



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

# La concepción de la democracia en la teoría política de John Rawls

The Conception of Democracy in John Rawls's Political Theory

**Rafael Ricardo Bohórquez Aunta**

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Departamento de Filosofía

Maestría en Filosofía

Bogotá, Colombia

2017

# La concepción de la democracia en la teoría política de John Rawls

The Conception of Democracy in John Rawls's Political Theory

Rafael Ricardo Bohórquez Aunta

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:  
**Magister en Filosofía**

Director:  
Profesor Bernardo Correa López

Línea de Investigación:  
Filosofía Política

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas  
Departamento de Filosofía  
Maestría en Filosofía  
Bogotá, Colombia

2017

Para Bernardo Correa López

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

*Richard Rorty*

## Resumen

El presente trabajo discurre en torno a la concepción de democracia que es desarrollada en el pensamiento político de John Rawls. Para tal efecto, aborda cuestionamientos como: ¿De qué modo se articulan las nociones de *justicia*, *política* y *democracia* en la teoría política de John Rawls? ¿Qué significa que la «justicia como imparcialidad» sea la concepción normativa de la justicia más adecuada para una sociedad democrática? ¿Cuál es el tipo de filosofía política que se esconde tras el planteamiento normativo de Rawls? ¿Qué entiende el autor estadounidense por *política* y por *democracia*? ¿Hasta qué punto la concepción rawlsiana de la democracia, al encuentro con la política democrática, constituye una propuesta que reduce en gran medida el significado de esta última frente a otras propuestas que intentan capturar mejor la potencia singular que le es propia como «una manera de ser de lo político»? ¿Ofrece la concepción de la democracia de Rawls realmente una perspectiva con alcance dinámico y transformador que pueda traer grandes ventajas para el desarrollo del pensamiento democrático en las sociedades contemporáneas?

Estas preguntas son desarrolladas en tres momentos distintos que buscan, en primer lugar, exponer las ideas fundamentales de la concepción normativa de la justicia de John Rawls, en segundo lugar, describir las características que permiten comprender su particular modo de filosofar en política, y, en tercer lugar, presentar la manera en que este autor estadounidense parece entender la *democracia* y la *política* tanto en su concepción normativa de la justicia como en su filosofía política, analizando no sólo la forma en que estas dos categorías están articuladas en su teoría política, sino los límites y alcances que tiene dicha articulación frente a otras maneras de entender la democracia como una manera de ser de *lo político*.

**Palabras clave:** democracia, John Rawls, justicia como imparcialidad, liberalismo político, política, teoría de la justicia.

## Abstract

The present work revolves around the conception of democracy that is developed in the political thought of John Rawls. For this purpose, it addresses questions such as: How are the notions of justice, politics and democracy articulated in the political theory of John Rawls? What does it mean that "justice as impartiality" is the normative conception of justice best suited to a democratic society? What is the type of political philosophy that hides behind the normative approach of Rawls? What does the American author understand by politics and by democracy? To what extent does the Rawlsian conception of democracy, at the encounter with democratic politics, constitute a proposal that greatly reduces the meaning of the latter as opposed to other proposals that try to better capture the singular power that is its own as «a way to be of the political»? Does Rawls's conception of democracy really offer a perspective with a dynamic and transforming scope that can bring great advantages for the development of democratic thought in contemporary societies?

These questions are developed in three different moments that seek, in the first place, to expose the fundamental ideas of the normative conception of justice of John Rawls, second, to describe the characteristics that allow to understand his particular way of philosophizing in politics, and, third, to present the way in which this American author seems to understand democracy and politics both in his normative conception of justice and in his political philosophy, analyzing not only the way in which these two categories are articulated in his political theory, but the limits and scope that this articulation has in front of other ways of understanding democracy as a way of being of the political.

**Keywords:** Democracy, John Rawls, Justice as Impartiality, Political Liberalism, Politics, Theory Of Justice.

# Contenido

	Pág.
Resumen .....	V
Lista de figuras.....	IX
Lista de tablas .....	X
Introducción.....	1
<b>1. Ideas fundamentales de la «justicia como imparcialidad».....</b>	<b>7</b>
1.1 ¿Qué es la «justicia como imparcialidad»? .....	7
1.1.1 La idea de sociedad democrática como un «sistema equitativo de cooperación».....	8
1.1.2 Los principios de la justicia.....	12
1.2 ¿En qué consiste el contractualismo de Rawls? .....	21
1.2.1 Posición original y descripción de las partes .....	25
1.2.2 Racionalidad práctica y motivación de las partes .....	30
1.3 ¿Cómo justifica Rawls su concepción normativa de la justicia?.....	36
1.3.1 Equilibrio reflexivo.....	42
1.3.2 Concepción rawlsiana de la personalidad moral.....	46
1.3.3 Consenso traslapado .....	54
1.3.4 Justificación pública.....	66
<b>2. La filosofía política de John Rawls .....</b>	<b>69</b>
2.1 Entre «universalismo» y «contextualismo» .....	72
2.2 John Rawls y el ‘giro’ pragmático de su filosofía política .....	82
2.2.1 Rawls: «el pragmatista deweyano».....	82
2.2.2 La «conciencia del pluralismo» y el uso pragmatista de la idea de «razón práctica»... ..	95
2.3 El talante filosófico del último Rawls .....	103
<b>3. <i>Política y democracia</i> en la teoría política de John Rawls.....</b>	<b>119</b>
3.1 ¿Qué entiende Rawls por <i>democracia</i> ? .....	120

3.1.1	El ‘giro’ político-contextual del liberalismo rawlsiano: hacia una nueva defición de sociedad democrática bien ordenada .....	120
3.1.2	El desarrollo del contenido de los principios de justicia: hacia un modelo de democracia consensual constitucional .....	127
3.1.3	La fundamentación de los principios de justicia y las condiciones de igualdad en una sociedad democrática.....	131
3.1.4	El papel práctico orientador de los principios de justicia: hacia un modelo de democracia deliberativa .....	136
3.2	¿Qué entiende Rawls por <i>política</i> ?.....	140
3.2.1	Tres aspectos críticos.....	141
3.2.2	La política como consenso .....	149
3.2.3	El ejercicio de la razón pública y la política democrática .....	157
3.3	¿Qué es la democracia: consenso o disenso? .....	160
3.3.1	La democracia como una manera de ser de <i>lo</i> «político».....	161
3.3.2	La democracia: ni una «forma de sociedad» ni una «forma de gobierno».....	167
4.	<b>Conclusiones</b> .....	<b>181</b>
	<b>Bibliografía</b> .....	<b>193</b>

## Lista de figuras

	<b>Pág.</b>
<b>Figura 3-1:</b> Política como composición o consenso. ....	151
<b>Figura 3-1:</b> Política como oposición o conflicto. ....	153

## Lista de tablas

	<b>Pág.</b>
<b>Tabla 2-1:</b> Intuicionismo Vs. Constructivismo político. ....	110
<b>Tabla 2-1:</b> Constructivismo moral de Kant Vs. Constructivismo político. ....	111

## Introducción

Bastante tinta ha corrido sobre la obra y el pensamiento político de John Rawls desde cuando expuso por primera vez la «justicia como imparcialidad». Durante algo más de 40 años, *Teoría de la justicia* (1971) y, más recientemente, *Liberalismo político* (1993), han sido el blanco frecuente de no pocas críticas y el punto de referencia de autores importantes que han consagrado sus trabajos a la discusión y al desarrollo de las ideas de Rawls, reconociéndole al pensamiento de este autor el lugar privilegiado que hoy ocupa dentro de la «filosofía moral» y la «filosofía política» contemporánea, y un puesto especial en los debates actuales sobre *justicia, política y democracia*. De un lado, en relación con la *democracia*, la «filosofía moral» de Rawls representa uno de los intentos más significativos de la recuperación de la ética en la segunda mitad del siglo XX cuando, gracias a los últimos desarrollos de la filosofía analítica, la actividad de los filósofos dio paso a teorías éticas marcadas profundamente por una impronta claramente anglosajona<sup>1</sup>. De otro lado, en un campo más cercano a la «filosofía política», los planteamientos de la obra del autor estadounidense constituyen un audaz intento por fundamentar una concepción alternativa y sistemática de la política y el derecho, y de las relaciones que guardan con la moral, con implicaciones sustanciales para el desarrollo institucional de la democracia, empresa que, junto al proyecto de una ética comunicativa desarrollado por Jürgen Habermas, se inscribe hoy en día en lo que ha dado en llamarse «democracia deliberativa y consensual»<sup>2</sup>.

La preocupación por la democracia en la obra de Rawls puede apreciarse de entrada en el prefacio a la primera edición de *Teoría de la justicia*. Haciendo alusión a la tradición del contractualismo y su relación con el proyecto normativo de la «justicia como imparcialidad», el autor estadounidense, en efecto, afirma que “de las ideas tradicionales, es esta concepción

---

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

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

la que más se aproxima a nuestros juicios meditados acerca de la justicia y la que constituye la base moral más apropiada para una sociedad democrática”<sup>3</sup>. Sin embargo, páginas más adelante en la exposición de su concepción de la justicia, resulta un poco extraña esta afirmación ya que, en sentido estricto, aun cuando hable de los requerimientos de la *justicia* o sobre cómo debe darse una sociedad justa de hombres libres e iguales, *Teoría de la justicia* no parece referirse en gran medida a procesos políticos propios de la democracia contemporánea, que tienen que ver con la argumentación pública, la movilización política, la competición electoral, los movimientos organizados, los juegos de poder, entre otros.

Como lo señala Joshua Cohen<sup>4</sup>, ni siquiera el término «democracia» o alguna de sus connotaciones parece tener entradas suficientes en el índice analítico o alusiones directas que traten esos temas. El único problema tradicional de la *política* democrática que recibe una atención importante tiene que ver con el “status de la regla de las mayorías”, el cual es abordado en sí mismo principalmente en el contexto de un modelo normativo de decisiones legislativas con una relación incierta en los procesos legislativos reales. Por lo mismo, de esta aparente desatención podría sugerirse que, lejos de tener como objetivo profundizar en la democracia, la presentación de la «justicia como imparcialidad» en *Teoría de la justicia* en alguna medida “denigra” contra ella al intentar subordinarla a una concepción de la justicia social que es defendida a través de razonamientos filosóficos y aplicada por jueces y administradores aislados de la actividad política<sup>5</sup>.

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

---

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

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

<sup>5</sup> Véase Cohen, “For a Democratic Society,” 86.

Tal aseveración concuerda con una de las observaciones de H. L. A. Hart, uno de los primeros comentaristas de *Teoría de la justicia*, según la cual, aunque en la obra de Rawls se subraya la importancia de un ideal de participación activa de la ciudadanía, difícilmente puede concedérsele un papel central a la categoría de democracia<sup>6</sup>. Probablemente, como lo indican gran parte de los críticos de Rawls, este vacío intenta ser llenado posteriormente con la publicación de *Liberalismo político*, obra en la que, al introducir nuevos elementos de justificación, se da como consecuencia un giro político-contextual en su pensamiento. Sin embargo, no todos coinciden con la observación de H. L. A. Hart ya que si se enfoca la atención en lo que representan los cambios relacionados con las nuevas piezas de justificación en el marco general de la teoría política rawlsiana, puede notarse que en su primera gran obra el autor estadounidense no desconoce a la democracia como categoría central de su concepción normativa de la justicia, aunque deba reconocerse que en alguna medida parece subestimar algunos elementos importantes de los característicos contextos sociales pluralistas de las democracias, lo cual conduce a que la idea de justificación en *Teoría* cavile entre el peligro de la inestabilidad y el de la desunión social. De allí que el profundizar en el «pluralismo razonable», como hecho natural de las sociedades democráticas modernas, implicara ciertos cambios en la reformulación de la «justicia como imparcialidad», cambios que se dan en el marco de una forma distintiva de liberalismo con base en una idea de «razón pública libre» y que están reflejados en la diferencia de objetivos de las dos obras citadas.

Esta diferencia de objetivo entre *Teoría de la justicia* y *Liberalismo político* puede apreciarse en la formulación de las dos preguntas centrales de esta última obra: 1) “¿cuál es la más apropiada concepción de la justicia para especificar los términos justos de cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales, miembros de una sociedad con la que cooperan plenamente durante toda una vida, de una generación a la siguiente?”; 2) “¿cuáles son los fundamentos de la tolerancia así entendida, dada la realidad del pluralismo razonable como consecuencia inevitable de instituciones libres?”. De acuerdo con lo que Rawls indica, un modo de contestar a la primera pregunta es la forma como la concepción política (moral) de la justicia que presentó en *Teoría de la justicia*, intenta arbitrar entre dos tradiciones del pensamiento democrático en pugna, a saber, la asociada con Locke, que le atribuye mayor peso a las “libertades de los modernos”, y la relaciona con Rousseau, que le da más peso a las “libertades de los antiguos”. Esta intención, ponderada a la luz de las corrientes morales dominantes de su época (el intuicionismo y el utilitarismo), manifiesta el deseo de Rawls de “generalizar y llevar a un más alto grado de abstracción la doctrina del contrato social” para encontrar “la base moral más adecuada para una sociedad democrática”. Ahora bien, si se hace hincapié en la segunda pregunta, aparecen elementos que evocan una forma particular de liberalismo (político y no comprensivo), del que la

---

<sup>6</sup> Véase Cohen, 132.

«justicia como imparcialidad» forma parte. Estos elementos están recogidos al unir la primera y la segunda pregunta y constituyen el problema central de *Liberalismo político*: “¿cómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, los cuales permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales?”<sup>7</sup>

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

Surgen, pues, las siguientes preguntas: ¿De qué modo se articulan las nociones de *justicia*, *política* y *democracia* en la teoría política de John Rawls? ¿Qué significa que la «justicia como imparcialidad» sea la concepción normativa de la justicia más adecuada para una sociedad democrática? ¿Cuál es el tipo de filosofía política que se esconde tras el planteamiento normativo de Rawls? ¿Qué entiende el autor estadounidense por *política* y por *democracia*? ¿Hasta qué punto la concepción rawlsiana de la democracia, al encuentro con la política democrática, constituye una propuesta que reduce en gran medida el significado de esta última frente a otras propuestas que intentan capturar mejor la potencia singular que le es propia como «una manera de ser de lo político»? ¿Ofrece la concepción de la democracia de Rawls realmente una perspectiva con alcance dinámico y transformador que pueda traer grandes ventajas para el desarrollo del pensamiento democrático en las sociedades contemporáneas?

El presente trabajo discurre precisamente en torno a la concepción de democracia que es desarrollada en el pensamiento político de este autor estadounidense. Para tal efecto, aborda los cuestionamientos señalados en tres capítulos. El primer capítulo expone las ideas fundamentales de la concepción normativa de la justicia de John Rawls, respondiendo a preguntas como ¿qué es la «justicia como imparcialidad»? ¿en qué consiste el contractualismo rawlsiano? y ¿cómo justifica Rawls su concepción política de la justicia? Expone, en síntesis, constructos como la idea de sociedad democrática vista como un

---

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

<sup>8</sup> Cohen, “For a Democratic Society,” 87.

«sistema equitativo de cooperación», la «posición original» y el «equilibrio reflexivo», junto con una presentación de los «principios de justicia», la «motivación de las partes» y la idea de «justificación pública». El segundo capítulo, por su parte, describe las características que permiten comprender el particular modo de filosofar en política de Rawls, orientado a ofrecer una base filosófica y moral idónea y justificable bajo los presupuestos de libertad e igualdad de una sociedad democrática. Como se observa en este capítulo, tal modo de filosofar cavila entre el «universalismo» y el «contextualismo» como consecuencia de una «conciencia del pluralismo democrático» que se hace más aguda en los escritos posteriores a *Teoría de la justicia*, y que viene a incidir notablemente en el talante filosófico del último Rawls, expresado en el «constructivismo político». El tercer capítulo, por último, presenta la manera en que el autor estadounidense parece entender la *democracia* y la *política* tanto en su concepción normativa de la justicia como en su filosofía política, analizando no sólo la forma en que estas dos categorías están articuladas en su teoría política, sino los límites y alcances que tiene dicha articulación frente otras maneras de entender la democracia como una manera de ser de *lo político*.



# 1. Ideas fundamentales de la «justicia como imparcialidad»

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

## 1.1 ¿Qué es la «justicia como imparcialidad»?

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

presente el hecho de un pluralismo razonable, se da un «consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables\*»

El propósito básico de tal concepción normativa no es otro que el de “proporcionar una base filosófica y moral aceptable para las instituciones democráticas y afrontar así la cuestión de cómo han de entenderse las demandas de la libertad y la igualdad”<sup>9</sup>. Para hacerlo, parte de ideas familiares arraigadas en la cultura política pública de las sociedades democráticas con el objeto de encontrar puntos de referencia de los que se pudieran desprender una concepción política de la justicia. Aunque este punto de partida suscite una notable cercanía con el sentido común de la vida cotidiana de los ciudadanos en contextos democráticos, dichas ideas familiares no implican que la argumentación referida a la «justicia como imparcialidad» las tome *a priori* como bases inamovibles y substanciales. Simplemente asume que si esta concepción política de la justicia ha de fungir como base pública de justificación, debe ser coherente con las convicciones objetivas que tienen los ciudadanos según su razón práctica compartida sobre el deber ser de la sociedad democrática en temas como la libertad e igualdad de las personas, el sentido y fundamento de los derechos, y las libertades constitucionales, asuntos expresados generalmente en la discusión política cotidiana de la ciudadanía y en los debates públicos sobre temas esenciales constitucionales.

A continuación se exponen los constructos teóricos a los que llevan estas ideas familiares, de manera que se pueda apreciar una idea general de la «justicia como imparcialidad».

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

Una de las primeras ideas que toma Rawls como punto de partida es la de la sociedad como un «sistema equitativo de cooperación» a lo largo del tiempo de una generación a la siguiente. Según esta idea, una sociedad democrática puede concebirse como una asociación

---

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

<sup>9</sup> John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación* (España: Paidós, 2002), 27.

de personas\* que en sus relaciones reconocen ciertas reglas de conducta como necesarias para la convivencia y, por lo mismo, obligatorias, y en la que los miembros en su mayoría actúan y están de acuerdo con ellas. Como tal, la finalidad de las reglas consiste en la especificación de un sistema de cooperación planeado para promover el bien de los asociados. En este sentido, la cooperación surge como consecuencia de la garantía que ofrece tal sistema de obtener en conjunto una vida mejor de la que cada uno por separado podría lograr. A esto Rawls lo considera una «identidad de intereses». Sin embargo, en una sociedad de tal índole las personas no son indiferentes al modo en que se han de distribuir los mayores beneficios producidos por su cooperación. Esto genera cierto «conflicto» que se agudiza en la medida en que, con objeto de perseguir sus fines, cada uno desea una participación mayor a una menor. Se requiere, por consiguiente, de una suerte de términos equitativos que, por un lado, y para no dejar a la arbitrariedad la distribución de beneficios y cargas producto de la cooperación, orienten la forma de escoger entre las diferentes disposiciones sociales que determinan la división de ventajas y, por otro, suscriban un convenio sobre las participaciones distributivas correctas. Estos son, para Rawls<sup>10</sup>, los «principios de justicia social».

No obstante, no son pocas las ideas de sociedad que pueden y de hecho han intentado históricamente determinar los términos de cooperación social. Un claro ejemplo son aquellas tesis de ciertos enfoques de la filosofía política según las cuales los términos de cooperación están fijados por el derecho natural concebido como la ley de Dios o, quizás, como dados por un orden moral, previo e independiente, que es reconocido públicamente por intuición racional<sup>11</sup>. Con todo, las condiciones históricas y la cultura pública de las sociedades democráticas modernas constatan hechos de una relevancia tan singular, como el del pluralismo razonable, que de algún modo rechazan estas formas clásicas de fijar aquellos términos de cooperación, generalmente a la luz de alguna doctrina comprensiva\*. De allí

---

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

<sup>10</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, 18.

<sup>11</sup> Ver Rawls, *La justicia como equidad*, 50.

\* Rawls, señala, por ejemplo, que “una sociedad democrática se entienda como un sistema equitativo de cooperación lo sugiere el hecho que, desde un punto de vista político y en el contexto de la discusión pública de cuestiones básicas del derecho político, sus ciudadanos no conciben su orden social como un orden natural fijo o como una estructura institucional justificada sobre la base de doctrinas religiosas o principios jerárquicos

que una sociedad concebida como un sistema equitativo de cooperación sea, para el autor, por excelencia democrática. Como tal, tiene al menos tres rasgos esenciales:

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

Ahora bien, la idea de sociedad democrática como un sistema justo de cooperación precisa el esclarecimiento y la delimitación de su aplicación, porque, como Rawls lo indica<sup>12</sup>, de muchas cosas se dice que son justas o injustas: las leyes, las instituciones, los sistemas sociales, las acciones humanas, las decisiones, las personas mismas. El tema central de la «justicia como imparcialidad» es la justicia social cuyo objeto primario, debido a que sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio en la vida de las personas, es la «estructura básica de la sociedad». De ella interesa el modo en que las grandes instituciones –como la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales– distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social<sup>13</sup>.

