justicia conlleva el debilitamiento normativo de sus exigencias distributivas. Por ello, mientras más incluyente pueda llegar a ser la noción liberal de tolerancia, menos posible será mantener el alcance distributivo del segundo principio de la justicia como imparcialidad. Respecto de la segunda cuestión, queda claro que el cierre explícito de las posibilidades de una *lectura universalista de las intuiciones morales de la justicia como imparcialidad* quita razones y argumentos de corte moral para ser liberal en una sociedad que no sea de antemano «culturalmente» liberal.

He de decir que no considero que la idea de obligación derivada de un discurso moral sobre la política condicione mecánicamente algún tipo de obligación política efectiva. Tampoco creo que la postulación, discusión y consenso a propósito de una serie de razones morales correctas dé lugar a la estabilidad de una sociedad compleja. Sin embargo, creo que tanto las razones que están al servicio de la obligación moral como las que pretenden justificar una estabilidad democrática no autoritaria son argumentos políticos fructíferos para la reforma de las instituciones existentes. Por ello, creo que los principales argumentos de Rawls son verdaderas pautas morales para la política democrática, en la medida en que ofrecen razones públicas, compartibles y

defendibles desde estratos sociales y emplazamientos nacionales distintos, para apoyar la ardua tarea de definir las metas y prioridades de la convivencia social. Sostengo también que estas virtudes son universalizables bajo el concepto de «derechos humanos»; concepto a cuyo reforzamiento una lectura universalista de Rawls parecía estar naturalmente encaminada.

Sin embargo, considerando la incomodidad y renuencia de Rawls respecto de este tipo de interpretación, me atrevería a decir que se trata de valores morales relativamente independientes de la intención particularizante de su propio autor. En ese sentido, sería deseable recuperar un criterio de prudencia metodológica que proviene del terreno de la filosofía de la ciencia: la distinción entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación de una teoría. Tengo la impresión de que Rawls ha confundido ambos contextos en su noción de cultura política, pero que no es una obligación seguir esa ruta. De hecho, la noción de persona libre e igual, que innegablemente tiene una «biografía» ligada a la historia y geografía de una, con todo, pequeña parte del mundo, es probablemente el concepto moral (y político) más universalizable que haya conocido la historia humana. En este sentido, si el reconocimiento de la necesidad política de una oferta de justicia distributiva y la vinculación de ésta con un proyecto liberal de miras generales no pueden hacerse sin renunciar a gran parte del andamiaje conceptual del filósofo de Harvard, habría sólo que señalar que, ante esta inevitable pérdida, lo que se conserve de sus intuiciones y argumentos morales seguirán siendo buenas y fructíferas razones para la discusión democrática.

Personalmente, no veo cómo el desarrollo de los rasgos distribucionistas y universalistas de la obra de Rawls pudiera ayudar directamente a resolver estas endiabladamente complejas situaciones de injusticia y asimetría social. Pero tampoco veo razón alguna para negar a nadie el derecho de ser un liberal consecuente (distribucionista y universalista) cuando su conciencia moral y su congruencia política le exijan serlo.

BIBLIOGRAFÍA

AGRA, María Xosé: «Justicia, conflicto doctrinal y estabilidad social en el liberalismo político de John Rawls», *Revista Agustiniana*, XXXVII, 114 (sept.-dic. 1996).

ALMOND, G., y S. VERBA: *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, New Jersey, Princeton University Press, 1963.

BACHRACH, P. y M.S. BARATZ: «The Two Faces of Power», *American Political Science Review*, 56 (1963).

—: «Decisions and Nondecisions», *American Political Science Review*, 57 (1963).

BAIER, Kurt: «Justice and the Aims of Political Philosophy», *Ethics*, 99 (julio 1989).

BARRY, Brian: *The Liberal Theory of Justice*, Nueva York, Oxford University Press, 1973.

—: «Justice Between Generations», en P.M.S. Hacker y J. Raz (comps.), *Law, Morality, and Society: Essays in Honour of H.L.A. Hart*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

—: *Theories of Justice*, vol. 1, Londres, Harvester-Wheatsheaf, 1989.

—: *Democracy and Power: Essays in Political Theory, 1*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

—: *Liberty and Justice: Essays in Political Theory, 2*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

—: «John Rawls and the Search for Stability», *Ethics*, 105 (1995).