La estructura básica de la sociedad es concebida, ciertamente de un modo un poco vago, como conteniendo varias posiciones sociales en las que los individuos nacen y por las que generan diferentes expectativas de vida. Es importante señalar que en una tal concepción de la estructura básica de la sociedad, las expectativas de vida de los individuos están determinadas en gran medida por el sistema político y las circunstancias socio-económicas que inciden en las instituciones para que favorezcan ciertas posiciones iniciales frente a otras. A este tipo de desigualdades profundas han de aplicarse los principios de justicia social de tal suerte que para reducir las inequidades, puedan regular no sólo la selección de

---

que expresan valores aristocráticos. Ni piensan que un partido político puede propiamente, declarándolo en su programa, proponerse conculcar sus derechos y libertades fundamentales a cualquier clase o grupo reconocido” Rawls, *La justicia como equidad*, 28.

<sup>12</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, 19.

<sup>13</sup> Rawls, 21.

una constitución política acorde con los principios de justicia, sino la elección adecuada de elementos principales del sistema económico y social. En otras palabras, a estas intuiciones sobre el papel que han de desempeñar los principios de justicia en la estructura básica de la sociedad, corresponde una concepción más general de la justicia que es explicada por Rawls como sigue:

Todos los valores sociales —libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases del respeto a sí mismo— habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos [...] La injusticia consistirá entonces, simplemente, en las desigualdades que no benefician a todos.<sup>14</sup>

Como se puede observar, la estructura básica de la sociedad, mediante principios logrados en un acuerdo hipotético inicial, dictamina la forma correcta de distribuir los bienes primarios sociales, esto es, equitativamente\*. Este estado de cosas inicial ofrece un punto de referencia para juzgar las mejorías que puedan surgir en el caso en que una distribución desigual de alguno de estos bienes primarios pueda redundar en beneficio de todos. Tal aspecto está contenido, como se observará más adelante, en la formulación de los principios de la justicia. Por ahora, y antes de iniciar la exposición de dichos principios, cabe indicar que la idea de una sociedad democrática como un sistema equitativo de cooperación debe mostrar lo que sucede cuando la sociedad se encuentra efectivamente regulada por los principios de la justicia. En otras palabras, tiene la obligación de presentar el ideal realizable de la concepción política de la justicia aplicable a la estructura básica de la sociedad, públicamente reconocida y mutuamente admitida, cuando la sociedad se concibe a sí misma como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales. Esto tiene un propósito bastante importante, ya que sin un marco de aplicación, Rawls no tendría la oportunidad de revisar hasta qué punto y cuán bien puede servir su teoría como concepción

---

<sup>14</sup> Rawls, 69.

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

política de la justicia para una sociedad democrática. A la realización plena de la sociedad democrática regulada por la «justicia como imparcialidad» es lo que se conoce como una «sociedad bien ordenada».

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

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

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

### **1.1.2 Los principios de la justicia**

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

apropiados para definir los derechos y las libertades básicos, y para regular las desigualdades sociales y económicas en las perspectivas de los ciudadanos a lo largo de toda su vida?»\*

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

[...] el primero exige igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos, mientras que el segundo mantiene que las desigualdades sociales y económicas [...] sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad<sup>15</sup>.

Nótese la coherencia que guardan estos principios con las partes que comporta la estructura básica de la sociedad. La aplicación del primer principio está dirigida al aspecto del sistema social que define y asegura las libertades básicas iguales (la constitución política); la aplicación del segundo, a los aspectos que especifican y establecen desigualdades económicas y sociales (las principales disposiciones económicas y sociales). Rawls formula los principios del siguiente modo<sup>\*\*</sup>:

---

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

<sup>15</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, 27-28.

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

- (I) *Primero*: “cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos”<sup>16</sup>
- (II) *Segundo*: “las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar [a.], tienen que estar vinculadas a cargos o posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades [principio de igualdad equitativa de oportunidades]; y, en segundo lugar [b.], las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia)”<sup>17</sup>

Como se señaló arriba, la idea intuitiva detrás de estos principios es que el bienestar de todos se logra cuando éste depende de un sistema de cooperación en el cual la división de ventajas es proyectada de tal suerte que suscite la cooperación voluntaria de los asociados, teniendo presente especialmente a los peor situados\*. Aun cuando Rawls acepta ciertas desigualdades, no está diciendo que algunos deban tener menos con objeto de que otros prosperen (esto sería ventajoso pero no justo), sino que en el hecho de que unos pocos, y realmente haciendo referencia a las posiciones sociales y/o funciones, y no a personas particulares, obtengan mayores beneficios si con ello se mejora la situación de las personas menos afortunadas, no parece haber injusticia<sup>18</sup>.

Existen también otras precisiones sobre la aplicación de estos principios que al momento resulta importante señalar. El primer principio, más conocido como «principio de igual libertad», está precedido léxicamente por un “principio cero” que reclama la satisfacción de las necesidades básicas, al menos en la medida en que su satisfacción represente una condición necesaria para que los ciudadanos entiendan y sean capaces de ejercer fructíferamente los derechos y libertades básicos<sup>19</sup>. Como tal, este primer principio se dirige hacia el derecho igual a libertades básicas tales como:

<sup>16</sup> Rawls, *La justicia como equidad*, 73.

<sup>17</sup> Rawls, *La justicia como equidad*, 73.

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

<sup>18</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, 27-28.

<sup>19</sup> Rawls, *La justicia como equidad*, 75. Para Margarita Cepeda este “principio cero” demuestra que la diferenciación entre el primer y el segundo principio, así como la prioridad de las libertades, sólo puede ser operante en condiciones económicamente favorables. Véase Margarita Cepeda, “Rawls: entre universalismo y

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

Con todo, si este principio impone garantizar dichas libertades, esto no significa que éstas deban entenderse como derechos «absolutos» desligados unos de otros. Como lo señala Rawls, si las libertades básicas son cada cual, o algunas de ellas, consideradas como absolutas, podrían entrar en conflicto en casos particulares. De allí que sus pretensiones deban ajustarse para que encajen en un esquema coherente de libertades. Este esquema entero de libertades básicas recibe primacía sobre las implicaciones del segundo principio principalmente porque protegen intereses fundamentales que tienen relevancia especial. De este modo, por ejemplo, en palabras de Botero, si la libertad de expresión conduce a que los ciudadanos no puedan ejercer plenamente su derecho a votar en conciencia a causa de una intensa manipulación de la información, entonces, para defender esta otra libertad fundamental, hay que someterla a regulación<sup>20</sup>.

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

[...] lo que justifica una concepción de la justicia no es su ser en relación con un orden anterior a nosotros y que nos es dado, sino su congruencia con nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y con nuestra consciencia de

---

contextualismo, o el liberalismo histórico como base de una teoría universal de la justicia,” en *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea.*, ed. Juan José Botero (Bogotá, D.C: Unibiblos, 2005), 94.

<sup>20</sup> Botero, “Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa”, 21.

que, dada la historia y dadas las arraigadas tradiciones de nuestra vida pública, ésa es la doctrina más razonable para nosotros<sup>21</sup>.

Es más congruente pensar, por consiguiente, que si Rawls reconoce la presencia de las desigualdades como un hecho en el marco de las instituciones sociales lo hace más en virtud de la constatación más próxima que tiene con la tradición y con la historia de la vida pública, que gracias a su relación con un estado anterior de cosas o un orden que le es dado. Las desigualdades sociales y económicas no son un rasgo esencial de las instituciones sociales, aunque una cierta disposición de las mismas puede resultar benéfica si con ello se logra una ventaja para todos.

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

Asimismo, es verdad que cuando se le piensa este principio sin glosa alguna, uno podría entenderlo como una estrategia igualitarista para nivelar la balanza social en la que se quitan cargas a los menos aventajados y se las imponen a los más acomodados; en la que se redistribuye los ingresos de la renta más en beneficio de los primeros que de los segundos, de tal suerte que al realizar la diferencia entre ingresos y egresos en ambos sectores sociales,

---

<sup>21</sup> John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures,” *Journal of Philosophy*, no. 77 (1980): 519, citado en Richard Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en *La secularización de la filosofía*, ed. Gianni Vattimo (Barcelona: Gedisa, 1992), 31-61.

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

la riqueza sea similar o la misma\*. Con todo, la cuidadosa formulación del principio no menciona, ni implica, igualdad de ingresos o riquezas. Como lo sugiere Botero<sup>22</sup>, el principio de diferencia asume que los ingresos y las riquezas, y en realidad lo que llama el “índice de beneficios primarios sociales” dentro de los cuales están los beneficios socioeconómicos, se encuentran ligados a los puestos y posiciones sociales, y que el hecho de garantizar igualdad de posibilidad de acceso a estos resulta suficiente para respetar el ideal de igualdad.

Pero, entonces, ¿de qué modo una cierta disposición social y económica desigual puede redundar en el mayor beneficio de los menos aventajados? Tanto Botero como Van Parijs concuerdan en que en el corazón de esta parte del segundo principio consiste en maximizar los bienes ligados a las posiciones menos aventajadas. Es la elección entre todos los arreglos sociales de los manejos y opciones institucionales realizables que pueda elevar tanto como sea posible los beneficios sociales y económicos que pueden esperar las personas y/o grupos de una cierta posición cuyo índice de bienes primarios (ingreso, riqueza, poderes, prerrogativas, las bases sociales del respeto de sí mismo) sea el más débil. Como tal, la selección de este «maximin» puede implicar, por ejemplo, que un cierto arreglo social en donde hay desigualdades de ingresos y riquezas logre un mayor ahorro y un incremento de la productividad que redunde positivamente en el aumento de beneficios y en la suma total de los mismos que habría para distribuir entre las posiciones<sup>23</sup>.

La concepción de esta segunda parte del segundo principio (b.) se hace posible si se tiene en cuenta que en una de las interpretaciones que ofrece Rawls al mismo (como principio de eficiencia que unido al de igualdad equitativa de oportunidades logra lo que él denomina “igualdad liberal”, una de las cuatro interpretaciones del segundo principio de la justicia<sup>\*†</sup>)

---

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

<sup>22</sup> Botero, “Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa”, 22.

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

\*† Antes de ofrecer una formulación definitiva del segundo principio de la justicia, Rawls lanza una primera aproximación que viene como sigue: “Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos”. Véase Rawls, *Teoría de la justicia*, 68. El autor señala que las expresiones “ventajosas para todos” y “asequibles para todos” son ambiguas y por lo tanto requieren cierta interpretación. De cada una de las expresiones pueden surgir dos sentidos: como «principio de eficiencia» y como «principio de diferencia» respecto a la primera, y como «igualdad como posibilidades abiertas a las capacidades» y como «igualdad como igualdad equitativa de oportunidades» respecto a la segunda. Al unir unas con otras, pueden aparecer cuatro interpretaciones del segundo principio: «sistema de igualdad natural»,

aplica análogamente el principio de la «óptimalidad de Pareto» a la estructura básica de la sociedad. Como tal, este principio, tomado de la economía, no estaba originalmente destinado a aplicarse a instituciones, sino a configuraciones particulares del sistema económico (v.gr la distribución de bienes entre consumidores o a modos de producción). En sentido laxo, el principio afirma que “una configuración es eficiente siempre que sea posible cambiarla de modo que beneficie a algunas personas (al menos una) sin que al mismo tiempo dañe a otras personas (al menos una)”<sup>24</sup>. Ahora bien, el principio puede quedarse corto como concepción de justicia y esto debido a que si se supone una sociedad dividida de manera pertinente en un número de clases, es posible aplicar este principio para lograr el beneficio de alguna de estas posiciones sin que se logre un beneficio para las demás. Surgen entonces muchas posiciones desde las cuales se pueden medir la eficacia de un cierto arreglo social sin que ciertamente se cause un daño a las demás, pero tampoco se logre ventajas o mejoras para ellas. Esto no parece ser justo si se tiene en cuenta que, según la concepción general de la justicia, los resultados de la cooperación social deberían promover las expectativas de vida de todos aquellos que participan en la misma. Por consiguiente, se debe escoger entre todas las configuraciones eficientes de la estructura básica la que especifique la división particular de las ventajas de la cooperación social que no sólo sea eficiente, sino también que sea justa.

Aparece entonces otra interpretación del “principio de diferencia”. Esta interpretación busca suprimir la indeterminación del principio de eficiencia al especificar una posición particular para juzgar las desigualdades económicas y sociales de la estructura básica. Como condición para que una desigualdad sea considerada justa, este principio establece que las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados deben funcionar como parte de un esquema que debe mejorar las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad<sup>25</sup>. De este modo, al garantizar un arreglo que mejore las expectativas de las mejores y peores posiciones, se supone también una mejora en la expectativa de vida de las posiciones intermedias. Rawls denomina a este fenómeno «conexión en cadena» y sugiere básicamente la idea de que los efectos en un aumento de ventajas en las personas mejor posicionadas se han de sentir como contribuciones en las personas que pertenecen a las posiciones sociales más débiles e intermedias debido a que en el ordenamiento social todas las posiciones sociales se encuentran conectadas como eslabones en una cadena que funciona como una unidad, esto es, conectada conjuntamente.

---

«Igualdad natural», «aristocracia natural» e «igualdad democrática». De las cuatro interpretaciones la última, esto es, como «igualdad democrática» resulta la mejor elección debido a que es congruente con aquella formulación de los principios según la cual se trata a todos los hombres por igual en tanto personas morales y no pondera su participación en los beneficios y cargas de la cooperación social de acuerdo con su fortuna social o con su suerte según una especie de lotería natural que otorgue talentos y capacidades.

<sup>24</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, 73.

<sup>25</sup> Rawls, 80-81.

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

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

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

[...] suponiendo que existe una distribución de las capacidades naturales, aquellos que están en el mismo nivel de capacidades y habilidades y tienen la misma disposición para usarlas, deberían tener las mismas perspectivas de éxito, cualquiera que sea su posición inicial en el sistema social<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Rawls, 78.

La forma en que el autor presenta esta idea, esto es, cuando asocia la posesión de capacidades y habilidades más con dicha fortuna natural que con las contingencias sociales, puede suscitar la siguiente pregunta: ¿En qué medida las habilidades y capacidades requeridas para alguna función y posición social, por ejemplo las más favorecidas, están determinadas por la fortuna natural, y en qué medida por las contingencias sociales? Rawls no parece ser claro en este punto. Con todo, siguiendo al autor pienso que se puede establecer una relación entre uno y otro aspecto: al mitigar las contingencias sociales se crean condiciones de posibilidad para que las personas adquieran habilidades y desarrollen las capacidades requeridas, en la medida en que la fortuna natural lo permita, para fungir determinadas funciones sociales y así acceder a los puestos que el ejercicio de dichas funciones conlleva.

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

Rawls da un orden lexicográfico a los principios que describen la prioridad en la que han de tenerse en cuenta: «I > II (a) > II (b)». Así, el «principio de igual libertad» es estrictamente prioritario respecto del «principio de igualdad equitativa de oportunidades» y éste último respecto del «principio de diferencia». Como Oscar Mejía lo indica, este orden define, en primer lugar, la prioridad de las libertades básicas, y, en segundo lugar, la prioridad de la justicia sobre la eficacia y el bienestar. Su importancia estriba básicamente en que constituye un criterio de interpretación y legitimación de todas las medidas que un Estado tome en torno a la sociedad<sup>27</sup>.

Por último, en este punto sobre la interpretación, legitimación y aplicación de los principios, el autor estadounidense sugiere la necesidad de contemplar, como parte complementaria de un mismo acuerdo, la clase de valores que están relacionados con las directrices de indagación para la aplicación adecuada de los principios de justicia. Este aspecto es

---

<sup>27</sup> Botero, “Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa”, 57.

desarrollado sobretodo en el apartado de *Liberalismo político* consagrado a la “idea de razón pública”\*. Allí, Rawls insiste en el hecho de que una concepción política de la justicia que únicamente muestre su contenido con base en principios de justicia política estaría de algún modo fragmentada. En efecto, tal concepción debe constar de dos partes: por un lado, están los principios de justicia para la estructura básica y, por otro, las directivas de indagación que corresponden a principios y reglas de evidencia a la luz de las cuales los ciudadanos tendrán que decidir si se aplican adecuadamente los principios de la justicia en las diversas leyes y políticas de un Estado constitucional democrático\*\*†. Ambas partes del acuerdo tienen el mismo fundamento en la «justicia como imparcialidad». Esto significa que, cuando las partes en posición original adoptan los principios de justicia para la estructura básica de la sociedad, al mismo tiempo deben pensar en adoptar criterios y directrices de la razón pública para aplicar adecuadamente tales principios, cuyo conocimiento y maneras de razonar movidos por el juicio y la inferencia, por las razones y las pruebas, sean de general aceptación y disposición para todos los ciudadanos.

## 1.2 ¿En qué consiste el contractualismo de Rawls?

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

---

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

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

Como lo señalara Rawls ya desde *Teoría de la justicia*, el objetivo de la «justicia como imparcialidad» estriba en “generalizar y llevar a un nivel más alto de abstracción la teoría del «contrato social»”<sup>28</sup>. Pero, ¿cuál puede ser el mérito de esta tradición para ser utilizada como el recurso fundamental del cual conviene mejor partir para construir una concepción de justicia social diferente a la del utilitarismo clásico? Son varias las razones que llevan al autor a ubicarse en semejante paradigma. Una de ellas, quizá la más importante, estriba en que la terminología contractual trasmite la idea de que se pueden concebir los «principios de justicia» como principios que serían escogidos por personas iguales, libres, racionales y razonables, y que tal elección es justificable de esta manera. Retomando un poco el problema que es heredado por la tradición del contractualismo civil clásico que termina con Kant, la idea del contrato establece la posibilidad de pensar en el consenso social como moralmente legítimo y voluntariamente aceptado sin atentar contra la autonomía de los pactantes. Esta aceptación se presume gracias a que en la idea del contrato se mantiene implícita la consideración plural de las personas que, no obstante sus contingencias, pueden lograr una elección conjunta mediante un procedimiento consensual que no anula la diferencia sino que la integra. Tal elección racional conjunta está, además, íntimamente relacionada con la cooperación social, pues esta última es promovida en virtud de que la división correcta de ventajas, cargas y deberes producto de la organización social, se da conforme a principios que, en tanto justos y establecidos deliberativamente, son aceptables para todas las partes.

Algunos comentaristas del autor estadounidense, como Roberto Gargarella<sup>29</sup>, señalan que la especial importancia del contractualismo para la «justicia como imparcialidad» obedece a que dicha concepción ayuda a responder de un modo interesante preguntas básicas de toda teoría moral como ¿qué demanda la moral? o ¿por qué se deben obedecer ciertas reglas? Según este autor, a la primera pregunta el contractualismo responde que la moral exige cumplir aquellas obligaciones que los contratantes se han comprometido a cumplir. Respecto a la segunda, el contractualismo sostiene que la razón por la cual las partes deben obedecer ciertas reglas radica en que ellos se han comprometido libre y voluntariamente a ello. Lo anterior es congruente con una de las intuiciones más importantes del proyecto ilustrado en materia ética y política, según la cual se busca cimentar la legitimidad de la autoridad sobre la base del individuo, su capacidad de creación y de seguir los propios principios que le dicta su razón.

Ahora bien, el contractualismo puede tener diversas derivaciones que comparten la anterior asunción. El tipo particular de contrato que defiende Rawls es de carácter «hipotético», esto

---

<sup>28</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, 24.

<sup>29</sup> Véase Roberto Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. (Buenos Aires: Paidós, 1999).

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

Para Gargarella, este tipo de visiones contractuales realistas que se fundamentan en convenciones mutuamente ventajosas dependen fundamentalmente del poder de negociación de cada individuo en su encuentro con los demás. Con todo, semejante asunción controvierte algunas de las intuiciones más básicas y poderosas que los seres humanos suelen tener: la vida tiene un valor en sí misma y el respeto de cada individuo depende de este valor y no de su capacidad para forzar a los demás a ello. Así, pues, en visiones no idealizadas del contractualismo, los seres humanos parecen tener un simple valor instrumental dado que cada cual vale, en principio, de acuerdo a lo que puede contribuir en la asociación para alcanzar los intereses de los demás. Según este esquema, la relativa igualdad entre las personas no se derivaría de su «inherente igualdad moral» (como sí se asume en la «justicia como imparcialidad»), sino del hecho de que son relativamente iguales en cuanto a las capacidades físicas y a sus vulnerabilidades. No obstante, cuando se acentúa la posibilidad del contrato en virtud de la capacidad del agente para negociar, la pretendida igualdad que intenta establecer resulta muy vaga. En efecto, si los acuerdos van a depender de la capacidad (de la fuerza) de negociación de cada uno de los participantes, entonces se puede presuponer que en términos reales tales acuerdos van a estar condicionados por las ventajas y desventajas que unos tienen natural o socialmente sobre otros: “los más fuertes, los más talentosos, los más poderosos, van a obtener más ventajas, y los más desaventajados son los que van a quedar peor”<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Gargarella, 33.

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

Sin embargo, aún hay una dificultad que el contractualismo de Rawls debe superar: extender la idea de convenio al trasfondo mismo, es decir, a la estructura básica de la sociedad, implica a su vez situarse en un punto de vista que se aparte de las características y circunstancias particulares del marco abarcador de las instituciones de la estructura básica ya existentes<sup>31</sup>. Es un esfuerzo máximo de imparcialidad que tiene que ver con la necesidad de evitar que la situación contractual sea distorsionada por dicho trasfondo institucional. Este punto de vista independiente que garantiza un *status quo* inicial es lo que Rawls denomina «posición original». Su carácter hipotético, como lo señala Margarita Cepeda<sup>32</sup>, sirve para depurar el acuerdo original de la influencia de factores naturales y sociales que Rawls considera contingentes o imperfectos desde el punto de vista de la justicia como imparcialidad, y a la vez asegura el tratamiento equitativo de las distintas concepciones de bien. Esta depuración intenta excluir el conocimiento de aquellas contingencias que enfrentan a los hombres y les permiten dejarse guiar por prejuicios, en otras palabras, aquello que imposibilita una suerte de consenso equitativo o imparcial<sup>33</sup>. Al hacerlo, refleja el estatus moral igual de cada agente que niega su desigual capacidad de negociación dado que ninguna persona se encuentra inherentemente subordinada frente a las demás. En suma, en tal situación inicial “los participantes tienen conocimiento de las leyes generales de la psicología y de las ciencias sociales, pero son ignorantes de los hechos particulares acerca de sí mismos y de la sociedad en que viven”<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Véase Rawls, *Liberalismo político*, 46.

<sup>32</sup> Véase, al respecto, Margarita Cepeda, *Rawls y Ackerman: presupuestos de la Teoría de la justicia* (Bogotá, D.C: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2004).

<sup>33</sup> John Rawls, *Teoría de la justicia*, 31.

<sup>34</sup> Raphael D.D, *Concepts of Justice* (New York: Oxford University Press, 2001), 198.

Es preciso tener presente que la idea general de la «justicia como imparcialidad» se basa en la intuición de que un ordenamiento social es justo si se le ve como uno que se hubiera elegido voluntariamente y de forma autónoma por sus miembros. Margarita Cepeda<sup>35</sup> muestra que esta asunción conlleva a observar cómo la justificación de los principios en los que debería basarse tal ordenamiento social consiste en un problema de elección racional. En efecto, las personas generalmente eligen de manera voluntaria aquello que es de su propio interés. No obstante, lograr un ordenamiento social justo es algo que sólo podría suceder si hubiese una elección que recoja tanto el interés de todos como el de uno mismo. Por consiguiente, una elección de este tipo tendría que ser aquella que se da en una situación en la cual no haya favoritismos ni parcialidades o en la que los electores tampoco sean considerados inequitativamente y sin libertad de elegir.

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

### 1.2.1 Posición original y descripción de las partes

Decir que los principios de la justicia están justificados significa, en palabras de Rawls, que *habría* consenso sobre ellos en una situación contractual inicial de imparcialidad. Llama la atención el modo subjuntivo con que el autor habla del consenso sobre los principios de justicia. En efecto, como él mismo lo refiere, al insistir en que dicha posición inicial es puramente hipotética puede surgir el siguiente interrogante: “¿por qué, si este acuerdo nunca se llevó a cabo de hecho, habríamos de tener algún interés en estos principios morales o de otra clase?”<sup>36</sup> En cierta medida esta pregunta alienta una típica crítica aplicable tanto a Rawls como a Hobbes, Locke y Rousseau, crítica según la cual no tiene sentido pensar en contratos que en la práctica no han existido. Quienes sostienen este género de crítica desmienten, por un lado, frente a los contractualistas clásicos, la existencia de algo así como un pacto original «real» presente en los comienzos de la vida civilizada, y por otro, frente a Rawls, la utilidad de los contratos hipotéticos y la derivación de exigencias de los mismos para la vida real, pues resulta ininteligible que alguien se acercara a otra persona

---

<sup>35</sup> Para un desarrollo más amplio sobre este asunto, véase Cepeda, “Rawls: entre universalismo y contextualismo”.

<sup>36</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, 33.

pidiendo que cumpla un pacto que, de haberle sido propuesto en días pasados, seguramente hubiera aceptado<sup>37</sup>.

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

En efecto, como lo asegura Rawls, aunque no hay un acuerdo real originario sobre los principios de justicia, sí se puede asumir que las condiciones incorporadas en la descripción de esta situación inicial de deliberación son aquellas que de hecho cada parte razonablemente acepta, y que condiciones imparciales conllevan a principios imparciales. Así, el argumento puede resumirse como sigue: si se garantizaran condiciones de imparcialidad en una situación inicial de elección, y si dichas condiciones fueran aceptadas por todas las partes, entonces se podría obtener principios con validez universal e incondicional que den lugar a la concepción más coherente con dichos principios, esto es, la de la «justicia como imparcialidad».

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

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

---

<sup>37</sup> Véase Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, 33-34.

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

Pero, ¿qué significa colocarse tras el «velo de la ignorancia»? Elster<sup>38</sup>, en su libro *Justicia local*, afirma que el «velo de la ignorancia» es un recurso metodológico utilizado para justificar diversas teorías, según las propiedades que se decida ignorar. Se pueden distinguir al menos tres niveles distintos de grosor y observar el efecto sobre el resultado a medida que se cubren más aspectos de los individuos. El primero y más delgado es la concepción meritocrática de la justicia en la que se supone que las personas conocen sus habilidades y preferencias, mas no su medio social. El segundo nivel consiste en ignorar las aptitudes y habilidades innatas. En este caso, el «velo de la ignorancia» se interpone debido a la existencia de dones desiguales (mayor o menor inteligencia) o porque no se desarrollan habilidades a causa de una preferencia estrictamente personal. Por último, el tercer nivel, y el más grueso, es el que caracteriza la forma en que Rawls hace uso de este recurso. Según este nivel, cada cual debe abstraerse de sus preferencias y ambiciones, así como de sus riquezas y habilidades<sup>39</sup>. Así pues, en palabras de Botero, “colocarse tras el «velo de la ignorancia» significa no tener en cuenta ni su posición social real, ni sus talentos o su salud, ni su concepción particular de vida buena”<sup>40</sup>. En otras palabras, mediante el recurso a un saber general sobre la naturaleza humana y el funcionamiento de la sociedad, se busca que voluntariamente las personas hagan un esfuerzo máximo de imparcialidad.

La estrategia de la reducción\* de la persona a cualquiera para garantizar el tratamiento equitativo de participantes que se da tras el velo de la ignorancia, si bien se basa en el desconocimiento de contingencias individuales, no impide el saber sobre disposiciones generales de la sociedad humana, o conocer que en la realidad se dan las circunstancias de justicia, esto es, circunstancias de conflicto e identidad de intereses, de escasez moderada de

---

<sup>38</sup> John Elster, *Justicia Local* (España: Gedisa, 1986), citado en J. F. Caballero, “La Teoría de la justicia de John Rawls”, *Voces y contextos* 1, no. 2 (2006), 8-10.

<sup>39</sup> Véase Elster, 224.

<sup>40</sup> Botero, “Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa”, 23.

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

recursos que hacen posible la cooperación social. Tampoco impide saber que hay ciertos bienes sociales primarios de los cuales cada cual prefiere tener más que menos (libertades, oportunidades, ingreso, riqueza, autorrespeto), o que dicha estrategia permite observar una lista de alternativas que incluye las concepciones de justicia entre las cuales las partes han elegir una. En suma, con Margarita Cepeda se puede decir que “la información visible a través del velo de la ignorancia es la misma para todos, mientras que lo que nos hace diferentes permanece oculto”<sup>41</sup>. También, que no importa cuándo se adopta la posición original o quién lo hace, pues el razonamiento es el mismo y la elección también.

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

La posición original es simplemente un *recurso de representación*: describe a la partes, responsable cada una de defender los intereses esenciales de un ciudadano libre e igual, como situadas imparcialmente y como representantes para llegar a un acuerdo sujeto a condiciones que limitan apropiadamente lo que puede esgrimir como buenas razones<sup>42</sup> [cursivas mías].

Hacer hincapié en este es aspecto resulta muy importante si se tiene en cuenta que el uso de su abstracción puede suscitar interpretaciones imprecisas. Rawls trae a colación, especialmente, una venida de uno de los representantes de la orilla comunitarista de la filosofía política contemporánea: Michael Sandel. Según la crítica de este autor, la concepción rawlsiana de la justicia mantiene en su formulación elementos universalistas que esconden en su trasfondo la noción de una concepción metafísica de la persona de carácter kantiano. Es más, dicha concepción se hace necesaria para justificar el modo en que podría haber un consenso entre las partes en la estrategia contractual que Rawls utiliza. En este sentido, describir las partes como agentes que necesitan abstraerse de cierta información particular propia en virtud de lograr la elección unánime de una concepción particular de la justicia, conduce a pensar que la noción del «velo de la ignorancia» está también implícita en la ética kantiana<sup>43</sup>.

Rawls parece estar convencido de que esta crítica de Sandel no es más que una ilusión que surge como consecuencia de no advertir que la posición original es un recurso de representación, un artificio de la razón. Que la descripción de la partes (representantes de los ciudadanos libres e iguales que simulan estar en posición original) se dé bajo el velo de la ignorancia no significa, por consiguiente, que éste tenga implicaciones metafísicas específicas sobre la naturaleza del yo. Es decir, “no implica que el yo sea ontológicamente anterior a los hechos acerca de las personas que las partes no deben conocer ni tomar en cuenta” dado su

<sup>41</sup> Cepeda, “Rawls: entre universalismo y contextualismo”, 96.

<sup>42</sup> Rawls, *Liberalismo político*, 48.

<sup>43</sup> Michael Sandel, *Justice: a reader* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 221.

nexo con aspectos contingentes y parciales. De allí que, para evitar esta interpretación, Rawls insista en la distinción de tres puntos de vista: 1) el de las partes en la posición original, 2) el de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada y, finalmente, 3) “el de nosotros mismos; el de usted y el mío, el de los que estamos elaborando la justicia como imparcialidad y examinándola como una concepción política de la justicia”:

Los primeros dos puntos de vista pertenecen a la concepción de la justicia como imparcialidad, y se especifican con relación a sus ideas fundamentales. Pero mientras las concepciones de una sociedad bien ordenada y la de los ciudadanos como libres e iguales podrían realizarse en nuestro mundo social, las partes como representantes racionales que especifican los términos justos de cooperación social poniéndose de acuerdo sobre principios de justicia, son simplemente partes de la posición original. Esta posición la establecemos usted y yo al elaborar la justicia como imparcialidad y, por ello, la naturaleza de las partes de la posición original depende de nosotros: son simplemente criaturas artificiales que habitan en nuestro recurso, en nuestro artificio de representación. Mal se interpretará la justicia como imparcialidad si las deliberaciones de las partes y las motivaciones que les atribuimos son tomados erróneamente como explicación de la psicología moral, ya sea de personas reales o de ciudadanos de una sociedad bien ordenada.<sup>44</sup>

¿Pero, entonces, como se describen los ciudadanos que cooperan y cuál es su relación con las partes en posición original? Esta pregunta remite en el fondo a la «concepción política de la persona» que Rawls expone para explicar los poderes de los ciudadanos y su representación. Una descripción más detallada de este asunto, en donde se especifica en qué sentido los ciudadanos son libres e iguales, tiene su lugar propio en el capítulo segundo de este trabajo. Por ahora, baste con señalar que la posición original modela tanto la libertad como la igualdad de los ciudadanos para utilizarlas como restricciones a los argumentos que esgrimirían las partes en dicho experimento mental. En este sentido, la posición original se concibe como un mecanismo de representación pensado para la clarificación pública y la autoclarificación que, mediante las restricciones de igualdad y libertad impuestas por el “velo de la ignorancia”, modela dos asuntos: en primera instancia, lo que los ciudadanos consideran –aquí y ahora– las condiciones imparciales bajo las cuales las partes han de acordar los términos equitativos de la cooperación social; y, en segunda instancia, lo que consideran –aquí y ahora– las restricciones aceptables sobre las razones que servirán de base a las partes situadas equitativamente, para proponer ciertos principios de justicia política y rechazar otros<sup>45</sup>. Conviene observar con más atención la forma en que se da esta elección de las partes y la motivación que tienen en posición original.

---

<sup>44</sup> Rawls, *Liberalismo político*, 49-50.

<sup>45</sup> Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 41.

### 1.2.2 Racionalidad práctica y motivación de las partes

Como se ha podido observar, el contenido de la «justicia como imparcialidad» está constituido por los principios de la justicia elegidos por las partes en la posición original. Ahora bien, fiel a su enfoque constructivista\*, y partiendo de la concepción de los ciudadanos como personas morales junto con la de la sociedad democrática bien ordenada como sistema justo de cooperación (ideas también de la razón práctica compartida), la posición original expresa como tal el procedimiento de construcción del contenido de la concepción política de la justicia, procedimiento caracterizado por todos los criterios pertinentes de «razonabilidad» y «racionalidad»\* que se aplican a los principios y a las normas de la justicia política. ¿De qué modo están modeladas estas condiciones en la posición original? Básicamente, la idea de Rawls estriba en modelar los dos poderes morales de los ciudadanos en el procedimiento de construcción del siguiente modo:

---

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

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

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

Cabe recordar que la noción de «bienes primarios» es introducida en *Teoría de la justicia*, entre otras razones, con el fin de evitar una objeción concerniente al problema de elección que la posición original intenta solucionar. Al momento de presentar a las partes en posición original<sup>\*\*</sup>, Rawls supone que en tanto racionales al elegir los principios, hacen todo lo que esté en sus manos para promover sus intereses. No obstante, las partes no tienen conocimiento de su concepción particular de vida buena y por lo mismo no saben los detalles de los planes racionales de vida y de aquellos intereses que quieren promover para sí. Bien se podría preguntar, entonces ¿cómo pueden decidir cuál de las concepciones de la justicia les será más favorable? La respuesta que ofrece el autor tiene que ver con el hecho de que esta capacidad racional de las partes de promover sus intereses tiene cabida en la concepción de la posición original cuando se presume que en ella, si bien no se consideran las concepciones particulares de vida buena de cada cual, sí se tienen en cuenta los medios generales que sirven al propósito de desarrollar dichas concepciones particulares del bien. Estos medios generales son los bienes primarios sociales. Así, mediante su capacidad racional, las partes estarán interesadas en proteger sus libertades, ampliar sus oportunidades y aumentar los medios para promover sus objetivos, cualesquiera que estos sean<sup>46</sup>.

Pero ¿de qué modo se modela la noción de racionalidad de las partes que desarrolla el autor? Es básicamente aquella que se usa en la teoría social pero sin una característica esencial. Rawls presume que las partes en la posición original, al tener una gama de alternativas en las que racionalmente puede elegir según sus preferencias, escogerán aquellas que les permitan satisfacer el mayor número de sus deseos y ejecutar el plan que puedan realizar con mayor probabilidad y éxito. Pero, además, hace una suposición especial: a las partes en posición original no las asalta la «envidia», es decir, no aceptarían una pérdida o

---

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

<sup>46</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, 140-141.

perjuicio para ellos con tal que los demás también tengan pérdida y no les sería difícil aceptar que otros pueden tener una cantidad mayor de bienes sociales siempre y cuando esta diferencia no sea injusta, no exceda los límites (Rawls no es muy exacto en este aspecto, no muestra de qué modo se pueden exceder esos límites), y no sea el resultado de una mera casualidad que no redunde en beneficio de todo el arreglo social.

No considerar el factor de la envidia dentro de las motivaciones de las partes en posición original bien puede ser calificado como un aspecto irreal de *Teoría de la justicia*. Rawls parece ser consciente de ello, y sin embargo, hace hincapié en el hecho de que una cosa es la motivación de las partes en posición original y otra muy distinta, aunque quizá relacionada, la que tendrían las personas en la vida cotidiana para actuar según los principios de la justicia. De este modo, y sin pretender ignorar el hecho de que los seres humanos tienen esos sentimientos, el autor divide la argumentación referida a la defensa de los principios de la justicia en dos momentos: en el primero, va a deducir los principios bajo el supuesto de que no existe la envidia debido a que en posición original reina el mutuo desinterés; en el segundo, considera si la concepción que representan los principios de la justicia es viable teniendo en cuenta dichas circunstancias especiales de la vida humana.

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

Hay que escoger entre dos alternativas: un ingreso de \$15.000 en una sociedad en la cual todos ganan esa cantidad, o un ingreso de \$20.000 en una sociedad en la que algunos individuos ganan dos o tres veces esa suma. El punto es que un individuo racional no escogería la menor cantidad simplemente para impedir que otros ganaran más, a no ser que esta diferencia fuera muy grande [...], que fuera injusta, o que no fuera compensada de algún modo. Hasta aquí podríamos estar de acuerdo con Rawls. Pero aun así parece bastante racional preferir el ingreso menor, no por envidia, sino porque un ingreso inferior al de otros sería menos ventajoso que uno igual. Las ventajas del propio ingreso no están dadas sólo por su cantidad, sino también por la relación de éste con el de los demás. Un balance que tenga en cuenta cuánto obtienen los otros no necesariamente está motivado por la envidia, sino por el hecho de que aún la propia ganancia sólo puede estimarse en un contexto de relaciones. Consideraciones de este tipo son las que excluye el mutuo desinterés.<sup>17</sup>

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

---

<sup>17</sup> Cepeda, *Rawls y Ackerman: presupuestos de la Teoría de la justicia*, 63.

consideración racional de las cantidades de bienes sociales primarios que pueden obtener, sino de la relación que tiene cada cual con los demás en un balance que finalmente podría determinar lo que es más ventajoso para cada parte. Así, preferir un ingreso inferior a uno superior no es una decisión que proviene de la envidia. Perfectamente puede ser una decisión racional si se tiene en cuenta que lo que determina lo más ventajoso para una parte no sólo es la cantidad de captación de ingresos, sino lo que representa dichos ingresos respecto de un arreglo social determinado. Una persona puede ganar mucho más en una sociedad no igualitarista, pero no por ello sentirse mejor compensada: “La respuesta a la pregunta de si uno quiere ser rico o pobre, aparentemente tan obvia, depende en realidad de la pregunta por el tipo de sociedad en que uno vivirá”<sup>48</sup>

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

Con todo, parece haber otra razón aún más relevante para excluir esta actitud de las motivaciones de las partes. Cepeda resalta el hecho de que para Rawls es muy importante partir de premisas débiles para eludir cualquier punto de partida que constituya un presupuesto fuerte sobre los vínculos morales y las relaciones entre las partes (aunque en la vida real estos vínculos se den). Esto se logra trayendo como recurso el mutuo desinterés que, combinado con el velo de la ignorancia, no sólo impide la consideración de la envidia como fuerza motivacional, sino que se defiende contra la objeción de que su teoría represente un punto de vista egoísta. Así, como lo señala Cepeda “el gran arte de Rawls es el de acudir al propio interés y crear una situación que no deje lugar a las consecuencias del egoísmo”<sup>49</sup>. Cada persona se representa como una parte en posición original asumiendo que no conoce sino aquellas cosas que el velo de la ignorancia le permite ver. Esta situación la «iguala» a las demás y la prepara para que al hacer una elección racional que propenda hacia su propio interés (y no por razones altruistas), no tenga en mente sus fines particulares. De este modo, toda decisión bajo tales condiciones sería un acto a favor de cada parte que al mismo tiempo y necesariamente constituiría un acto a favor de los bienes de todos los demás.

---

<sup>48</sup> Cepeda, *Rawls y Ackerman: presupuestos de la Teoría de la justicia*, 63.

<sup>49</sup> Cepeda, 65.

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

En su crítica marxista a Rawls, Milton Fisk insiste en que lo único que comparten los participantes en el acuerdo original es el fin de realizarse como seres interesados en sí mismos, lo que no fomenta la comunidad, ni implica una transformación del propio interés en actividad común. La bondad de las instituciones rawlsianas consiste en su no-interferencia con la realización del propio interés. Ellas conforman, *no una unión social como lo pretende Rawls*, sino una sociedad civil cuyo único objeto es el de la protección de la propiedad y libertad personales. Al asumir que las personas en la posición original sean mutuamente desinteresadas, Rawls parte de premisas claramente individualistas, característica que necesariamente se traslada a sus conclusiones.<sup>50</sup> [cursivas mías].