—: *Justice as Imparciality*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

BOUCHER, David y Paul KELLY (eds.): *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Londres, Routledge, 1994.

COHEN, Joshua: «Democratic Equality», *Ethics*, 99 (julio 1989).

—: «Moral Pluralism and Political Consensus», en D. Copp, J. Hampton y J. Roemer (comps.), *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

— y Archon FUNG: «Introduction», en J. Cohen y A. Fung (comps.), *Constitution, Democracy and the State Power: The Institutions of Justice*, vol. I, Cheltenham (UK) / Vermont (USA), Edward Elgar Publishing Company, 1996.
CORLETT, J.A. (comp.): *Equality and Liberty. Analizing Rawls and Nozick*, Londres, Macmillan, 1991.
DA SILVEIRA, Pablo y Wayne NORMAN: «Rawlsianismo metodológico: una introducción a la metodología dominante en la filosofía política anglosajona contemporánea», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 5 (junio 1995).
DAHL, R.A.: *Poliarchy*, New Haven, Yale University Press, 1970.
—: *Los dilemas del pluralismo democrático*, México, Conaculta, 1990.
DANIELS, Norman (comp.): *Reading Rawls*, Nueva York, Basic Books, 1975.
DAVION, Victoria y Clarck WOLF (eds.): *The Idea of a Political Liberalism*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., USA, 2000.
DI QUATTRO, Arthur: «Rawls and Left Criticism», *Political Theory*, 2 (febrero 1983).
DWORKIN, Ronald: *Taking Rigths Seriously*, Londres, Duckworth, 1977.
—: «Liberal Community», *California Law Review*, 77, 3 (mayo 1989).
—: «Foundations of Liberal Equality», en G.B. Peterson (comp.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 11, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990.
GALSTON, William: «Equality of Opportunity and Liberal Theory», en Frank S. Lucash (comp.), *Justice and Equality: Here and Now*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1986.
—: *Liberal Purposes. Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
—: «Two Concepts of Liberalism», *Ethics*, 105 (abril 1995).
GARZÓN VALDÉS, Ernesto: *Derecho y filosofía*, Barcelona, Alfa, 1985.
GAUTHIER, David: *Morals by Agreement*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
GOODIN, Robert E.: «Reasons for Welfare. Economic, Sociological, and Political —but Ultimately Moral», en Donald Moon (comp.), *Responsability, Rights and Welfare. The Theory of Welfare State*, Boulder/Londres, Westview Press.
GRAY, John: *Liberalism*, Open University Press, Londres, 1986.
—: *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, Londres, Routledge, 1989.
—: *Post-liberalism. Studies in political thought*, Nueva York / Londres, Routledge, 1993.
—: *Beyond the New Right: Markets, government and the common enviroment*, Londres / Nueva York, Routledge, 1993.
—: «Can We Agree to Disagree?», *New York Times Book Review* (16-V-1993).

GREENBERG, D., Stanley N. KATZ *et al.* (comps.): *Constitutionalism and Democracy: Transitions in the Contemporary World*, Nueva York / Oxford, Oxford University Press, 1993.
GUTMANN, Amy: *Liberal Equality*, Nueva York, Cambridge University Press, 1980.
—: «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3 (1985).
— (comp.): *Democracy and the Welfare State*, Princenton, New Jersey, Princeton University Press, 1988.
—: «The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics», *Philosophy and Public Affairs*, 22 (1993).
—: «Civic Education and Social Diversity», *Ethics*, 105 (abril 1995).
HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I (trad. de M. Jiménez Redondo), Madrid, Taurus, 1983.
—: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* (trad. de M. Jiménez Redondo), Madrid, Cátedra, 1984.
—: *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (1992) (trad. al inglés de William Rehg), Cambridge, Polity Press, 1996.
—: «Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism», *The Journal of Philosophy*, XCII, 3 (marzo 1995).
—: «El giro pragmático de Rorty», *Isegoría*, 17 (noviembre 1997).
HAMPSHIRE, Stuart: «Liberalism: The New Twist», *New York Review of Books*, 12 (1993).
HAMPTON, Jean: «Should Political Philosophy be done without Metaphysics?», *Ethics*, 99 (julio 1989).
HART, H.L.A.: «Rawls on Liberty and its Priority», en Norman Daniels (comp.), *Reading Rawls*, Nueva York, Basic Books, 1975.
HERNÁNDEZ LOSADA, José María: *Retrato de un dios mortal: historia y política en Thomas Hobbes* (tesis doctoral), Madrid, UNED-Facultad de Filosofía, 1995.
HOBBES, Thomas: *Leviathan* (ed. de C.B. Macpherson), Londres, Penguin Books, 1968.
HONIG, Bonnie: *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.
HUME, David: *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1978.
JACOBS, Leslie A.: *Rigths and Deprivation*, Nueva York, Oxford University Press, 1993.
KANT, E.: *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1985.
—: *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986.
—: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 1987.

—: *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.
KEAT, Russell y David MILLER: «Understanding Justice», *Political Theory*, 2 (febrero 1994).
KEKES, John: *The Morality of Pluralism*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1993.
KELLY, Paul: «Justifying "justice": Contractarianism, communitarianism and the foundations of contemporary liberalism», en David Boucher y Paul Kelly (comps.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Londres, Routledge, 1994.
KROUSE, Richard y Michael MCPHERSON: «Capitalism, "Property-Owning Democracy", and the Welfare State», en Amy Gutmann (ed.), *Democracy and the Welfare State*, Princenton, New Jersey, Princeton University Press, 1988.
KUHN, Thomas S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1981.
KUKATHAS y PETTIT (comps.): *Rawls: «A Theory of Justice» and its Critics*, Cambridge, Polity Press, 1990.
KYMLICKA, Will: «Liberal Individualism and Liberal Neutrality», *Ethics*, 99 (julio 1989).
—: *Contemporary Political Philosophy, an Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
—: *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
LAFONT, Cristina: «Universalismo y pluralismo en la ética del discurso», *Isegoría*, 17 (noviembre 1997).
LARMORE, Charles: *Patterns of Moral Complexity*, NY, Cambridge University Press, 1987.
—: «Political Liberalism», en *Political Theory*, XVIII, 3 (agosto 1990).
LOCKE, John: *A Letter concerning Toleration*, Hackett, Indianapolis, 1983.
—: *Two Treatises of Government* (ed. de Peter Laslett), Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
LUCKES, Steven: *El poder: un enfoque radical*, Madrid, Siglo XXI, 1985.
MACEDO, Stephen: «Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls», *Ethics*, 105 (abril 1995).
MACINTYRE, Alsdair: *After Virtue*, Londres, Duckworth, 1981.
—: *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, Duckworth, 1988.
—: *Two Rival Versions of Moral Equality*, Londres, Duckworth, 1990.
MACPHERSON, C.B.: *Democratic Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1973.
MCCARTHY, Thomas: «Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue», *Ethics*, 105 (octubre 1994).
MICHELMAN, Frank I.: «Constitutional Welfare Rights and *A Theory of Justice*», en N. Daniels, *Reading Rawls*, Nueva York, Basic Books, 1975.
MILL, John Stuart: *Utilitarianism*, en Mary Warnock (ed.), *John Stuart Mill. Utilitarianism, On Liberty, and Essay on Bentham, and Selections from the Writings of Jeremy Bentham and John Austin*, Londres, Fontana Press, 1962.
MILLER, David, William CONNOLLY y Alan RYAN (comps.): *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.
MOLLER OKIN, Susan: «*Political Liberalism*, Justice and Gender», *Ethics*, 105 (octubre 1994).
MOORE, Wayne D.: *Constitutional Rights and Powers of the People*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1996.
MOUFFE, Chantal: *The Return of the Political*, Londres / Nueva York, Verso, 1993.
MUGUERZA, Javier: *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE, 1990.
— *et al.*: *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989.
MULHALL, Stephen y Adam SWIFT: *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992.
NAGEL, Thomas: *The View from Nowhere*, Nueva York, Oxford University Press, 1986.
NOZICK, Robert: *Anarquía, Estado y utopía*, México, FCE, 1988.
PAMPAPATHY, Rao: *An Essay on John Rawls's Theory of Distributive Justice and its Relevance to the Third World* (mimeo), Calcuta, Centre for Studies in Social Sciences, 1979.
POLSBY, N.: *Community Power and Political Theory*, New Haven, Yale University Press, 1963.
RAZ, Joseph: *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
—: «Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence», *Philosophy and Public Affairs*, 19, 1 (1990).
RAWLS, John: «*Constitucional Liberty and the Concept of Justice*», en *Nomos IV, Justice*, Nueva York, 1963.
—: «Distributive Justice», en P. Laslett y W.G. Runciman (comps.), *Philosophy, Politics and Society*, Third Series, Oxford, Basil-Blackwell, 1967.
—: *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., publicado por President and Fellows of Harvard College, 1971 (para este trabajo, he utilizado la edición *paperback* de Oxford University Press, 1973).
—: «A Kantian Concept of Equality», en *Cambridge Review* (febrero 1975).
—: *Teoría de la justicia* (trad. de María Dolores González), México, FCE, 1979.
—: «Kantian Constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy*, 77, 9 (septiembre 1980).
—: «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy & Public Affairs*, 14, 3 (verano 1985).
—: *Justicia como equidad* (comp. y trad. de Miguel Ángel Rodilla), Madrid, Tecnos, 1986.
—: «The Basic Liberties and Their Priority», en Sterling M. McMurrin (comp.), *Liberty, Equality, and Law. Selected Tanner Lectures on Mo-*