Resulta importante dejar claro que la crítica no se refiere a cuestionar que la unión social no pueda lograrse si cada uno se siente tratado justamente, asunto que al ser garantizado por las condiciones de imparcialidad de la posición original y el mutuo desinterés, respondería en opinión de Rawls a la crítica señalada. Este asunto parece ser consistente. Realmente no se cuestiona tanto la importancia de salvaguardar la individualidad, cuanto sí “el atomismo de las premisas de las que parte Rawls, la desfiguración de lo individual, que sólo es lo que es remitiéndose a lo social”<sup>51</sup>. Así, pues, la crítica va a indicar fundamentalmente que al no comprender que una comunidad, lejos de ser el producto de la asociación de individuos independientes, es lo que determina las individualidades de modo que en la definición de sus propias identidades y de sus propios intereses entran subrepticamente la identidad e intereses de dicha comunidad, Rawls no logra cumplir satisfactoriamente su objetivo de demostrar cómo las partes pueden estar motivadas para lograr la unidad y cooperación social.

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

---

<sup>50</sup> Cepeda, 66.

<sup>51</sup> Cepeda, 66.

Aquí corrijo una observación que hice en mi *Teoría de la justicia*, p. 16, donde se dice que la teoría de la justicia es parte de la teoría de la decisión racional. Según lo que llevamos dicho, esto es simplemente incorrecto. Lo que debí decir es que la explicación de las partes y de su razonamiento utiliza la teoría de la decisión racional, aunque solo de manera intuitiva. Esta misma teoría forma parte de una concepción política de la justicia, una teoría que intenta explicar los principios razonables de la justicia. No se tiene la intención de derivar esos principios del concepto de racionalidad como el único concepto normativo. Creo que el texto de mi *Teoría de la justicia*, en conjunto, apoya esta interpretación.<sup>52</sup>

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

Lo que les falta a los agentes racionales es la forma particular de sensibilidad moral que subyace en el deseo de comprometerse en la cooperación justa como tal, y para hacerlo en términos que otras personas, en tanto que sus iguales, podrían suscribir razonablemente. No pretendo decir que lo razonable constituye el todo de la sensibilidad moral, pero incluye la parte que se conecta con la idea de cooperación social justa.<sup>53</sup>

Como se puede observar, Rawls rechaza la idea de que lo razonable pueda ser derivable de lo racional, como parece suceder en modelos contractualistas morales como el de Gauthier<sup>54</sup>. Estas dos ideas son más bien complementarias en la «justicia como imparcialidad». Evocan planos de la vida moral diferentes, pero conectados entre sí. En una sociedad bien ordenada, si los agentes fueran meramente racionales, no tendrían un sentido de justicia y, por consiguiente, no podrían reconocer la validez independiente de la exigencias de los demás. De otro lado, si los ciudadanos fueran meramente razonables, no

---

<sup>52</sup> Rawls, *Liberalismo político*, 70.

<sup>53</sup> Rawls, *Liberalismo político*, 69.

<sup>54</sup> Al respecto, véase David Boucher and Paul Kelly, *The Social Contract from Hobbes to Rawls* (London: Routledge, 1994).

tendrían objetivos propios que quisieran promover mediante la cooperación justa. En todo caso, esta distinción parece ser más clara en los escritos posteriores a *Teoría de la justicia* y tiene un objetivo fundamental: a propósito del «problema de la estabilidad» que se desarrolla en el próximo capítulo, demostrar cómo es posible un consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables filosóficas, morales o religiosas, y de qué modo los ciudadanos que profesan estas doctrinas pueden suscribir una concepción política de la justicia que sirva de base a la razón pública en los debates sobre asuntos políticos de elementos esenciales constitucionales y cuestiones de justicia básica.

Por último, cabe resaltar que frente a la crítica comunitarista de Milton Fisk este aspecto de la razonabilidad sugiere una respuesta bastante interesante. Como Delfín Ignacio Grueso<sup>55</sup> lo señala, en los contextos democráticos y pluralistas se carece de una concepción común de vida buena a la que todos puedan igualmente remitirse y de una verdad filosófica absoluta, lo cual, en otras palabras, quiere decir que es poco probable que bajo la noción de “comunidad”, si por ella se entiende una clase especial de asociación unida por alguna suerte de doctrina comprensiva, las sociedades democráticas mantengan identidades e intereses comunes que basten para promover la unidad social. Y es precisamente a consecuencia de esta carencia, o tal vez en virtud de ella, que los ciudadanos han desarrollado, al amparo de instituciones liberales, el uso de una «racionalidad práctica pública» (razonabilidad) que les ha permitido construir una amistad cívica sin pedir a cambio la completa transformación valorativa de sus conciudadanos. Quizá este elemento dado históricamente en la cultura política pública de las sociedades democráticas sea precario y, con todo, tiene la fuerza suficiente para imponer ciertas condiciones como restricciones sobre los argumentos en pro de los principios de justicia. Tales restricciones están modeladas por la posición original y, como Rawls lo indica<sup>56</sup>, se imponen a las deliberaciones de las partes.

### 1.3 ¿Cómo justifica Rawls su concepción normativa de la justicia?

Para que una teoría normativa de la justicia como la que presenta Rawls tenga éxito, no le basta sólo con demostrar cómo sus ideas fundamentales se organizan en una visión coherente. Además necesita justificar públicamente por qué tales ideas fundantes y organizadoras de la sociedad son las más adecuadas según los contextos democráticos. Ciertamente, la idea de sociedad democrática como «sistema equitativo de cooperación» que conduce a la idea de una «sociedad bien ordenada»; la idea de «estructura básica de la sociedad» y de los «principios de la justicia» como los términos de cooperación más

---

<sup>55</sup> Delfín Ignacio Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo: la metafísica del último Rawls*. (Bogotá, D.C: Siglo del Hombre Editores, Universidad del Valle, 2008), 14-15.

<sup>56</sup> Rawls, *Liberalismo político*, 48.

adecuados que la regulan; la idea de «posición original» y de las partes tras el velo de la ignorancia como representantes de «los ciudadanos libres e iguales»; ninguna de ellas puede quedar justificada por su propia “razonabilidad intrínseca”. De lo contrario, como Rawls lo indica<sup>57</sup>, significaría la aceptación de juicios y convicciones como razonables sin la necesidad de derivarlos o de basarlos en otros juicios y, muy seguramente, sin tener presente el carácter determinante del «contexto». En otras palabras, en términos de la concepción de la justicia política a la que conduce su desarrollo, resultaría poco probable un reconocimiento público de los principios de justicia que suscite la unidad y la cooperación estable de las personas, si dichas ideas fundamentales no se compadecen de las convicciones razonadas sobre justicia política que comparten los ciudadanos y que se encuentran enraizadas en el trasfondo cultural político de las sociedades democráticas.

En este punto aparece una necesidad de justificación profundamente arraigada en el contexto y congruente con las capacidades morales de la ciudadanía democrática. La intuición del autor estadounidense estriba en que todas aquellas ideas que componen la «justicia como imparcialidad» no pueden ser ajenas al contexto social desde y para el cual se desarrollan, pues, lejos de provenir de un sofisticado raciocinio que se deduce de un sistema intrínsecamente justificado, han aparecido con el desarrollo de las instituciones democráticas liberales y de allí toman la fuerza de su justificación. Como lo indica Rawls<sup>58</sup>, cualquier concepción política suele ofrecer una visión del mundo político y social que descansa en ciertos hechos generales de la sociología política y la psicología humana, visión del mundo político que, en el caso de la «justicia como imparcialidad», corresponde a la perspectiva liberal con la que Rawls observa la cultura política pública enmarcada en las condiciones sociales e históricas de las democracias modernas.

Tales condiciones son caracterizadas, a los ojos del autor estadounidense, por cinco hechos generales. El primero de ellos (conocido como “hecho del pluralismo razonable”) observa que la diversidad de doctrinas comprensivas razonables que se encuentran en las democracias modernas, no es producto de una mera situación histórica, ni tampoco una condición desafortunada de la vida humana, sino que, en contraste, parece ser una característica permanente de su cultura política pública. Nótese que cuando se habla de diversidad doctrinal aparece subrepticamente la distinción entre «pluralismo simple» y «pluralismo razonable». Puede darse el caso, en efecto, en que el pluralismo como tal no implique necesariamente el surgimiento de doctrinas que compartan todas ellas la cualidad de razonabilidad. Rawls acepta que en el marco de una sociedad democrática libre se tienden a generar instituciones congruentes con la variedad de doctrinas y perspectivas, las cuales representan los diversos intereses de los pueblos y la propensión a concentrarse en

---

<sup>57</sup> Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 50-55.

<sup>58</sup> Rawls, 60.

puntos de vista estrechos. No obstante, por el hecho de este pluralismo, no todas las doctrinas logran alcanzar ciertas características que permiten definir su razonabilidad, entre ellas, que sean un ejercicio de la razón teórica y de la razón práctica, y que, aunque dichas doctrinas no sean necesariamente algo fijo o inmutable, pertenezcan a una tradición de pensamiento o deriven de una de ellas\*. El pluralismo razonable, entonces, puede verse –en contraposición con un pluralismo simple en el que la diversidad doctrinal se ve como consecuencia de los intereses personales o de clase, o de la tendencia a ver el mundo político desde una perspectiva limitada– como parte del trabajo de la razón práctica en condiciones sociales e institucionales de libertad.

El segundo hecho general (llamado “hecho de la opresión”) atestigua que “mantener la profesión continua y compartida de una sola doctrina comprensiva, religiosa, filosófica o moral, sólo es posible mediante el uso opresivo del poder del Estado”<sup>59</sup>. Un uso del poder político de este talante generalmente está acompañado de vejámenes, crímenes oficiales, corrupción, brutalidades y crueldades, acciones que intentan ser excusadas bajo la necesidad de mantener unidad y estabilidad de la comunidad política. Quizá uno de los mejores ejemplos que ofrece la historia es la Inquisición en la sociedad medieval, como mecanismo de supresión de la herejía que se hacía necesario para preservar las creencias religiosas compartidas de la fe católica.

Por su parte, el tercer hecho muestra que un régimen constitucional democrático, para no estar dividido por credos doctrinarios y clases sociales hostiles entre sí, debe tener el sostén libre y voluntario de por lo menos una mayoría substancial de sus ciudadanos políticamente activos. Esto se logra toda vez que, para que sirva de base pública de justificación para un régimen constitucional y teniendo presente el hecho del pluralismo razonable, la concepción política de la justicia puede ser suscrita por quienes profesan muy diversas y opuestas, aunque razonables, doctrinas comprensivas<sup>60</sup>.

El cuarto hecho general sostiene que “la cultura política de una sociedad democrática que ha funcionado razonablemente bien durante un periodo considerable contiene normalmente, al menos de modo implícito, ciertas ideas fundamentales desde las que es

---

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

<sup>59</sup> Rawls, 58.

<sup>60</sup> Rawls, 58.

posible desarrollar una concepción política apta para un régimen constitucional”<sup>61</sup>. Parte de estas ideas es la comprensión de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación, el ideal realizable de dicho sistema como sociedad bien ordenada, la consideración de los ciudadanos como libres e iguales, entre otras.

Por último, un quinto hecho general afirma que “muchos de nuestros más importantes juicios políticos que involucran valores políticos básicos se hacen en condiciones tales que resulta altamente improbable que personas plenamente razonables y rigurosas, incluso tras una discusión libre y abierta, puedan ejercer sus facultades de razón de tal modo que todos lleguen a la misma conclusión”<sup>62</sup>. En mi opinión, este hecho, que se puede denominar el “hecho de un desacuerdo razonable”, está a la base de los demás hechos y explica particularmente el “hecho del pluralismo razonable” y el “hecho de la opresión”. En efecto, en este punto caben preguntas como ¿bajo qué estado de cosas se puede sostener que en una sociedad democrática sus instituciones libres puedan conducir a una pluralismo razonable?, ¿qué elementos llevan a pensar que la única forma que tendría un Estado para suprimir dicha diversidad doctrinal razonable sea el uso opresivo del poder?, y ¿por qué un concienzudo intento de razonar los unos con los otros no puede llevar a un acuerdo razonable?\*

Para Rawls, son varias las razones que pueden explicar el hecho de un desacuerdo razonable<sup>\*†</sup>. Sin embargo, entre todas ellas quizá la más acorde con la teoría ideal como punto de partida sea la de que las “fuentes del desacuerdo razonable [lo que el autor denomina “las cargas del juicio”] entre personas también razonables son otros tantos obstáculos para el correcto (y escrupuloso) ejercicio de nuestras facultades de razón y juicio en el transcurso ordinario de la vida política”<sup>63</sup>. Algunas de estas fuentes son:

---

<sup>61</sup> Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 61.

<sup>62</sup> Rawls, 63.

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

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

<sup>63</sup> Rawls, 62; Rawls, *Liberalismo político*, 73.

- a) La evidencia —empírica y científica— de que se dispone sobre un caso puede ser conflictiva y compleja, lo que la hace difícil de estimar y de evaluar<sup>64</sup>.
- b) Incluso cuando los ciudadanos estén plenamente de acuerdo sobre las clases de consideraciones que son relevantes para el caso, pueden no coincidir sobre su peso, y llegar así a juicios diferentes<sup>65</sup>.
- c) Hasta cierto punto, todos los conceptos, y no sólo los conceptos morales y políticos, son vagos y tienen límites imprecisos. Esta indeterminación significa que debe haber un confianza en el juicio y en la interpretación (y en juicios acerca de esta interpretación), admitiendo un abanico de posibilidades (no claramente determinable), dentro del cual las personas razonables puedan diferir<sup>66</sup>.
- d) El modo en el que la ciudadanía evalúa la evidencia y pondera los valores morales y políticos está moldeado por su experiencia global, por el entero curso de la vida hasta el momento presente; y estas experiencias globales ciertamente difieren. Son experiencias que en una sociedad democrática están marcadas por las múltiples formas en que las personas viven y se desarrollan en ellas: cargos y posiciones diferentes, la múltiple división del trabajo, una variedad considerable de grupos sociales y étnicos, etc. Estas experiencias globales conllevan a que los juicios de los ciudadanos sean divergentes en muchos de los casos que presentan una complejidad significativa<sup>67</sup>.
- e) Suele haber diferentes clases de consideraciones normativas con su fuerza respectiva a ambos lados de una cuestión, lo que hace difícil una valoración de conjunto<sup>68</sup>.

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

---

<sup>64</sup> Rawls, 73.

<sup>65</sup> Rawls, 73.

<sup>66</sup> Rawls, 73.

<sup>67</sup> Rawls, 73.

<sup>68</sup> Rawls, 73.

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

Estos dos aspectos del contraste explican los hechos del “pluralismo razonable” y de la “opresión”. Asumen fundamentalmente que las cargas del juicio o fuentes del desacuerdo razonable limitan lo que creen las personas razonables que puede justificarse para los demás, con lo cual, frente a la diversidad doctrinal razonable, revisten primordial importancia para la idea democrática de la tolerancia y, asimismo, frente al principio de legitimidad, sirven de apoyo a la idea de justificación pública de la «justicia como imparcialidad» con base en la libre razón pública<sup>69</sup>.

Como se observa a continuación, de acuerdo con la tolerancia democrática y el principio de legitimidad del Estado democrático, la justificación de la concepción normativa de la justicia de Rawls, congruente con los hechos generales que describen el contexto cultural político de las sociedades democráticas, pasa por la explicitación de cuatro constructos fundamentales: a) el equilibrio reflexivo, b) la concepción bifurcada de la personalidad moral, c) el consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables y d) la justificación pública mediante el uso libre de la razón pública. La idea central que une estos elementos estriba en que para que la «justicia como imparcialidad» quede justificada públicamente, es decir, para que pueda servir como carta pública en la que los ciudadanos democráticos puedan confiar al momento de orientar sus deliberaciones y de justificar las instituciones y leyes básicas que gobiernan su sociedad, “debe ser aceptable, no sólo para nuestras propias convicciones razonadas, sino también para las de los demás, y ello en todo los niveles de generalidad en un equilibrio reflexivo más o menos amplio y general”<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> Véase Rawls, *Liberalismo político*, 75.

<sup>70</sup> Rawls, 53

### 1.3.1 Equilibrio reflexivo

El primer elemento de justificación es el «equilibrio reflexivo». La finalidad de este constructo se entiende mejor si se observa desde la importancia que tiene, para efectos prácticos de la teoría, describir de manera natural cómo puede una persona hacer uso del recurso de la posición original. Esta descripción implica la posibilidad de que cada cual pueda, en cualquier momento, colocarse en posición original al seguir cierto procedimiento en donde se argumenta a favor de los principios de justicia que se consideran convenientes según las restricciones representadas por el «velo de la ignorancia». Sin embargo, como lo destaca Margarita Cepeda, no es suficiente presentar la estrategia de la «posición original» –solución que según Rawls responde adecuadamente al problema de elección racional– como la argumentación necesaria para justificar la «justicia como imparcialidad». Ciertamente, al momento de presentar dicha estrategia puede surgir la pregunta de por qué se deberían aceptar esas condiciones contractuales y no otras: “¿Por qué valdrían como justificados principios elegidos en la situación así definida y no en otra situación cualquiera?”<sup>71</sup>.

Lo que en este punto quiere destacar la autora consiste en que para Rawls se hace urgente la tarea de justificar no sólo la elección de los principios de justicia, sino también la situación contractual misma y las condiciones que la caracterizan. Para hacerlo, el autor norteamericano presenta su propuesta contractual como una teoría que concuerda con cierto tipo de «convicciones morales ampliamente compartidas», lo que le da a su vez un carácter contingente debido a que, como el mismo autor lo refiere, “el acuerdo en las convicciones cambia constantemente y varía entre una sociedad, o parte de ella, y otra”<sup>72</sup>

Así, pues, el razonamiento tras el «velo de la ignorancia» conduciría a las personas a confrontar las implicaciones prácticas de los principios generales que se proponen con sus «juicios morales ponderados»\* (razonados) logrados con base en dichas convicciones morales ampliamente compartidas. Este proceso es llamado «la búsqueda de un equilibrio reflexivo», y es tan importante para la «justicia como imparcialidad» que Rawls llega a

---

<sup>71</sup> Cepeda, “Rawls: entre universalismo y contextualismo”, 94.

<sup>72</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, 641.

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

considerarlo el punto de referencia de cualquier concepción de la justicia social<sup>73</sup>. Botero describe este proceso del siguiente modo:

Si en el curso de estas confrontaciones se da un conflicto entre alguna implicación, en alguna circunstancia, real o hipotética, de alguno de esos principios generales, y uno de aquellos juicios morales firmes a los cuales uno no estaría dispuesto a renunciar (dando lugar a una situación "inaceptable"), lo que se impone es revisar a fondo o rechazar el principio. Los razonamientos que se realizan en *posición original*, pues, no pretenden conducir a encontrar un fundamento ético absoluto, cualquier cosa que esto quiera decir. Más bien, nos sirven de guía para elegir unos principios que, sometidos a la confrontación mencionada, nos lleven a una situación de *equilibrio reflexivo*, situación en la cual se da la máxima coherencia entre todos nuestros juicios morales, en las circunstancias más diversas<sup>74</sup>.

Según esto, la justificación de la situación contractual de la posición original se logra cuando todos los elementos cuadran unos con otros, cuando se logra un equilibrio entre los principios y las convicciones, esto es, cuando coinciden<sup>\*†</sup>. Si dichos elementos coinciden, entonces las condiciones impuestas en la situación contractual hipotética son las más adecuadas para lograr producir principios de justicia. Dicho de otro modo, el equilibrio es reflexivo porque es el resultado de una reflexión tal que aquello que se acepta o niega intuitivamente puede ser aceptado o negado (v.gr. las condiciones de imparcialidad de la posición original) reflexivamente a la luz de la teoría<sup>75</sup>.

Un individuo que se dé cuenta de que disfruta viendo a otras personas en una posición de menor libertad entiende que no tiene derechos de ninguna especie a este goce. El placer que obtiene de las privaciones de los demás es malo en sí mismo: es una satisfacción que exige la violación de un principio con el que estaría de acuerdo en la posición original<sup>76</sup>.

Se puede caracterizar, entonces, este equilibrio reflexivo como la máxima coherencia entre los principios enunciados como normas y los juicios morales ponderados de cada cual, teniendo en cuenta que estos últimos son para Rawls los juicios morales particulares, los cuales adhiere cada individuo de manera espontánea cuando se ve confrontado a una situación concreta, ya sea hipotética o real. Estos juicios morales ponderados son juicios que

<sup>73</sup> Josep Corbí, *Morality, Self-Knowledge and Human Suffering: An Essay on the Loss of Confidence in the World* (New York: Routledge, 2012), 33.

<sup>74</sup> Botero, "Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa", 23.

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

<sup>75</sup> Al respecto, véase Cepeda, "Rawls: entre universalismo y contextualismo".

<sup>76</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, 41-42.

considera un individuo intuitivamente como «puntos fijos provisionales». Esto significa que son una suerte de referente que le sirve para evaluar las aplicaciones de los principios generales propuestos como fundamento de los juicios a situaciones concretas. Así, como lo muestra Botero, cuando un individuo pronuncia un juicio ante un asunto moral (v.gr. la pena de muerte), al mismo tiempo está requiriendo de un principio general que le sirva de soporte y fundamento a su juicio (el respeto absoluto hacia la vida humana). Este fundamento o razón apela a principios éticos y, a su vez, se reduce a las intuiciones morales del individuo, esto es, al hecho patente de que ciertas situaciones o circunstancias son para los individuos encomiables o indignantes. De este modo, lo que corresponde al equilibrio reflexivo será confrontar ese principio general con los juicios ponderados del individuo relativos a otras situaciones (el suicidio, la eutanasia, el aborto, entre otras)\*.

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

---

\* Sobre este aspecto Botero afirma lo siguiente: “Lo que nos importa, entonces, a la hora de enunciar juicios éticos, no es el que podamos establecer su pretendida validez por su correspondencia con principios o parámetros que funcionen como fundamento absoluto, sino el que los principios que los soporten les confieran unidad y *coherencia* frente a las más diversas circunstancias” Botero, “Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa”, 27.

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

cuestiones de justicia política. Así, en la medida en que los juicios ponderados sobre justicia política que cada cual hace sean más consistentes entre sí, habrá más posibilidades de alcanzar un acuerdo razonable con los de los demás<sup>77</sup>.

Con todo, es preciso mostrar que dicho equilibrio reflexivo puede darse de diferentes formas. Basta con imaginar a una persona a la que se le presenta una concepción de la justicia política que comporta un número muy pequeño de revisiones de sus juicios iniciales. Si la persona adopta esta concepción y sus juicios, además, armonizan con ella, se puede decir que está en «equilibrio reflexivo estricto». Este equilibrio se caracteriza básicamente porque a pesar de que armonizan sus convicciones generales, los principios y sus juicios particulares ponderados, esto se da respecto de una sola concepción que se le presenta como la más adecuada sin tomar en consideración alguna otra concepción alternativa de la justicia. De allí que, para Rawls, deba sugerirse la posibilidad de una clase de «equilibrio reflexivo amplio» que es alcanzado cuando no sólo convicciones generales, principios y juicios particulares armonizan, sino que, además, esta coherencia está precedida por una profunda reflexión sobre el alcance, la fortaleza de los argumentos y el cambio de perspectiva que puede sugerir la consideración de las concepciones alternativas de la justicia. Ahora bien, en una sociedad democrática bien ordenada se presupone que cada ciudadano ha alcanzado un equilibrio reflexivo amplio y no solamente estricto. Si se tiene en cuenta que esta clase de equilibrio reflexivo está acompañada por la aquiescencia que pueda obtener la concepción política de la justicia que finalmente suscriben los ciudadanos desde sus propias doctrinas comprensivas, este equilibrio, es además, «general»: implica que cada cual defiende la misma concepción de la justicia en sus propios juicios ponderados. De este modo, un «equilibrio reflexivo pleno» (amplio y general) permite que la «justicia como imparcialidad» se convierta en una base pública de justificación que todos los ciudadanos racionales y razonables pueden respaldar desde dentro de sus doctrinas comprensivas, y desde la cual pueden arbitrar las exigencias que tendrían unos con otros frente a las principales instituciones de la estructura básica en materia de justicia política<sup>78</sup>.

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

---

<sup>77</sup> Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 55-58.

<sup>78</sup> Rawls, 55-58.

convierte a la diversidad de doctrinas de las sociedades democráticas en un pluralismo razonable que solamente podría ser suprimido, de querer eliminar la diversidad, con el uso opresivo del poder del Estado.

He aquí el gran problema que la teoría política de John Rawls debe afrontar: para que la «justicia como imparcialidad» quede justificada, debe demostrar de qué modo es posible su concepción como base pública de justificación en una sociedad que se caracteriza precisamente por este pluralismo de visiones comprensivas razonables encontradas de las que surgen conflictos valorativos muy complicados de dirimir. De otro modo, al no poder explicar el carácter vinculante de los principios de la justicia de un modo adecuado y congruente con el pluralismo razonable, la teoría normativa de Rawls terminaría siendo condenada a la futilidad y, como lo expresa Delfín Ignacio Grueso<sup>79</sup>, sin la esperanza de que pueda fungir como vía para dirimir los conflictos valorativos de los ciudadanos en cuanto a las nociones de justicia y orden social, “su teoría de la justicia no pasaría de ser un pasatiempo intelectual sin implicaciones prácticas”.

### 1.3.2 Concepción rawlsiana de la personalidad moral

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

---

<sup>79</sup> Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 15.

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

Esto se puede apreciar en la postura que toma el autor estadounidense frente a cuestiones básicas e históricas de la epistemología moral como: ¿es el conocimiento o la toma de conciencia de cómo se debe actuar directamente accesible sólo a algunos (v.gr el Clero), o es accesible a toda persona que sea normalmente razonable y consciente?; ¿será que el orden moral que es necesario para la humanidad deriva de una fuente externa (v.gr de un orden de valores que existen en el intelecto de Dios), o surge de alguna forma de la naturaleza humana misma (ya sea de la razón, del sentimiento o de la unión de ambos), además de su convivencia en sociedad?; ¿una persona debe dejarse persuadir o que se le obligue a conformarse a los requisitos de sus deberes y obligaciones por alguna motivación externa, por ejemplo, por las sanciones divinas o por las del Estado, o está de tal manera constituida que tiene en su naturaleza misma suficientes motivos que le inducen a actuar como debería hacerlo, sin necesidad de amenazas provenientes del exterior?<sup>80</sup> En efecto, para Rawls la «justicia como imparcialidad» no adopta ante estas preguntas una posición general sino que permite que los diferentes puntos de vista comprensivos las contesten a su manera, y, con todo, afirma la segunda opción en cada caso respecto a la concepción política de la justicia que preconiza un régimen constitucional democrático.

Que esto sea posible significa, en otras palabras, que en la base se encuentra una concepción de libertad y de igualdad bien particular. Congruente con la tradición del pensamiento democrático, los ciudadanos son libres e iguales en virtud de dos poderes morales, a saber, la «capacidad de tener un sentido de la justicia» y la «capacidad de adoptar una concepción del bien». Aquel se puede concebir como “la capacidad de entender, aplicar y actuar según la concepción pública de la justicia que caracteriza a los términos justos de la cooperación social”<sup>81</sup>. Éste, como la capacidad de “conformar, examinar y buscar racionalmente una concepción de una ventaja o bien racional propio”<sup>82</sup>. El hecho de que cada ciudadano posea cuando menos en el grado mínimo necesario estos dos poderes morales para ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad es lo que sienta las bases de la igualdad. Por otro lado, que cada cual pueda adoptar, revisar o migrar de una doctrina comprensiva a otra en el marco de un sistema de cooperación razonablemente justo, sugiere que los ciudadanos gozan de libertad.

Respecto a la capacidad de tener un sentido de la justicia, poder moral que es definido por lo razonable, cabe precisar dos aspectos: un ciudadano ha desarrollado su razonabilidad cuando a) está comprometido a “proponer términos justos de cooperación y a cumplir con ellos, siempre y cuando los demás también lo hagan”; y, b) tiene “la disposición para reconocer la *carga del juicio* y aceptar sus consecuencias en la aplicación de la razón pública

---

<sup>80</sup> Grueso, 20.

<sup>81</sup> Grueso, 42-43.

<sup>82</sup> Grueso, 42-43.

cuando se dirige al ejercicio legítimo del poder político en un régimen constitucional”[cursivas mías]<sup>83</sup>. Como se señaló anteriormente, asumir las consecuencias de las fuentes del desacuerdo razonable no sólo da cuenta del contextualismo de la teoría normativa de Rawls cuando esboza la personalidad moral de los ciudadanos, sino que, además, le permite sentar las bases para ofrecer una respuesta adecuada al problema de la estabilidad congenial con el hecho del pluralismo razonable. Para Rawls, la razonabilidad constituye una virtud social esencial de una teoría normativa de la justicia para un régimen constitucional democrático, ya que las personas que comparten esta cualidad se dan cuenta de que las cargas del juicio de valor establecen límites a lo que cabe ser justificado como razonable ante los demás ciudadanos. Se suscribe, por tanto, una suerte de libertad de conciencia y de pensamiento que, basada en el principio democrático de tolerancia, conlleva a entender lo irrazonable que resultaría utilizar el poder político, en caso de tenerlo o de compartirlo con otros, para reprimir puntos de vista comprensivos que son razonables<sup>84</sup>.

Ahora bien, en relación con la libertad, ésta puede comprenderse en tres sentidos. Primero, “los ciudadanos son libres en la medida en que se conciben a sí mismos y unos a otros como poseedores de la capacidad moral para tener una concepción del bien”<sup>85</sup>. Esto implica que ninguna persona se encuentra atada a una concepción particular del bien o una doctrina comprensiva religiosa o moral/filosófica que profese en un momento dado. Pueden migrar de una a otra o considerar si se identifican o no con el esquema de fines últimos que puedan ofrecerle. La intuición básica consiste en que en una sociedad democrática de «justicia como imparcialidad», la identidad pública o institucional de los ciudadanos no se debe ver afectada por el cambio que estos pueden tener respecto de sus fines últimos, su credo o doctrina religiosa. En general, los ciudadanos gozan de los mismos derechos básicos que antes, pues tales derechos perviven con independencia del reconocimiento que se daría, como por ejemplo en el caso sociedades organizadas con base en una religión (muchos son los ejemplos en la historia), en virtud de la afiliación o posición social que tenga un individuo en una iglesia particular con influencia política declarada.

---

<sup>83</sup> Grueso, 72.

<sup>84</sup> Grueso, 78. Piénsese, por ejemplo, en el caso de personas que se considerarían parte de doctrinas comprensivas razonables como podrían ser algunas variantes bien articuladas del utilitarismo o del liberalismo comprensivo de Kant o de Mill. Estas son doctrinas comprensivas razonables que podrían coincidir en cuanto al concepto de justicia social, pero no así en cuanto a su concepción o interpretación. Tales interpretaciones pueden ser consistentes con la manera en que expresan su razonabilidad y aun así no coincidir. Esto hace parte de las implicaciones de las cargas del juicio de valor como fuentes del desacuerdo razonable. Al mismo tiempo, el conflicto de interpretaciones muestra lo poco estable que resultaría para un régimen constitucional democrático intentar dirimir el conflicto, si por esta acción se entiende la supresión de la diversidad de doctrinas razonables, a la base de sanciones del Estado. De hecho, porque, consecuente con el liberalismo de Kant y de Mill, es irrazonable y paradójico pensar que las sanciones del poder del Estado se puedan utilizar. cf. Grueso, 58.

<sup>85</sup> Grueso, 51.

Un segundo sentido es cuando los ciudadanos “se consideran a sí mismos fuentes autoautenticables de reclamaciones válidas. Es decir, que se consideran con todo el derecho a hacer reclamaciones y plantear exigencias acerca de sus instituciones, con miras a hacer valer sus concepciones de bien (siempre y cuando estas concepciones no se salgan de los márgenes permitidos por la concepción pública de la justicia)”<sup>86</sup>. En contraposición con la esclavitud, una sociedad democrática concibe a sus ciudadanos como seres humanos social y políticamente vivos, cuya justificación de reclamaciones no reside en otros, como otrora fuera en el caso de los esclavos con sus dueños, sino en ellos mismos como personas libres en virtud de sus poderes morales.

Por último, un tercer sentido en el que los ciudadanos se conciben como personas libres “consiste en que se consideran capaces de asumir la responsabilidad de sus fines, y esto afecta la manera en que se valoran sus diversos reclamos”<sup>87</sup>. Asumir la responsabilidad de sus fines tiene que ver con el hecho de que cada ciudadano, en el marco de un sistema de cooperación bien ordenado, es capaz de ajustar sus metas y aspiraciones a la luz de lo que puede esperar razonablemente. Esto abre la posibilidad de comprender cómo el peso de las reclamaciones de los ciudadanos no reside en la fuerza e intensidad psicológica de sus anhelos y aspiraciones, sino en lo que pueden razonablemente esperar como recompensa por lo que puedan razonablemente contribuir en la cooperación social.

Ahora bien, que cada ciudadano pueda pensar que es libre en estos tres aspectos significa en el fondo que tiene la «autonomía» de definir “lo que quiere ser”. Según esto, como lo señala Ángela Uribe, “el concepto de identidad en Rawls deriva directamente de su definición de autonomía”<sup>88</sup> y no, quizá, de los compromisos que se tienen con determinada doctrina

---

<sup>86</sup> Grueso, 54.

<sup>87</sup> Grueso, 55.

<sup>88</sup> Ángela Uribe Botero, “El caso U’wa: un conflicto en torno al mal radical,” en *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea*, ed. Juan José Botero (Bogotá, D.C: Unibiblos, 2005), 129. Rawls distingue en *Liberalismo Político* (cf. §5-§6) entre «autonomía racional» (artificial, no política) y «autonomía plena (política, no ética)». Si bien los dos tipos de autonomía se derivan de la capacidad que tienen las personas para percibirse como ciudadanos libres (en cuanto a 1. su capacidad moral para formar, revisar y aspirar racionalmente a una concepción del bien; 2. como fuentes autolegitimadoras de reclamos y demandas válidas; y 3. La capacidad de asumir la responsabilidad de sus fines), en este punto se hace alusión al segundo tipo de autonomía. La «autonomía racional» es nada más un aspecto de la libertad que lleva a mentar las partes como personas artificiales que se idean para que habiten en la posición original, es decir, como un recurso de representación. De ahí que Rawls le conceda el calificativo de “artificial” para designar algo que es caracterizado como artificio de la razón. En contraste, la «autonomía plena» es un valor político, no ético, que se realiza en la vida pública afirmando los principios políticos de la justicia, ejerciendo las protecciones de los derechos y libertades básicos, participando en los asuntos públicos de la sociedad y compartiendo la autodeterminación colectiva a través del tiempo. Rawls hace una precisión bastante importante cuando afirma que la autonomía plena de la vida política se distingue de los valores éticos de la autonomía y de la individualidad, que pueden aplicarse a toda la vida. Así, la «justicia como imparcialidad» afirma la autonomía

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

En este sentido, Rawls, en una nota al pie de página, sugiere que dado lo problemático que resulta para la filosofía el concepto de «identidad», probablemente hubiese sido mejor utilizar la expresión “nuestra concepción de nosotros mismos”, o “la clase de persona que deseamos ser”<sup>89</sup>. Estas expresiones dan cuenta de la clase de identidad a la que se refiere la postura liberal del autor, en contraposición a la acepción que parece representar la perspectiva comunitarista. Trayendo a colación el importante estudio de Luís Villoro<sup>90</sup>, Ángela Uribe señala que la forma de entender la identidad y la autonomía constituyen uno de los principales puntos de debate entre liberales y comunitaristas. Para éstos, la identidad está asociada con la noción de «singularidad». Según esta postura, lo que una persona o un pueblo hacen para buscar su identidad es recurrir a ciertas notas duraderas como el territorio, la lengua, la historia y las instituciones sociales, con las que en principio pueda reconocerse frente a los demás. De este modo, la respuesta a la cuestión por la identidad se logra acudiendo a una serie de rasgos y características que salen a relucir con la pregunta “¿de dónde vengo?”, “¿de dónde venimos?”. Así, en términos generales, “desde la perspectiva comunitarista, aquello que da forma, en primera instancia, a la identidad es una serie de características que se relacionan con el contexto cultural e histórico del cual se procede”<sup>91</sup>.

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

Ser auténtico es poder manifestar en los propios proyectos la serie de necesidades y deseos que se tienen. Lo que se sabe de sí mismo, cuando “identidad” se define en términos de “autenticidad”, no es tanto el resultado de la reproducción imaginada de una serie de rasgos distintivos, como el resultado de un proyecto. La pregunta “¿Quién soy?”, así,[...] remite más claramente a “¿Quién quiero ser?” que a “¿De dónde vengo?” Si he (hemos)

---

política para todos, pero deja que el peso de la autonomía ética lo decidan los ciudadanos por separado a la luz de sus doctrinas comprensivas. cf. Rawls, *Liberalismo político*, 91.

<sup>89</sup> Rawls, *Liberalismo político*, 53.

<sup>90</sup> Véase Luís Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas* (México: Paidós, 1998).

<sup>91</sup> Uribe Botero, “El caso U’wa: un conflicto en torno al mal radical”, 128.

de saber quién soy (quienes somos), me (nos) corresponde, en primer lugar, juzgar mi historia (nuestra historia), a partir de eso que quiero (queremos) ser.<sup>92</sup>

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

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

Ahora bien, una concepción de la «identidad» como «autenticidad» resulta necesaria para un proyecto como el desarrollado en *Liberalismo político*. Si la identidad estuviera exclusivamente determinada por la tradición, el territorio, la historia, la lengua o las costumbres, sería muy difícil hacer coincidir en consenso las diferentes doctrinas razonables que pueden aparecer y desarrollarse en una sociedad democrática multicultural. Asuntos como la definición de bienes primarios o la superioridad de valores políticos sobre otro tipo de valores, se verían afectados dada la referencia que tendrían los ciudadanos respecto de lo que constituye culturalmente el bien a perseguir, en este caso, aquello que los identifica y que habría que preservar. De ahí que la propuesta de Rawls sea ampliamente liberal:

---

<sup>92</sup> Uribe Botero, 128.

transmite la idea de que al ser la identidad algo que se construye proyectivamente sobre la base de los deseos y necesidades, permite la convivencia de los ciudadanos que profesan diferentes y hasta antagónicas doctrinas razonables, dado que la suscripción a una determinada doctrina comprensiva no es fija ni tiene una incidencia fundamental en la vida política de la persona. En otras palabras, para que haya acuerdo se necesita el reconocimiento del otro como una parte que goza de la igualdad y la legitimidad para hacer reclamaciones y responsabilizarse de ellas. Si la identidad del ciudadano se concibe como el resultado de la reproducción imaginada de rasgos distintivos por referencia a la cultura, la lengua o el territorio, si responde a la pregunta ¿de dónde se viene? más que a la cuestión sobre ¿qué se quiere ser?, la distancia entre las diferentes concepciones del mundo enfrentadas puede resultar insalvable\*.

Sin duda esta afirmación resulta muy cuestionable. Como se indicó arriba, parece claro que la estrecha relación entre los términos «autonomía» e «identidad» ubican a *Liberalismo Político* dentro del enfoque liberal según el cual "quien responde a la pregunta por su identidad aparece situado, en primera instancia, en el futuro (...)"<sup>93</sup>. ¿Será que este aspecto sobre la identidad en la «justicia como imparcialidad» no mantiene un compromiso tan amplio y grande con la tradición liberal como para que, como lo señala Margarita Cepeda<sup>94</sup>, constituya un impedimento a la hora de servir como el foco que puede iluminar un consenso entrecruzado entre doctrinas comprensivas razonables, luego la imposibilidad de un acuerdo justo entre concepciones del mundo enfrentadas se vuelve, a pesar de los presupuestos de una democracia constitucional, muy real?

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

---

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

<sup>93</sup> Uribe Botero, Uribe Botero, "El caso U'wa: un conflicto en torno al mal radical", 130.

<sup>94</sup> Véase Cepeda, "Rawls: entre universalismo y contextualismo".

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

En contraste con este enfoque clásico de la filosofía política, la tradición liberal arguye ante la cuestión abierta sobre qué concepción de vida buena deber regir la vida política, que “ninguna doctrina comprensiva es apropiada, como concepción política, para un régimen constitucional”. En efecto, como Rawls lo expone, la relación política en un régimen constitucional está caracterizada porque el poder político –que es siempre coercitivo y está respaldado por la utilización de las sanciones por parte del gobierno– es, en última instancia, el poder del público, es decir, de los ciudadanos libres e iguales que mediante el uso de su razón pública actúan como cuerpo colectivo. Este poder se ejerce apropiadamente cuando se encuentra en concordancia con una Constitución, “cuyos principios esenciales todos los ciudadanos libres e iguales pueden razonablemente suscribir a la luz de principios e ideales aceptables para su razón humana común”<sup>95</sup>.

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

El liberalismo político transmite la idea de que bajo los presupuestos de una democracia constitucional, ninguna doctrina omnicomprendiva razonable puede establecer la clase de bien que debe ordenar una sociedad. Si se observa la concordancia que parece tener esta asunción con la idea de la personalidad moral bifurcada, cabe sugerir que la identidad de los ciudadanos se comprendería, entonces, como un péndulo sin eje fijo que puede oscilar entre los valores políticos y no políticos en un dado caso, y cuyo eje podría migrar de una doctrina a otra en virtud de su libertad y autonomía. Además, debido a que para Rawls el liberalismo político es posible gracias a que los “valores de lo político son valores muy altos y, por lo tanto, no fácilmente superables”<sup>96</sup>, la autonomía plena de los ciudadanos de donde deriva su identidad, al ser un valor político, no entraría en disyunción con aquellas formas de identidad cuyo arraigo se establece por referencia a los rasgos que caracterizan las diferentes concepciones del mundo que podrían estar en contraposición con la posición liberal. Así, al limitar la identidad de los ciudadanos al ámbito de valores políticos, y al

---

<sup>95</sup> Rawls, *Liberalismo político*, 140.