—: *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.
KEAT, Russell y David MILLER: «Understanding Justice», *Political Theory*, 2 (febrero 1994).
KEKES, John: *The Morality of Pluralism*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1993.
KELLY, Paul: «Justifying "justice": Contractarianism, communitarianism and the foundations of contemporary liberalism», en David Boucher y Paul Kelly (comps.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Londres, Routledge, 1994.
KROUSE, Richard y Michael MCPHERSON: «Capitalism, "Property-Owning Democracy", and the Welfare State», en Amy Gutmann (ed.), *Democracy and the Welfare State*, Princenton, New Jersey, Princeton University Press, 1988.
KUHN, Thomas S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1981.
KUKATHAS y PETTIT (comps.): *Rawls: «A Theory of Justice» and its Critics*, Cambridge, Polity Press, 1990.
KYMLICKA, Will: «Liberal Individualism and Liberal Neutrality», *Ethics*, 99 (julio 1989).
—: *Contemporary Political Philosophy, an Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
—: *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
LAFONT, Cristina: «Universalismo y pluralismo en la ética del discurso», *Isegoría*, 17 (noviembre 1997).
LARMORE, Charles: *Patterns of Moral Complexity*, NY, Cambridge University Press, 1987.
—: «Political Liberalism», en *Political Theory*, XVIII, 3 (agosto 1990).
LOCKE, John: *A Letter concerning Toleration*, Hackett, Indianapolis, 1983.
—: *Two Treatises of Government* (ed. de Peter Laslett), Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
LUCKES, Steven: *El poder: un enfoque radical*, Madrid, Siglo XXI, 1985.
MACEDO, Stephen: «Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls», *Ethics*, 105 (abril 1995).
MACINTYRE, Alsdair: *After Virtue*, Londres, Duckworth, 1981.
—: *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, Duckworth, 1988.
—: *Two Rival Versions of Moral Equality*, Londres, Duckworth, 1990.
MACPHERSON, C.B.: *Democratic Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1973.
MCCARTHY, Thomas: «Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue», *Ethics*, 105 (octubre 1994).
MICHELMAN, Frank I.: «Constitutional Welfare Rights and *A Theory of Justice*», en N. Daniels, *Reading Rawls*, Nueva York, Basic Books, 1975.
MILL, John Stuart: *Utilitarianism*, en Mary Warnock (ed.), *John Stuart Mill. Utilitarianism, On Liberty, and Essay on Bentham, and Selections from the Writings of Jeremy Bentham and John Austin*, Londres, Fontana Press, 1962.
MILLER, David, William CONNOLLY y Alan RYAN (comps.): *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.
MOLLER OKIN, Susan: «*Political Liberalism*, Justice and Gender», *Ethics*, 105 (octubre 1994).
MOORE, Wayne D.: *Constitutional Rights and Powers of the People*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1996.
MOUFFE, Chantal: *The Return of the Political*, Londres / Nueva York, Verso, 1993.
MUGUERZA, Javier: *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE, 1990.
— *et al.*: *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989.
MULHALL, Stephen y Adam SWIFT: *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992.
NAGEL, Thomas: *The View from Nowhere*, Nueva York, Oxford University Press, 1986.
NOZICK, Robert: *Anarquía, Estado y utopía*, México, FCE, 1988.
PAMPAPATHY, Rao: *An Essay on John Rawls's Theory of Distributive Justice and its Relevance to the Third World* (mimeo), Calcuta, Centre for Studies in Social Sciences, 1979.
POLSBY, N.: *Community Power and Political Theory*, New Haven, Yale University Press, 1963.
RAZ, Joseph: *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
—: «Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence», *Philosophy and Public Affairs*, 19, 1 (1990).
RAWLS, John: «*Constitucional Liberty and the Concept of Justice*», en *Nomos IV, Justice*, Nueva York, 1963.
—: «Distributive Justice», en P. Laslett y W.G. Runciman (comps.), *Philosophy, Politics and Society*, Third Series, Oxford, Basil Blackwell, 1967.
—: *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., publicado por President and Fellows of Harvard College, 1971 (para este trabajo, he utilizado la edición *paperback* de Oxford University Press, 1973).
—: «A Kantian Concept of Equality», en *Cambridge Review* (febrero 1975).
—: *Teoría de la justicia* (trad. de María Dolores González), México, FCE, 1979.
—: «Kantian Constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy*, 77, 9 (septiembre 1980).
—: «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy & Public Affairs*, 14, 3 (verano 1985).
—: *Justicia como equidad* (comp. y trad. de Miguel Ángel Rodilla), Madrid, Tecnos, 1986.
—: «The Basic Liberties and Their Priority», en Sterling M. McMurrin (comp.), *Liberty, Equality, and Law. Selected Tanner Lectures on Mo*

ral Philosophy, Cambridge, University of Utah Press-Cambridge University Press, 1987.
—: «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1 (1987).
—: «The Domain of the Political and Overlapping Consensus», *New York Law Review*, 64, 2 (1989).
—: *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.
—: «The Law of Peoples», en Stephen Shute y Susan Hurley (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, Nueva York, 1993 (publicado también en *Critical Inquiry*, 20, 1 [otoño 1993]).
—: «Reply to Habermas», *The Journal of Philosophy*, XCII, 3 (marzo 1995).
—: *Liberalismo político* (trad. de Sergio R. Madero Báez), FCE y UNAM, México, 1995.
—: *El liberalismo político* (trad. de Toni Domenech), Barcelona, Crítica, 1996.
—: *Collected Papers* (ed. de Samuel Freeman), Cambridge, Mass., Londres, Cambridge University Press, 1999.
—: *The Law of Peoples, with «The Idea of Public Reason Revisited»*, Cambridge, Massachusetts, Londres, 1999.
—: *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000.
—: *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge (Mass.) / Londres (Ing.), Harvard University Press, 2001.
RAWLS, John y Jürgen HABERMAS: *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998.
RESCHER, Nicholas: *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús: *La igualdad liberal: problemas, alcances y límites. Estudio sobre la obra de John Rawls* (tesis doctoral dirigida por Javier Muguerza), Departamento de Filosofía Moral y Política, UNED, Madrid, 1996.
—: «El concepto de cultura política en *El liberalismo político* de John Rawls», en Fernando Quesada (ed.), *La filosofía política en perspectiva*, Barcelona, Anthropos, 1998.
—: «La debilidad política del liberalismo de John Rawls», *Revista Internacional de Filosofía Política* (UAM/UNED, México/España), 14 (diciembre 1999).
—: «De la racionalidad a la razonabilidad: la reforma de la filosofía moral en John Rawls», en Teresa Santiago (ed.), *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*, México, Biblioteca de Signos, UAM-Iztapalapa, 2000.
—: «El Rawls que faltaba», *Revista Internacional de Filosofía Política* (UAM/UNED, México/España), 16 (diciembre 2000).