<sup>96</sup> Rawls, 141.

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

### 1.3.3 Consenso traslapado

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

Este tipo de consenso es «traslapado» porque, conforme con el hecho del desacuerdo razonable, la anuencia sobre la concepción política de la justicia no se da tras el litigio directo entre los ciudadanos partidarios de tales concepciones comprensivas ni constituye un compromiso impuesto por las circunstancias, sino que surge una vez que cada miembro integrante de la sociedad puede suscribir dicha concepción política desde el interior de su propia doctrina comprensiva razonable luego de la detenida y cuidadosa reflexión en un proceso de ajuste que tiende a hacerse más fuerte y estable con el tiempo\*. Según esto, el traslape consiste en que los ciudadanos pueden afirmar la misma concepción política de la justicia, aunque no lo hagan por idénticas razones en todo momento, elaborando, por así

---

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

decirlo, su propio consenso que coincide en cuanto a profundidad, amplitud y especificidad con otros consensos que se elaboran desde el interior de otras doctrinas comprensivas razonables<sup>97</sup>. Además, la especificidad de este consenso, el foco o área del traslape, es una concepción política de la justicia de carácter liberal –como la «justicia como imparcialidad»– concebida como un marco de referencia que sirve de guía para la deliberación y la reflexión que permite llegar a acuerdos políticos, por lo menos en lo que concierne a elementos constitucionales esenciales y de justicia básica\*. De este modo, si de acuerdo con tales elementos la concepción política de la justicia es tal que el pluralismo razonable no es óbice para su aceptación por cuenta de los ciudadanos en condiciones de libertad e igualdad, sino que, por el contrario, sirve para justificarla como la concepción normativa más apropiada para una sociedad democrática cuya naturaleza es pluralista, entonces, resulta factible concebir la «justicia como imparcialidad» como un punto de vista amplia y profundamente compartido que puede fungir como base pública de justificación.

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

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

---

<sup>97</sup> Véase Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 59.

\* Rawls parece dejar abierta la posibilidad, según él, “más realista y de más factible realización”, de que el foco del consenso traslapado sea una suerte de concepciones liberales que varían dentro de un espectro más o menos estrecho. En tanto más estrecho dicho espectro, más específico es el consenso. Realmente, esta suposición parte de la especulación sobre la gama de puntos de vista que pueden elaborarse plausiblemente a partir de ideas fundamentales de la sociedad y de la persona que se encuentran en la cultura política pública de un régimen constitucional democrático: “la justicia como imparcialidad funciona a partir de las ideas fundamentales de la sociedad considerada un sistema justo de cooperación, junto con la concepción de la persona como ciudadanos libre e igual. Estas ideas se consideran centrales en el ideal democrático. ¿Existen otras ideas igualmente centrales y, de existir, darían lugar a ideales y principios muy diferentes de los de la justicia como imparcialidad?”. Rawls, *Liberalismo político*, 163-166.

cabere en varias doctrinas comprensivas razonables de las que puede obtener su apoyo, doctrinas que son durables en la sociedad regulada por dicha concepción política”<sup>98</sup>. Esto conlleva a asegurar que la presentación de la «justicia como imparcialidad» deba darse, hasta donde es posible, como «un punto de vista independiente», libre, de cualquier doctrina filosófica, religiosa o moral, y que sus presupuestos epistemológicos o metafísicos no deban ir más allá de lo que la misma concepción política requiere en sí misma.

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

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

En este caso modelo, supondremos que la doctrina religiosa y los liberalismos de Kant y de Mill son generales y comprensivos. El tercer punto de vista es sólo parcialmente comprensivo, pero sostiene, como parte del liberalismo político, que en circunstancias razonablemente favorables que hagan posible la democracia los valores políticos prevalecen normalmente sobre cualesquiera valores no políticos que entren en conflicto con los valores políticos. Los dos puntos de vista anteriores coinciden con el tercero a este respecto, y así todos los puntos de vista redundan más o menos en los mismos juicios de índole política y se traslapan en la concepción política.<sup>99</sup>

Sin duda, este tipo de consenso puede suscitar varias inquietudes. Una de ellas se refiere a su amplitud y profundidad. Bien se podría objetar, *verbi gratia*, que el consenso traslapado no constituye más que un *modus vivendi*, si por éste se entiende un consenso social superfluo fundamentado en intereses particulares o exclusivos de un grupo, o en el resultado del forcejeo político. El significado de la expresión *modus vivendi* puede ilustrarlo un tratado entre dos Estados cuyos intereses nacionales los empujan a la confrontación. Según Rawls, es de la sabiduría y prudencia de quienes negocien el tratado intentar

---

<sup>98</sup> Rawls, *Liberalismo político*, 146.

<sup>99</sup> Rawls, 147.

garantizar que su redacción se dé de tal modo que sea de conocimiento público que a ninguno de los dos Estados le conviene violarlo. Con todo, ya que cada Estado está dispuesto a perseguir su interés a costas del otro, dicho tratado puede verse alterado si cambian también las condiciones y circunstancias. En este sentido, la pretendida unidad social no sería más que una apariencia y su equilibrio muy inestable ya que dependería de las circunstancias particulares supeditadas al manejo y la distribución del poder político\*.

Para contrarrestar esta objeción, Rawls muestra que el caso modelo de consenso traslapado mantiene tres aspectos esenciales que lo hacen distar de un consenso como un simple *modus vivendi*. El primero tiene que ver con que el objeto del consenso, es decir, la concepción política de la justicia, es en sí misma una «concepción moral». El segundo, con que está cimentado sobre «fundamentos morales» que incluyen concepciones de la sociedad y de los ciudadanos, como personas morales, así como principios de justicia cuya explicitación tiene en cuenta virtudes políticas en las que se encarnan dichos principios respecto al carácter humano y la vida pública. Y, el tercero, con la «estabilidad» de dicho consenso respecto a los cambios que se puedan dar en la distribución del poder entre los puntos de vista. En pocas palabras, la estabilidad está garantizada no porque los que suscriben la concepción política de la justicia lo hagan basados en la suerte de los compromisos que suscita un tratado, sino porque se valen de elementos filosóficos, religiosos o morales que les da su punto de vista comprensivo para elaborar *su consenso* a partir de su propia perspectiva. Con todo, el hecho de que los ciudadanos adhieran a la misma concepción política basada en los principios de justicia, aunque por razones distintas, no convierte su suscripción en algo menos religioso, menos filosófico o menos moral, según sea cada caso, debido a que los fundamentos sinceramente profesados determinan la naturaleza de su afirmación desde su particular punto de vista comprensivo<sup>100</sup>. Así, pues, como se señaló con anterioridad, el consenso traslapado no es un *modus vivendi* porque supone un acuerdo lo suficientemente profundo como para abarcar ideas sobre la sociedad vista como un sistema justo de cooperación y sobre los ciudadanos comprendidos como personas racionales, razonables, libres e iguales. También, en cuanto a su amplitud, porque va más allá de los principios políticos que instituyen los procedimientos democráticos, y abarca principios y valores de la concepción política que se aplican a la estructura básica en su conjunto.

---

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

<sup>100</sup> Rawls, *Liberalismo político*, 149.

Otra inquietud hace relación a la posibilidad y viabilidad que tendría en la realidad esta clase de consenso. De acuerdo con esta crítica, dada la gran importancia que comporta este recurso de justificación para la teoría, podría objetarse que la «justicia como imparcialidad» puede resultar impracticable si su justificación depende de un constructo teórico que resulta altamente utópico, es decir, si “no existen suficientes fuerzas políticas, sociales o psicológicas para lograr un consenso traslapado (cuando este consenso no existe), ni para hacer que el consenso sea estable (en caso de que exista)”<sup>101</sup>.

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

Dadas las concepciones comprensivas reales que existen en la sociedad, al margen de su contenido, no hay evidentemente ninguna garantía de que la justicia como equidad, o cualquier concepción razonable para un régimen democrático, pueda atraerse el apoyo de un consenso entrecruzado y rubrique así la estabilidad de sus instituciones políticas. Muchas doctrinas son sencillamente incompatibles con los valores de una democracia<sup>102</sup>

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

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

---

<sup>101</sup> Rawls, 158.

<sup>102</sup> Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 64.

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

Al punto parece importante reflexionar sobre el grado de independencia de la concepción política de la justicia respecto de las doctrinas comprensivas que pueden participar en el consenso, pues si bien se presume que los ciudadanos han de asumir dicha concepción desde el interior de sus propias doctrinas razonables, tal suscripción no implica que la «justicia como imparcialidad» tenga que ser necesariamente derivada o completamente compatible con ella: ¿en qué medida la lealtad a dicha suscripción depende realmente del conocimiento o de la creencia de que la concepción política de la justicia debe derivarse o ser compatible con un determinado punto de vista comprensivo, y no de parecer razonable en sí misma?

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

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

Estas relaciones de derivación, compatibilidad e incompatibilidad, si bien son posibilidades lógicas, en la vida común resultan muy complejas de establecer. La laxitud de muchas visiones comprensivas es un factor que imposibilita una clasificación o delimitación frente a estas posibilidades, pues en el contexto social generalmente casi nadie tiene una doctrina comprensiva bien articulada, sistemática y completa. No obstante, este hecho parece ser en realidad un aspecto afortunado. Ante la falta de sistematicidad y completitud, frente a este estado de cosas en el que se puede suponer que las doctrinas comprensivas de la mayoría de las personas no son del todo generales y comprensivas, puede disponerse de una

perspectiva para el desarrollo de un acatamiento de la concepción política que sea independiente de las visiones comprensivas y que contribuya a lograr un consenso traslapado. En efecto, en una sociedad democrática la gran mayoría hace una defensa de sus valores religiosos, filosóficos, asociativos y personales con base en valores políticos que no se derivan necesariamente de ninguna visión global sistemática, y este tipo de valores políticos tiene normalmente el peso suficiente como para imponerse sobre cualquier otra suerte de valores con los que puedan entrar en conflicto. De allí que los ciudadanos tengan la posibilidad de asumir una concepción política sin la necesidad de ver ninguna conexión particular y determinante entre ella y sus otras visiones. La asumen en sí misma y aprecian el bien que realiza su aplicación tanto para sí mismos como para quienes dependen de ella y, más generalmente, para toda la sociedad. Posteriormente, si reconocen alguna incompatibilidad entre los principios de la justicia y sus doctrinas más comprensivas, podrán ajustar o revisar estas últimas, en virtud de la lealtad inicial y estima de los valores democráticos que están representados en los principios, en lugar de rechazar la concepción política\*.

Pero, ¿cuáles son estos valores políticos que harían que la «justicia como imparcialidad» pudiera atraerse el apoyo, la lealtad y la estima de los ciudadanos? Sin negar otro tipo de aspectos como los intereses individuales y de grupo a largo plazo, las costumbres y las actitudes tradicionales, a Rawls le interesa profundizar en las bases del acatamiento y la lealtad que genera como tal la concepción política de la justicia. Fundamentalmente, cuando se regulan efectivamente las instituciones políticas, una concepción política de carácter liberal satisface tres requisitos: 1) fija, de una vez por todas, el contenido de los derechos y libertades básicos de tal suerte que sus garantías queden por fuera de la agenda política y así se libren de estar supeditados al cálculo de los intereses sociales que aparecen en el forcejeo político; 2) la clase de razón pública que implica la aplicación de los principios establece formas de razonamiento relativamente claras e inteligibles que sirven

---

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

como directrices y reglas de indagación disponibles para la generalidad de los ciudadanos; y 3) las instituciones políticas básicas que incorporan estos principios y la forma de la razón pública que se manifiesta al aplicarlos tienden a alentar virtudes de cooperación social en la vida política, tales como: la virtud de la razonabilidad, el sentido de imparcialidad, el juego limpio, el espíritu de compromiso, la disposición a dialogar con los demás, entre otras.

Este último requisito es consecuente con el tipo de fuerzas psicológicas (morales) que permitirían un consenso traslapado no utópico. La psicología moral razonable<sup>103</sup> que desarrolla de idea de reciprocidad expresa que las personas razonables y racionales tienen la capacidad suficiente para implicarse en la cooperación social justa en virtud de los siguientes presupuestos:

- a) Además de la capacidad de tener una concepción del bien, los ciudadanos tienen la capacidad de aceptar los principios políticos razonables de justicia, y el deseo de actuar conforme a estos principios.
- b) Cuando los ciudadanos perciben las instituciones y los procedimientos políticos como justos y equitativos, están dispuestos a cumplir con su parte en esos convenios cuando están seguros de que los demás también lo harán.
- c) La confianza tenderá a fortalecerse cuando las personas, con evidente intención de jugar limpio, cumplen con su parte en la cooperación.
- d) Esta confianza y confiabilidad se tiende a hacer más fuerte en virtud de la estabilidad del consenso.
- e) La confianza también se acrecienta conforme los ciudadanos reconocen de forma más voluntaria y firmemente las instituciones básicas que dan forma al afianzamiento de sus intereses fundamentales.

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

---

<sup>103</sup> Véase Rawls, *Liberalismo político*, 162.

En este punto, es significativo destacar que la exposición de estos pasos corresponde al modo en que en *La justicia como equidad: una reformulación* Rawls responde a la objeción del utopismo, y se diferencia un tanto de la exposición elaborada unos años atrás en *Liberalismo político*. En esta obra, la respuesta del autor a tal objeción consta de dos etapas que van desde “los pasos hacia un consenso constitucional (1a)” hasta “los pasos hacia un consenso traslapado (2a)”\*, mientras que en aquella, Rawls toma los pasos que llevan al consenso constitucional y los desarrolla con los presupuestos de amplitud, profundidad y especificidad del consenso traslapado, sin hacer este distingo de dos fases. Esta observación resulta importante porque al hacer esto, en la explicación de *La justicia como equidad* el autor parece dejar por fuera consideraciones que sí contempla *Liberalismo político* sobre el rol que juega el «debate público», y más precisamente la deliberación pública, en la consecución de un consenso traslapado.

Justamente, cuando Rawls se pregunta cuáles son las fuerzas (políticas) que impulsan a un consenso constitucional hacia un consenso traslapado, trae a colación la participación de los grupos que acuden al foro público de la discusión política, los cuales, haciendo uso de su razón pública, logran romper el estrecho marco de sus concepciones específicas y, entre tanto, desarrollan su concepción política como justificación pública de sus posturas y puntos de vista<sup>104</sup>. La idea básica de Rawls consiste en que gracias a la interacción discursiva de los ciudadanos que acuden a la arena de la discusión política existe la posibilidad de comprender la necesidad de buscar concepciones políticas de la justicia más elaboradas y de mayor alcance en cuanto a su aceptación y reconocimiento público, a la luz de las cuales las personas puedan soportar sus argumentos sobre la defensa de sus derechos y libertades conforme aparecen y se desarrollan en el marco de un contexto democrático.

Una correcta elaboración de estas concepciones conllevaría, hablando de la «profundidad» del consenso, a profundizar en ideas democráticas fundamentales de la persona y de la

---

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

<sup>104</sup> Véase Oscar Mejía, “Desarrollos postrawlsianos de la filosofía política contemporánea: republicanism, marxismo analítico y democracia deliberativa”, *Ciencia Política*, no. 5 (2008): 159-60.

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

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

En este orden, y aunque Rawls no lo haya reconocido de manera explícita, los bienes sociales primarios que ha querido mantener en la enunciación normativa de la ‘Teoría de la justicia’ quedarían sujetos al consenso entrecruzado de las diferentes visiones omnicomprendivas y, en un sentido más amplio, al equilibrio reflexivo de la deliberación pública. Lo que sería plenamente compatible, además, con la afirmación rawlsiana de la primacía de lo razonable sobre lo racional, planteada desde su ‘Constructivismo kantiano en teoría moral’, de 1980, así como de la lectura política de la figura del equilibrio reflexivo que permitiría, desde el imperativo de adecuación de la universalidad de los principios al sentido de justicia de los ciudadanos en tanto personas morales, someter al proceso de consensualización político no sólo el orden sino el espectro de bienes sociales primarios por distribuir.<sup>105</sup>

Sin embargo, en mi opinión, una de las razones por las que Rawls podría haber desistido de hacer alusión al debate público en la forma en que responde a la objeción del utopismo en *La justicia como equidad* tiene que ver precisamente con la intención de evitar este mal entendido referido al modo en que *no es político* el liberalismo rawlsiano\*. Este modo equivocado de entender la política rawlsiana podría ver en el consenso traslapado la pretensión de un acuerdo planteado como un compromiso viable entre intereses políticos

---

<sup>105</sup> Mejía, “Desarrollos postrawlsianos de la filosofía política contemporánea”, 151.

\* Sobre *la política* en el pensamiento de John Rawls, véase tercer capítulo de este trabajo.

conocidos y existentes, o como un consenso al que se llega luego del examen de las doctrinas comprensivas que hay en la sociedad para alcanzar un equilibrio de fuerzas entre ellas y así atraer su lealtad<sup>106</sup>. Una consecuencia de esta perspectiva de la política en la «justicia como imparcialidad» asumiría, por ejemplo, que frente a la clase y cantidad de bienes primarios sociales que deberían considerarse para pretender un consenso traslapado, se debe elaborar una lista con base en las doctrinas que realmente se encuentran en la sociedad para definir un índice de dichos bienes que se acerque al centro de gravedad de esas doctrinas. En palabras de Rawls, “buscaríamos una suerte de media de lo que demandarían los que profesan esas doctrinas en concepto de derechos y exigencias institucionales y de medios de uso universal”<sup>107</sup>.

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

[...] si todos los ciudadanos van a suscribir libremente la concepción política de la justicia, esta concepción debe ser capaz de ganarse el apoyo de ciudadanos que profesan diferentes y hasta opuestas doctrinas comprensivas, aunque razonables, en cuyo caso tenemos un consenso traslapado de doctrinas razonables. Esto nos sugiere que dejemos a un lado cómo se relacionan las doctrinas comprensivas de las personas con el contenido de la concepción política de la justicia y pensemos en ese contenido como *emanado de las múltiples ideas fundamentales extraídas de la cultura política pública de una sociedad democrática*. Modelamos esto colocando las doctrinas comprensivas de las personas tras el velo de la ignorancia. Y esto nos permite descubrir una concepción política de la justicia que puede ser el *foco de un consenso traslapado*, y constituir por ello la base pública de justificación de esta concepción en una sociedad que se distingue por el hecho de un pluralismo razonable”<sup>108</sup> [cursivas más].

En este sentido, y frente a la afirmación de Mejía, podría estar de acuerdo con la interpretación del filósofo colombiano si por “quedar sujetos” se está refiriendo a la consideración que debe hacer la «justicia como imparcialidad» tras el hecho general del

---

<sup>106</sup> Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 250.

<sup>107</sup> Rawls, 251.

<sup>108</sup> Rawls, *Liberalismo político*, 47.

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

Pero, entonces, ¿cómo se debe comprender la importancia que desempeña el papel del debate público como espacio en el que surgen fuerzas políticas y sociales que harían de un consenso constitucional un consenso traslapado? Pienso que dicha comprensión estriba en el carácter más deliberativo del debate público definido por los valores de la razón pública. Esto se comprende mejor si se insiste en la idea de que cuando los diferentes grupos asisten al foro público de la discusión, no lo hacen para llegar a un acuerdo directo y literal sobre un conjunto de valores políticos que determinen la concepción de la justicia a la que se comprometen debido a que representa, en el mejor de los casos, un equilibrio entre los intereses de los participantes en el debate. En lugar de esto, la confrontación argumentativa en la arena de la discusión política tiene por función llevar la deliberación pública a un estado en el que los ciudadanos se dan cuenta de las implicaciones del pluralismo razonable para el estrecho campo de sus propias visiones comprensivas y los motiva a que, ante el reconocimiento de las cargas del juicio, elaboren mejores concepciones políticas de la justicia acordes con el contexto democrático cuyos valores políticos, entre otras cosas, les dan la posibilidad de participar en el debate público en pie de igualdad.

Como se mostró anteriormente, esto no hace a las diferentes visiones comprensivas menos morales, filosóficas o religiosas, pues que todas ellas suscriban la misma concepción política de la justicia no implica que no logren elaborar su propio consenso desde el interior de sus propias doctrinas. Tal posibilidad es garantizada por el modo constructivista en que el liberalismo rawlsiano permite el consenso frente al hecho del pluralismo razonable: parte de ideas de la sociedad y de la persona netamente democráticas para, mediante un mismo proceso de construcción modelado por la posición original, proceso que no es incompatible

con otros puntos de vista en virtud de su imparcialidad y laxa comprensividad, alcanzar unas mismas conclusiones, unos mismos principios de la justicia política como términos equitativos de cooperación que están justificados toda vez que las convicciones políticas (morales) de los ciudadanos gozan de objetividad.