RORTY, Richard: «Postmodernist Bourgeois Liberalism», *The Journal of Philosophy*, LXXX (octubre 1985).
—: *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
SALAZAR, Luis: *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?*, México, UAM-Atzcapotzalco, 1997.
—: «La mala fama de la política», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 10 (diciembre 1997).
SANDEL, Michael J.: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982
—: *Democracy Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996.
SCANLON, Thomas S.: «Rawls' Theory of Justice», en Daniels (comp.), *Reading Rawls*, Nueva York, Basic Books, 1975.
—: «Contractualism and Utilitarianism», en Sen y Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, NY, Cambridge University Press / Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982.
—: «Levels of Moral Thinking», en Douglas Seanor (comp.), *Hare and Critics*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
SCHEFFLER, Samuel: «The Appeal of Political Liberalism», *Ethics*, 105 (octubre 1994).
SCHNEIDER, Hans Peter: *Democracia y constitución*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, p. 16.
SEN, Amartya: *Collective Choice and Social Welfare*, North Holland, Elsevier Science Publishers B.V., 1979.
—: *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford, Blackwell, 1982.
—: «Equality of What?», en Sterling M. Mcmurrin (comp.), *Liberty, Equality, and Law. Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy*, Cambridge, University of Utah Press-Cambridge University Press, 1987.
—: *Sobre ética y economía* (1987), Madrid, Alianza Universidad, 1989.
—: *Inequality Reexamined*, Nueva York / Oxford, Russell Sage Foundation / Clarendon Press, 1992.
—: *On Economic Inequality*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
— y Bernard WILLIAMS (eds.): *Utilitarianism and Beyond*, NY, Cambridge University Press / Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982.
SHKLAR, Judith: «The Liberalism of Fear», en N. Rosemblum, *Liberalism and the Moral Life*, New Haven, Yale University Press, 1980.
SMITH, Adam: *Theory of Moral Sentiments*, Clifton, Nueva York, Kelly, 1976.
TAYLOR, Charles: *Philosophical Papers*, vols. 1 y 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
—: «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate», en N. Ro-

senblum (comp.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.
—: *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
VALLESPÍN, Fernando: *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza Universidad, 1985.
—: «Diálogo entre gigantes: Rawls y Habermas», *Claves de Razón Práctica*, 55 (septiembre 1995).
—: «Introducción» a Jürgen Habermas / John Rawls, en *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998.
WALZER, Michael, «Philosophy and Democracy», *Political Theory*, 9, 3 (1981).
—: *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987.
—: *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, Nueva York, Basic Books, 1988.
—: *Las esferas de la justicia* (1983), México, FCE, 1993.
—: *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1994.
WELLBANK, J.H., D. SNOOK y D.T. MASON (comps.): *John Rawls and His Critics: An Annotated Bibliography*, Londres, Garland, 1984.
WENAR, Leif: «*Political Liberalism*: An Internal Critique», *Ethics*, 106 (octubre 1995).

ÍNDICE

Introducción 9
Capítulo 1. De la justicia como imparcialidad al liberalismo político 26
Capítulo 2. ¿Es comprehensiva la justicia como imparcialidad? . 40
Capítulo 3. La concepción política de la justicia y la cultura política 57
Capítulo 4. Una concepción política independiente 72
Capítulo 5. Lo razonable 93
Capítulo 6. El problema de la verdad 116
Capítulo 7. La razonabilidad como corrección 133
Capítulo 8. Nuevo constructivismo y nuevo contrato 151
Capítulo 9. Los avatares de la igualdad 168
Capítulo 10. *Constitucionalismo* y déficit político 194
Consideraciones finales 219
Bibliografía 243

Ciertamente las ideas de John Rawls son conocidas en nuestro medio intelectual y profesional, especialmente debido al debate entre *liberales* y *comunitarios*. Pero apenas existen monografías acerca de su obra. Uno de los principales méritos de la presente investigación radica en que reconstruye internamente los planteamientos del contractualismo rawlsiano desde la *Teoría de la justicia* hasta *El liberalismo político*. De este modo, se hace cargo de la evolución de su obra y de su reacción frente a las críticas suscitadas por su concepto de justicia como imparcialidad, con el que asimismo trataría de justificar la vigencia del orden filosófico-político del régimen liberal. Desde una perspectiva genética, esta obra sitúa perfectamente el pensamiento del autor en el contexto de la cultura constitucional estadounidense. Por otra parte, resume y organiza en torno a las concepciones rawlsianas alguno de los debates más fundamentales de la filosofía política contemporánea.
La actualidad de este estudio abre cuestiones que no sólo son propias de este tiempo, sino que también propone nuevas perspectivas a la cultura jurídica y política anglosajona. El rigor de su argumento no impide que su expresión sea clara y sobria. Se trata de una verdadera contribución al empeño de la filosofía-política de clarificar nuestro entorno sociocultural.
Una publicación que resulta necesaria y de sumo interés debido a su aportación original a los debates de la contemporaneidad social y política.

JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA. Profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa (México D.F.). Secretario de redacción de la *Revista Internacional de Filosofía Política* y director de la revista *Signos Filosóficos*.

F 077340

ISBN:84-7658-647-7
9 788476 586471