### 1.3.4 Justificación pública

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

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

En este punto caben algunas preguntas que sirven para precisar el contenido y el alcance de este último elemento de justificación:

¿En qué consisten y cuál es el fundamento de las directrices y criterios de la razón pública para aplicar los principios de la justicia? Para Rawls una concepción política de la justicia no sólo está descrita por principios sustantivos de la justicia para la estructura básica de la sociedad (valores de la justicia política), sino que, además, comporta principios de razonamiento y reglas de evidencia a la luz de las cuales los ciudadanos tendrán que decidir

si se aplican adecuadamente esos principios de la justicia, e identificarán las políticas y las leyes que mejor los satisfagan (valores de la razón pública). El conocimiento de estas guías y directrices de indagación de la razón pública deben sustentarse, en lo posible, en verdades llanas de aceptación, generalmente aceptadas y disponibles para todos los ciudadanos, para que la concepción política de la justicia pueda servir como base pública de justificación. Ahora bien, en el caso de la «justicia como imparcialidad» tales directivas de indagación tienen el mismo fundamento que los principios de la justicia, lo cual significa que las partes en posición original, al momento de adoptar principios para la estructura básica, también adoptan criterios de la razón pública para aplicar esas normas: las directivas de la razón pública y los principios de la justicia son parte del mismo acuerdo<sup>109</sup>.

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

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

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

¿En qué se diferencia con otras ideas de justificación pública en materia política? Otras ideas, como las que apelan a doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales, intentan mostrar qué juicios son verdaderos, según, como Rawls lo refiere, las corrientes dominantes del intuicionismo racional o de alguna variante del utilitarismo. En contraste, la «justicia como imparcialidad», y más generalmente el liberalismo político, no acepta ni

---

<sup>109</sup> Véase Rawls, *Liberalismo político*, 213-216.

rechaza ninguna doctrina comprensiva particular. De hecho permite que cada cual busque la verdad a su modo. Aplica el principio de tolerancia a la comprensividad de dichas doctrinas para establecer una base compartida a partir de ideas fundamentales implícitas en la cultura política pública, de tal suerte que les permita a los ciudadanos respaldar sus principios desde dentro de sus propias doctrinas comprensivas.

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

## 2. La filosofía política de John Rawls

¿Qué es la «justicia como imparcialidad»? ¿En qué consiste el contractualismo rawlsiano? ¿Cómo justifica el autor estadounidense su concepción política de la justicia? Estas son preguntas que se abordaron en el capítulo anterior con el objeto de exponer los elementos básicos y las ideas fundamentales de la concepción normativa de la justicia que Rawls propone como la mejor alternativa para una sociedad democrática. Como se pudo observar, el propósito de Rawls está orientado a ofrecer una base filosófica y moral, de aceptación general por cuenta de la ciudadanía en condiciones de igualdad y libertad, que permita justificar las instituciones primarias de una democracia liberal, y que sirva como carta pública en la que los ciudadanos puedan confiar para guiar sus deliberaciones en materia de justicia política. El ideal realizable al que conduce la propuesta de Rawls está representado en lo que el autor denomina una «sociedad democrática bien ordenada», una visión de sociedad justa personificada en un régimen democrático constitucional que da prioridad a ciertos derechos y libertades fundamentales, al mismo tiempo que expande la igualdad de oportunidades entre todas las personas, garantizando un ingreso mínimo para todos<sup>110</sup>.

Básicamente, para Rawls un régimen político democrático debe ser en sí mismo un requerimiento substancial de justicia. Esto implica que una concepción normativa que se arroge el título de ser, de todas las concepciones morales tradicionales, la que constituye la base moral más apropiada para las instituciones de una sociedad democrática, al mismo tiempo debe mostrar cómo plantea una estrecha relación entre sus constructos teóricos y las convicciones razonadas de arraigo contextual de los ciudadanos. Tal íntima relación se aprecia, por una parte, en la formulación de sus dos célebres principios de justicia, los cuales sirven de guía acerca del modo en que las instituciones básicas deben hacer efectivos los valores de la libertad política y civil igual para todos, la igualdad de oportunidades, los valores de la igualdad social y de la reciprocidad económica, los valores de la libre razón pública, entre otros propiamente políticos. Por otra, mediante la estrategia contractual de la que se sirve para la elección y justificación de sus principios que, como se sabe, comporta dos momentos: la «posición original» y el «equilibrio reflexivo».

---

<sup>110</sup> Samuel Freeman, *Rawls*, 1a ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 2016), 13.

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

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

concepción política de la justicia, concepción que constituye el foco de un consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables.

Estos cambios, además, expresan una nueva forma de filosofar que se debate entre el universalismo que caracteriza la «posición original» y el contextualismo que describe el «equilibrio reflexivo». Algunos comentaristas consideran que dicho ‘giro’ ha conducido a Rawls a abandonar la tradición del pensamiento filosófico-moral de talante kantiano, universalista y a-histórico, para adoptar un pragmatismo más de corte deweyano con presupuestos hegelianos, historicistas y contextualistas\*. Otros, en cambio, ven en el autor de *Liberalismo político* un neokantiano cuya lectura del autor alemán lo lleva a reinterpretar para sus propios propósitos algunos de los presupuestos del idealismo de Kant, en un proceso de detranscendentalización que culmina con una perspectiva teórica que ha denominado «constructivismo político»\*. En todo caso, si bien ambas lecturas parecen antagónicas a primera vista, descubrir el modo de filosofar que se esconde tras la teoría normativa de este último Rawls, más en sintonía con el contexto pluralista de las sociedades democráticas modernas, reclama una considerable atención a la relación de lejanía o cercanía que guarda el autor con el kantismo.

Este segundo capítulo desarrolla este aspecto de la teoría política de John Rawls. Busca comprender las características de este particular modo de filosofar en política orientado a ofrecer una base filosófica y moral que sea idónea y justificable bajo los presupuestos de la libertad e igualdad de una sociedad democrática. Así, pues, con la óptica de dilucidar el tipo de filosofía o, si se quiere, la manera de filosofar que se esconde tras el ‘giro’ político-contextual en los escritos posteriores a *Teoría*, este capítulo se acerca a la polémica sobre si con el advenimiento de los cambios introducidos en *Liberalismo político* en función de la justificación aparece o no una adopción de cierto pragmatismo en la filosofía política de Rawls. Asimismo, analiza el papel que desempeña esta comprensión de la filosofía política en el marco de la política democrática y en el desarrollo del pensamiento democrático. Con ello se espera sentar las bases para, en el próximo capítulo, concretar la concepción de

---

\* Uno de los representantes de esta postura es Óscar Mejía Quintana, el cual piensa que con la introducción de las nociones de «consenso entrecruzado» y de «razón pública» en *Liberalismo político*, se revela con toda su fuerza y proyección el pragmatismo de la tradición anglosajona. De allí, sin duda, el calificativo que le ha dado de “pragmatización del proyecto liberal” rawlsiano. Véase Oscar Mejía, “La filosofía política de Rawls [II]: el Liberalismo político. Hacia un modelo de democracia consensual,” en *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea*, ed. Juan José Botero (Bogotá, D.C: Unibiblos, 2005), 79.

\*<sup>1</sup> Ésta es la postura de Delfín Ignacio Grueso para el que, a pesar de que hay en Rawls un desplazamiento hacia lo hegeliano en el sentido de un mayor peso del carácter explicativo sobre el propositivo en la filosofía moral sobre lo político, la filosofía rawlsiana sigue siendo moral e, incluso, kantiana. Véase Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 49.

democracia que ofrece el pensamiento político rawlsiano y poder evaluar las oportunidades que tendría en los debates contemporáneos sobre política y democracia.

## 2.1 Entre «universalismo» y «contextualismo»

Desde su primera formulación en *Teoría de la justicia*, la concepción normativa de Rawls parece intentar lograr la justificación tanto de su contenido como de su estrategia contractual sobre la base de un acorde compuesto por dos notas, dos especies de elementos, que en conjunto pueden sonar disonantes. Estos elementos son los constructos de la «posición original» y del «equilibrio reflexivo» que representan aspectos universalistas y contextualistas de la teoría, respectivamente. En su texto *Rawls: entre universalismo y contextualismo, o el liberalismo histórico como base de una teoría universal de justicia*, Margarita Cepeda<sup>111</sup> desarrolla precisamente en tres momentos esta observación. El hilo conductor de la autora descubre, en un primer momento, la disonancia referida en la *Teoría*. Posteriormente, en un segundo momento, analiza las implicaciones, más del lado del contextualismo, de la introducción de algunas modificaciones para lograr mayor concordancia en *Liberalismo político*. Y, por último, en un tercer momento, queriendo ilustrar los vestigios de la pretensión de universalidad que aguardan en la teoría del último Rawls, aborda los límites del contractualismo rawlsiano en el marco internacional, asunto que no pierde de vista en *El derecho de los pueblos*.

Como lo sugiere Cepeda, la disonancia estriba en lo siguiente: John Rawls, bajo la tesis de que “condiciones imparciales conducen a resultados imparciales”, plantea un contrato hipotético en el que las condiciones de imparcialidad están modeladas por un velo de la ignorancia que le impone límites a lo que las partes en posición original pueden conocer a la hora de elegir racionalmente los principios de la justicia: el lugar que se ocupa en la sociedad, capacidades y talentos naturales, color de piel, sexo, la concepción del bien que se profese en determinado momento junto con sus fines particulares, las inclinaciones especiales que se tenga, las circunstancias de la sociedad y de la generación a la que se pertenezca, en suma, todo aquello que, al hacer a los ciudadanos diferentes, pueda afectar la elección de las partes en ventaja de unos y en detrimento de otros. No obstante, el velo de la ignorancia permite conocer algunas generalidades y elementos básicos que son indispensables para la decisión de las partes y que es igual para todos: conocimientos generales acerca de la sociedad humana, saber que en la realidad se dan las circunstancias de justicia que hacen posible y necesaria la cooperación social, bienes primarios sociales (libertades, oportunidades, ingreso, riqueza, autorrespeto), y una lista de alternativas que incluye las concepciones de justicia entre las cuales se puede escoger una.

---

<sup>111</sup> Cepeda, “Rawls: entre universalismo y contextualismo”, 93-108.

Cabe recordar que las partes no son más que representantes de los ciudadanos que compiten con un punto de vista distinto del de ellos, caracterizado por las condiciones de razonabilidad de la posición original. Como las partes son un artificio de la razón humana creado para plantear la forma en que se daría, en términos de justicia como imparcialidad, la elección de los términos más equitativos de cooperación social en una sociedad democrática bien ordenada, el que un ciudadano pueda pensar en ellas le da la posibilidad de asumir una actitud particular cuya perspectiva lo conduce a observar su lugar en la sociedad *sub specie aeternitatis*: “es contemplar la situación humana, no sólo desde todos los puntos de vista sociales, sino también desde todos los puntos de vista temporales”<sup>112</sup>. Este enfoque no constituye una perspectiva allende el mundo social, sino más bien, una forma de pensar y sentir el mundo que se puede adoptar en cualquier momento.

Sin duda, como lo manifiesta Cepeda, tal afirmación al final de *Teoría* contiene la herencia kantiana de John Rawls, plasmada en el hecho de que “al abstraerse de toda contingencia de lo particular, la posición original representa el punto de vista moral, desde el cual juzgar la validez *incondicional y universal* de los principios de la justicia”[cursivas mías]<sup>113</sup>. Con todo, el autor estadounidense necesita justificar aún por qué tendría que verse constreñido el razonamiento que se hace en posición original bajo el velo de la ignorancia, por qué no pueden valer otras condiciones. Como respuesta a este interrogante, Rawls propone el equilibrio reflexivo que viene al propósito de justificar la situación contractual misma en la medida en que sus condiciones y sus resultados concuerdan con cierto tipo de «convicciones morales ampliamente compartidas» por los ciudadanos, lo que en otras palabras quiere decir que las condiciones contractuales de imparcialidad bajo las cuales se escogen los principios de justicia son congruentes con las más arraigadas convicciones de los ciudadanos acerca de lo justo y lo injusto<sup>114</sup>. Estas convicciones que se fraguan y se entremezclan en el mundo social, sirven como puntos de referencia provisionales y susceptibles de revisión. De igual modo, hasta que no se pruebe la armonía que tendrían con las convicciones razonadas de los ciudadanos, los principios de la justicia elegidos por las partes en posición original no pueden quedar justificados.

Esto sugiere que la justificación, lejos de tratarse de una suerte de *correspondencia* entre hechos y axiomas obtenidos inductiva o intuitivamente, consiste en una búsqueda de *coherencia* en la que convicciones razonadas y principios armonicen unos con otros, en la que se dé un equilibrio reflexivo en donde aquello que los ciudadanos aceptaban o negaban

---

<sup>112</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, 648-649, citado en Cepeda, “Rawls: entre universalismo y contextualismo”, 96.

<sup>113</sup> Cepeda, 96.

<sup>114</sup> Véase Cepeda, 97.

*intuitivamente*, ahora puede ser aceptado o negado *reflexivamente*, esto es, a la luz de la teoría<sup>115</sup>.

Ahora bien, nótese que la explicación de la justificación de la teoría a la base del equilibrio reflexivo puede acarrear una crítica referida a la arbitrariedad que comportaría todo acuerdo en torno a convicciones. Esta objeción pone de manifiesto que el acuerdo rawlsiano, según la idea del equilibrio reflexivo, no sólo supone un acuerdo entre las personas respecto a sus propios juicios, sino también con relación a lo que consideran como condiciones razonables que deberían imponerse en la elección de los principios de justicia. Este tipo de acuerdo sobre las convicciones, no obstante, puede cambiar constantemente y variar entre una sociedad, o parte de ella, y otra. Así, algunos de los llamados “puntos fijos” en realidad no pueden fijarse, y puede darse el caso de que no se acepten los mismos principios para llenar las lagunas que tendrían los ciudadanos de formas disímiles en sus propios juicios. Ya que la contingencia de los juicios y convicciones que dependen de la variabilidad de los contextos haría de algún modo imposible la aquiescencia plena frente a los mismos principios y las condiciones razonables que se imponen para la consecución de los mismos, puede llevar a pensar que este tipo de acuerdo, basado en convicciones, si se da, resulta en algún grado arbitrario<sup>116</sup>.

Rawls parece aceptar que como todo acuerdo a base de convicciones, la «justicia como imparcialidad» no escapa a esas limitaciones venidas del contexto y, no obstante, invita a observar que toda teoría de algún modo tiene presupuestos, que de la nada no sale nada. “De lo que se trata, entonces, es de buscar fundamentos lo menos arbitrarios posibles. De allí que él parta de convicciones poco controvertibles, esto es, ampliamente compartidas”<sup>117</sup> y que la justificación de los fundamentos, al no estar al alcance de la mano, inste a descubrirlos y expresarlos adecuadamente, como él dice, “a veces mediante conjeturas afortunadas y, a veces, señalando las exigencias de la teoría”<sup>118</sup>.

Según esto, la cercanía con el contexto en donde habitan las convicciones impone ciertos límites a la idea de justificación. Pero si esto es así, bien se podría cuestionar la observación que hace al final de su *Teoría*: ¿cómo podría armonizarse la idea de una justificación sujeta a las limitaciones contextuales de los propios presupuestos con ese punto de vista de la posición original según el cual se observa el propio lugar en la sociedad *sub specie aeternitatis*? Algo parece hacer mucho ruido en esta idea de justificación. Como lo señala Cepeda,

---

<sup>115</sup> Véase Cepeda, 98.

<sup>116</sup> Para una discusión más amplia al respecto, véase Rawls, *Teoría de la justicia*, 524.

<sup>117</sup> Cepeda, “Rawls: entre universalismo y contextualismo”, 98.

<sup>118</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, 525.

La teoría mezcla dos elementos que no riman entre sí, oscila entre una pretensión de validez universal e incondicional y la modesta concepción de la justificación cuyo límite está en convicciones dependientes del contexto. Si Rawls tomara en serio este elemento contextual de la teoría, tendría que asumir sus consecuencias y renunciar, por lo tanto, a las pretensiones de universalidad. La teoría dejaría de ser válida para todo tiempo y lugar, y no ofrecería de ninguna manera criterios absolutos para la determinación de lo que es justo, sino que tendría un alcance más modesto.[...] esta es la dirección que toma la teoría presentada como “liberalismo político”.<sup>119</sup>

Cabe recordar que ya desde *Teoría de la justicia* Rawls pretendía una concepción normativa que se acercara lo más posible a los juicios meditados de los ciudadanos y que constituyera la base moral más adecuada según los contextos democráticos. Esto conduce a pensar que el ‘giro’ que se da en *Liberalismo político* no significa que el equilibrio reflexivo no desempeñara un papel importante en su primera obra. Solo que, a causa de la fuerza desmedida que había adquirido el argumento contractual con pretensiones de universalidad, la explicación de la estabilidad y la unidad social no parecía ser muy “realista” si se tenía presente la variabilidad de los contextos, caracterizados por un pluralismo de doctrinas que coexisten en el marco de fuertes conflictos valorativos, hecho que viene a limitar de algún modo la idea de un consenso generalizado sobre convicciones morales y principios universales.

En efecto, la fuerza desmedida que adquiere el contrato hipotético de la posición original, en la que la balanza entre lo universal y lo contextual se inclina hacia el primer elemento, reduciendo las implicaciones que trae para el consenso un contexto caracterizado por fuertes discrepancias valorativas, puede comprenderse mejor desde lo que el mismo Rawls reconoce como el “problema de la estabilidad”. Sintéticamente, este problema está referido al modo en que, al hacer un énfasis en los aspectos universalistas de su teoría, la interpretación filosófica de lo que denominó una sociedad democrática bien ordenada, relativamente homogénea y unida en sus creencias morales básicas, termina siendo poco “realista”. Este aspecto representa una de las críticas más fuertes que ha recibido el autor estadounidense venida de la orilla comunitarista tras la publicación de *Teoría de la justicia*. Esta observación ha querido mostrar esencialmente que, estando en contra de sus propios presupuestos, la formulación original de la «justicia como imparcialidad» no es neutral frente a las distintas concepciones del bien que pueden existir en una sociedad democrática, lo cual no sólo ofrece una explicación insatisfactoria de la justificación de la teoría, sino que repercute en el aseguramiento de las bases de la unidad social y de la estabilidad de una sociedad bien ordenada. Esta parcialidad se debe principalmente a los elementos

---

<sup>119</sup> Cepeda, “Rawls: entre universalismo y contextualismo”, 99.

universalistas, metafísicos y abarcativos que la teoría normativa en su primera formulación, al no distinguir entre una doctrina moral comprensiva y una concepción estrictamente política de la justicia, parece a primera vista albergar\*.

Sin duda, esta crítica recibe en su momento gran interés por parte del autor norteamericano. Piensa en principio que su origen podía radicar en la lectura impropia que ha suscitado la exposición de la tercera parte de su primera gran obra, referida especialmente a la argumentación de la estabilidad relativa de una «sociedad bien ordenada». Sin embargo, como él mismo lo reconoce en la introducción a *Liberalismo político*, al hacerlo parece haber dado pie a la ambigüedad que proviene de la forma poco realista y defectuosa de explicar la estabilidad, la cual, en lugar de permitir ver con claridad los alcances de la *Teoría* como una concepción política de la justicia de carácter particular y no comprensivo, la describen como una parte, una derivación, de una doctrina filosófica comprensiva de carácter general.

En términos generales, Rawls describe el problema de la estabilidad del siguiente modo:

[...] el serio problema al que me he referido es el de la idea poco realista de una sociedad bien ordenada, tal como aparece en mi *Teoría de la justicia*. Una característica esencial de una sociedad bien ordenada, aquella que podamos relacionar con la justicia como imparcialidad, es que todos sus ciudadanos respaldan este concepto basándose en lo que ahora llamamos una doctrina comprensiva filosófica. Todos los ciudadanos aceptan, como enraizados en esta doctrina, sus dos principios de justicia. De manera semejante, en la

---

\* Un representante de esta crítica es el filósofo norteamericano Michael Sandel que, junto a otros pensadores comunitaristas, asegura que, en palabras de Richard Rorty, “el iluminismo extrajo una teoría política de un presupuesto metafísico equivocado acerca de la naturaleza humana; según ese presupuesto, todo individuo, hombre o mujer, posee en su interior, sencillamente en virtud de su racionalidad, una base para la cooperación social. Desde un punto de vista comunitario, una teoría semejante constituye una premisa necesaria de la doctrina liberal según la cual todos los ciudadanos de una democracia liberal necesitan compartir solo unas pocas convicciones respecto de cuestiones de «procedimiento»: convicciones acerca de qué es lo que deben hacer para marchar juntos, antes de convicciones sobre el bien común al que aspiran”. Como lo asegura Rorty, “John Rawls es uno de los más importantes sustentadores de esta doctrina, y es blanco frecuente de la crítica comunitaria”. Véase Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Richard Rorty, “La Prioridad de La Democracia Sobre La Filosofía,” in *Objetividad, Relativismo Y Verdad. Escritos Filosóficos 1*, 1a ed. (Barcelona: Paidós, 1996), 239-66, doi:10.1007/s13398-014-0173-7.2.

No obstante, el mismo Rawls, si bien dirige su atención a la crítica de Sandel, no acepta que en la «justicia como imparcialidad» haya una concepción metafísica de la persona de carácter kantiano. En efecto, para Rawls, la crítica de Sandel obedece a una mala interpretación de las partes en «posición original», según la cual no se advierte que esta situación hipotética no es más que un «recurso de representación», un artificio de la razón, y que en dicha situación contractual hipotética la «autonomía racional», artificial y no política, de las partes es diferente a la «autonomía plena», política y no ética, de los ciudadanos. Para Rawls, “esta última constituye un ideal político y forma parte de un más completo ideal de una sociedad bien ordenada”, mientras que aquella “no es de ninguna manera, como tal, un ideal, sino una manera de modelar la idea de lo racional (en oposición a lo razonable) en la posición original”. Véase Rawls, *Liberalismo político*, 49-50.

sociedad bien ordenada que se ve asociada al utilitarismo los ciudadanos suscriben, generalmente, ese punto de vista como una doctrina comprensiva filosófica; de ahí que acepten el principio de utilidad. Aunque no se analiza en mi *Teoría de la justicia* la distinción entre una concepción política de la justicia y una doctrina comprensiva filosófica, una vez que se ha planteado esta cuestión queda claro, a mi parecer, que el texto considera tanto a la justicia como imparcialidad y al utilitarismo como doctrinas comprensivas, o parcialmente comprensivas.

[...] el problema grave estriba en lo siguiente: una sociedad democrática moderna se caracteriza no sólo por la pluralidad de doctrinas comprensivas[...], sino también porque ese conjunto de doctrinas comprensivas razonables es un pluralismo de doctrinas que resultan incompatibles entre sí. Ninguna de estas doctrinas cuenta con el consenso de los ciudadanos en general. Ni tampoco debiéramos suponer que en un futuro previsible una de ellas, o alguna doctrina razonable, algún día sea suscrita por todos o casi todos los ciudadanos de esa sociedad. [...] El que exista una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, pero incompatibles entre sí [...] demuestra que, tal como se emplea en mi *Teoría de la Justicia*, la idea de una sociedad bien ordenada, una en que haya justicia como imparcialidad, es poco realista. Y esto es así porque resulta incongruente en cuanto a la realización de sus propios principios, incluso en las mejores circunstancias previsibles.<sup>120</sup>

De allí que el intento por una explicación más plausible llevara al autor a presentar su teoría como una que encuentra arraigo en un contexto particular. Este contexto no es otro que la cultura política liberal de las sociedades modernas democráticas desarrolladas, el cual se caracteriza no tanto por una suerte de voluntad política de cooperación y por un desarrollo económico adecuado, sino porque en él pervive una pluralidad de cosmovisiones que resultan opuestas e incommensurables. Dicha pluralidad incide en las diferentes valoraciones que tienen los ciudadanos sobre lo justo y, dado que en muchos casos, al amparo de las instituciones liberales han desarrollado no sólo una sistematicidad y generalidad que las convierte en visiones comprensivas, sino una razonabilidad que las hace justificables frente a los demás puntos de vista, para dirimir el conflicto de manera adecuada y lograr así la unidad social, Rawls se propone descubrir las condiciones de posibilidad de una base pública de justificación de los asuntos políticos fundamentales. Estas condiciones de posibilidad las encuentra justamente en la cultura política pública de las democracias occidentales.

El trasfondo cultural-político de este contexto específico permite discernir algunas convicciones compartidas que han quedado plasmadas históricamente en las instituciones democráticas como las de la tolerancia religiosa y el rechazo a la esclavitud, y que, además

---

<sup>120</sup> Rawls, *Liberalismo político*, 49-50.

traen consigo altos valores e ideales como los de la ciudadanía en pie de igualdad y libertad, y los de la sociedad bien ordenada como un sistema equitativo de cooperación. Estas ideas fundamentales le sirven al autor estadounidense como cimiento para construir una concepción política públicamente aceptable en condiciones de pluralidad. La posición original modela dichos ideales políticos y los idealiza de tal suerte que, aludiendo al deber ser de las sociedades democráticas en términos de justicia como imparcialidad, en ella estén representados todos los miembros de la sociedad como ciudadanos libres e iguales que eligen su concepción política en un marco caracterizado por restricciones que vienen a salvaguardar condiciones razonables como la equidad, la reciprocidad y la ventaja mutua.

Aunque Rawls, en *Liberalismo político*, muestra de manera más clara cómo puede llegar a una concepción política de la justicia desde y para el contexto de las sociedades democráticas, la elección en posición original apenas constituye la primera etapa de justificación de su teoría. Esta movida, si bien demuestra que la concepción política ha sido ganada a partir de ideales políticos compartidos sin tener que recurrir a ninguna visión totalizante (y universalista) del mundo (filosófica, religiosa o moral), es decir, aun cuando su concepción es presentada como “política y no metafísica” (independiente, por tanto, de toda visión comprensiva), necesita además argumentar a favor de la posibilidad de un equilibrio reflexivo en el que la concepción política de la justicia alcanzada de modo independiente pueda integrarse en las diferentes perspectivas normativas de los ciudadanos. Esta posibilidad, que constituye una segunda etapa de justificación, es la famosa búsqueda de un consenso traslapado en que se daría una anuencia voluntaria de los principios de la justicia.

Según esto, la respuesta a la contratensionalidad entre universalismo y contextualismo, vista desde *Liberalismo político*, parece soslayar el primero para ampararse en el segundo. Ahora, la justificación de la «justicia como imparcialidad» reside con mayor fuerza en el modo en que el equilibrio reflexivo proporciona una justificación pública que nace y se desarrolla en el contexto cultural-político de las sociedades democráticas desarrolladas. Como lo afirma Cepeda, dicha justificación no es aportada por el teórico de la sociedad, “sino por la sociedad política misma, cuyos miembros incluyen la concepción política en sus propias perspectivas, bien sea porque pueden derivarla de ellas, porque la encuentran compatibles con ellas o porque al menos no las contradicen totalmente”<sup>121</sup>. Sin embargo, si la concepción política de la justicia encuentra su arraigo en esta determinada tradición política liberal cabe la pregunta sobre ¿cómo es posible que pueda ser a la vez el punto de encuentro no sólo de las diversas cosmovisiones comprensivas, sino aún más, de las diferentes tradiciones políticas? En otras palabras, ¿no sería acaso arrogarse cierto privilegio frente a otras tradiciones, asunto que de algún modo haría un tanto parcial, sesgada o arbitraria su justificación?

---

<sup>121</sup> Cepeda, “Rawls: entre universalismo y contextualismo”, 101.

Ante esta pregunta, Rawls insiste en que esto es posible porque el liberalismo político lo permite. A diferencia de otras clases de liberalismos, el de Rawls no se apoya en ninguna visión del mundo de carácter totalizante (incluyendo el liberalismo) ni tampoco intenta imponer valores liberales en esferas privadas de la vida de los ciudadanos. Su liberalismo es formulado en términos de ideales presentes en la cultura pública de las democracias que son meramente políticos y que tienen cierto crédito en la institucionalidad que los ha acogido históricamente como condiciones de posibilidad para una sociedad justa, libre, igual y pluralista. Además, debido a que tolera una amplia gama de perspectivas razonables, el liberalismo rawlsiano puede ganar la aquiescencia de todos sin que ello constituya un poder opresivo o excluyente. Ahora bien, si estas son las grandes ventajas que traería este tipo de liberalismo político para hacer justicia a la sociedades pluriétnicas y multiculturales sin constituirse en una imposición arbitraria, se le puede cuestionar al autor estadounidense el por qué restringirse al contexto de las sociedades occidentales desarrolladas, y en particular a un tipo de sociedad determinada (la estadounidense), en lugar de extender su alcance mundialmente. En el trasfondo de este interrogante se encuentra el reclamo de validez universal de la teoría rawlsiana que aparece una vez el autor inclina la balanza hacia el contextualismo.

Como lo señala Cepeda<sup>122</sup>, Rawls se toma casi treinta años para dar luces ante esta pregunta, silencio que finalmente rompe en su texto *El derecho de los pueblos*. En él, el autor intenta valerse del contractualismo para tratar cuestiones de justicia aplicables a la política internacional. No obstante, no parece ser partícipe de la idea de que para ello sea plausible la utilización de la posición original en el ámbito global, debido a que los ideales políticos-liberales con los cuales está configurada no hacen parte necesariamente de la cultura política pública de otros tipos de sociedades. Esto hace, además, imposible la idea de un consenso entrecruzado de diferentes visiones comprensivas, pues dicho consenso depende del acuerdo previo alcanzado en la cultura política característico del tipo de sociedades liberales\*. Podría pensarse que Rawls tiene en mente la búsqueda una suerte de base compartida cuyo origen no fuera específicamente liberal. Con todo, en lugar de aplicar la idea de una posición original global con representantes de todos los seres humanos o de recurrir a la búsqueda de una base compartida no liberal, el autor estadounidense pretende hallar un piso común mostrando los alcances universales de su concepción liberal de la justicia política –con lo cual rebate cualquier renuncia a la universalidad de su teoría–, en

---

<sup>122</sup> Cepeda, 102.

\* Cepeda insiste en el hecho de que el consenso traslapado visto de este modo, es decir, entre concepciones del bien liberales o suficientemente liberalizadas, matiza en gran medida el supuesto carácter antagónico e inconmensurable de la pluralidad que la teoría busca regular pacíficamente. cf. Cepeda, “Rawls: entre universalismo y contextualismo”, 103.

cuya base se dé un acuerdo que puede ser aceptado, con renuencia inicialmente, por las distintas naciones, pero que puede ir ganando amplitud y profundidad con el tiempo.

Si bien la idea de la posición original global no parece ser el mejor camino para lograr este tipo de acuerdo, en gran parte porque el ideal de la ciudadanía libre en pie de igualdad puede no ser compartido mundialmente (sobre todo en aquellas sociedades jerárquicas en las que los derechos y libertades que se desprenden de la igual libertad no son tan importantes), para Cepeda<sup>123</sup> puede existir un análogo que cumpliría de algún modo su función. Este ideal que reemplazaría el de la libertad e igualdad de los ciudadanos es el de la autodeterminación de los pueblos que, en su justo límite, llevaría a concebir la posición original como un recurso de representación de las naciones, libres e iguales, capaces de escoger racional y razonablemente los términos justos de su asociación. En este sentido, el velo de la ignorancia tapanía la información sobre las condiciones particulares de cada nación y permitiría saber aquello que sea suficiente para que sus representantes pudieran llegar a un acuerdo sobre términos justos que, en el ámbito de la política internacional, estarían resumidos en el contenido de los derechos humanos básicos los cuales, a diferencia de la teoría inicial, no serían vistos como principios distributivos imparciales, sino más bien como requisitos de membresía que cualquier nación debe cumplir para formar parte de la sociedad mundial de naciones.

Con todo, a no ser que este experimento se realizara entre naciones propiamente liberales, con las condiciones adecuadas para el cumplimiento del acuerdo, esta forma de considerar los derechos alteraría el sentido kantiano de la posición original según el cual debe garantizarse una elección voluntaria de las partes. En efecto, quizá no todas las naciones, por su naturaleza política y social, tendrían las condiciones y la capacidad de querer cumplir voluntaria y responsablemente con los términos que se acordarían en posición original global. Debido a que las naciones serían el sujeto elector mismo, para ellas sería bastante irresponsable elegir o aceptar dichos términos de asociación si calculan la posibilidad de las condiciones no ideales en las cuales sería imposible cumplir con el acuerdo. Piénsese, por ejemplo, en el caso de naciones en situación de conflicto armado interno o con enfrentamientos de índole internacional que, a pesar de que puedan reconocer dichos derechos humanos básicos como términos justos de asociación entre naciones, su anuencia podría estar condicionada por la imposibilidad de garantizar su pleno cumplimiento ante las adversas situaciones sociales, políticas y económicas que perviven en ellas, o ante la forma política y social jerárquica que han adoptado como modelo de desarrollo.

Como se puede observar, el diseño de un contrato hipotético como la posición original aplicado al ámbito global no tendría la suficiente fuerza ni el carácter vinculante para ser

---

<sup>123</sup> Cepeda, "Rawls: entre universalismo y contextualismo", 104.

suscrito voluntaria y responsablemente por la partes representantes de las naciones. Tal vez por esta razón, Rawls propone un pacto de otra índole, impuesto unilateralmente, que se va ampliando paulatinamente basado en información que va en desmedro de la imparcialidad. En efecto, en palabras de Cepeda:

La reflexión sobre los términos de la asociación mundial no se realiza desde la misma perspectiva velada de todas las naciones, independientemente de sus condiciones económicas, sociales y políticas, sino[...] desde la perspectiva de las sociedades democráticas occidentales desarrolladas en las que el liberalismo político resulta viable, perspectiva que ahora intenta desliberalizarse para efectos de expansión del pacto más allá de sus límites geográficos. Esta reflexión está viciada, por lo tanto, de etnocentrismo.<sup>124</sup>

Como lo señala la autora, el ruido que hace este etnocentrismo –que a mi modo de ver es una crítica que salpica a la explicación que da Rawls sobre la posibilidad de un consenso traslapado no utópico en el marco de una democracia constitucional multicultural y pluriétnica\* – está caracterizado por una interpretación de la libertad como independencia y autorresponsabilidad<sup>125</sup> que subyace al ideal de autodeterminación de los pueblos y que degenera en la falsa abstracción de las sociedades cerradas y autosuficientes<sup>126</sup>. Si esto es así, cabe asegurar que al estar viciadas las premisas de contenidos liberales discutibles, también los resultados, en este caso los derechos humanos básicos como términos de asociación, lo estarán. Por tanto, Rawls parece retornar al mismo punto del comienzo; con el intento por demostrar que su teoría no puede reputarse de historicista y ajena a la universalidad, el autor estadounidense se mantiene en un círculo vicioso que gira en torno a la tensión entre el universalismo y el contextualismo. Cepeda piensa que Rawls no logra proponer una salida cabal a esta contratensionalidad:

---

<sup>124</sup> Cepeda, 105.

\* Al respecto, un interesante análisis sobre un el caso U'wa en Colombia lo presenta Ángela Uribe Botero. En él, la autora concluye que este caso presenta serias dificultades para Rawls debido a que “el acuerdo en torno a la lista de bienes primarios se concibe como el resultado de un pacto entre personas cuya identidad admite la posibilidad de revisar, en favor de lo público, las condiciones de arraigo a la cultura a la cual pertenecen. Esto es, entre quienes no sólo reconocen en las instituciones públicas posibles árbitros para dirimir sus conflictos, sino entre quienes aceptan que su propia concepción de lo bueno bien puede ser puesta en duda razonablemente”. Esta última condición no parece cumplirse en el caso de los U'wa ya que, a la luz de su doctrina omnicomprendensiva, no ven el modo de cuestionar el conjunto de principios que gobierna su vida y que constituye una base inexorable, desde la cual se construye todo su mundo. En otras palabras, “es precisamente el arraigo a una identidad que se define sobre la base de lo dado históricamente lo que resulta ser para los U'wa el principio de autoridad que parece cerrar toda opción a que la propia concepción de mundo sea revisada en favor de un acuerdo y, por lo tanto, en favor de una lista de bienes que les es, por lo menos en principio, ajena”. Uribe Botero, “El caso U'wa: un conflicto en torno al mal radical”, 123-39.

<sup>125</sup> Cepeda, “Rawls: entre universalismo y contextualismo”, 99. La interpretación de la libertad como independencia y autorresponsabilidad es opuesta a la interdependencia y corresponsabilidad propias de la globalización.

<sup>126</sup> Cepeda, 105.

O bien se decide por la universalidad, contradiciendo sus propias premisas contextuales, o bien por la contextualidad, insistiendo sin embargo en el carácter independiente de la concepción política que abre de nuevo las puertas a la universalidad, independencia que acto seguido desmiente al admitir el carácter específicamente liberal de la concepción política y de sus presupuestos, inadecuados para responder a la pregunta por la aplicación universal de su teoría.<sup>127</sup>

Así, navegar entre Escila y Caribdis, entre la universalidad y la contextualidad, se convierte en una verdadera proeza de la que, según Cepeda, Rawls muy difícilmente logra salir adelante. Las implicaciones que puede tener para su pensamiento el ser atrapado por alguno de estos dos aspectos surten efecto en el modo en que se da la recepción de su teoría en el seno de la filosofía política contemporánea. La forma en que estos dos elementos en tensión hacen ruido al oído de los estudiosos del autor sugiere varias lecturas de la filosofía política del último Rawls que buscan, al fin de cuentas, analizar de qué modo es posible (si lo es) una justificación de la «justicia como imparcialidad» teniendo presente lo que Delfín Ignacio Grueso denomina la “conciencia del pluralismo”<sup>128</sup>. Así, algunos autores contemporáneos van a ver en Rawls la continuación de un proyecto ilustrado de tono liberal que busca un fundamento moral suficiente para la cooperación social, basado en la noción de racionalidad, inclinando con ello la balanza del lado universalista. Otros, en cambio, intentan mediar en esta contratensionalidad haciendo mayor énfasis en las implicaciones que trae para esta forma particular de filosofar los elementos contextualistas de su teoría, inclinando de este modo la balanza hacia el pragmatismo, el comunitarismo, o hacia cierto neokantismo detrascendentalizado. El siguiente apartado está destinado a abordar estas lecturas con la mira puesta en la comprensión del papel que desempeña el «constructivismo político» en la filosofía política de John Rawls.

## 2.2 John Rawls y el ‘giro’ pragmático de su filosofía política

### 2.2.1 Rawls: «el pragmatista deweyano»

Bien es sabido que en la tradición política norteamericana el *Estatuto sobre la libertad religiosa* de Thomas Jefferson se ha destacado como un derrotero importante en la forma como los ilustrados habrían de concebir la posibilidad de los Estados liberales democráticos. Sin desconocer que los representantes del contractualismo clásico (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant) han aportado diversas consideraciones, sistematizadas en teorías políticas, para fundamentar filosóficamente la forma de gobierno liberal han valido su peso

---

<sup>127</sup> Cepeda, 106.

<sup>128</sup> Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 53.

en oro, el *Estatuto* de Jefferson contiene una fórmula que es representativa de un modo de pensar propio de la modernidad. Si hay algo que caracterice a estos conspicuos representantes del liberalismo ilustrado es el hecho de que, al parecer, como Jefferson, intentaron *fundamentar* la tolerancia religiosa en la capacidad moral que tendrían los ciudadanos de un buen comportamiento, resultado de las virtudes sociales, cuyo fundamento no se encuentra en otra cosa que en el sentido moral o en la razón práctica inherente a la naturaleza de cada uno de los ciudadanos por el simple hecho de compartir esencialmente la cualidad universal de humanidad.

En su tiempo, no fueron pocos los críticos de Jefferson que aseguraban que argumentos como el de que “no me infiere ofensa alguna el que mi vecino diga que hay veinte dioses, o que no hay ninguno”, o que puesto que “los legítimos poderes del gobierno se extienden sólo a esos actos que ofenden a otros”, tales aseveraciones no están sujetas a “la constrictión de las leyes”, no eran suficientes para garantizar la unidad social de la comunidad política. En efecto, entre sus contemporáneos era frecuente la creencia de que una comunidad de ateos o deístas no podrían representar una sociedad (comunidad moral) porque su misma concepción significaba un retorno al estado de naturaleza. De allí que la necesidad de un orden moral preestablecido como el ofrecido por las religiones, un fundamento moral escrito sobre roca por el dedo de Dios y una educación en la fe, fueran aspectos necesarios para fomentar virtudes sociales que garantizaran la convivencia pacífica entre sus ciudadanos. No obstante, detrás de la apología jeffersoniana del *Estatuto* se esconde no sólo la preocupación por las nefastas consecuencias de la guerra civil a la que llevan precisamente los intentos por imponer un determinado orden religioso y moral sobre otros. También se encuentra la intención de hacer valer como prueba de su defensa el hecho de que “el buen comportamiento de un típico representante del ateísmo constituye una objeción decisiva contra la pretensión de que ‘el amor de Dios sea el fundamento de la moralidad’”<sup>129</sup>. Para Jefferson, quizá basta con insistir ante sus críticos coetáneos en que el buen comportamiento de los ciudadanos no es más que el resultado de las virtudes sociales cuyo fundamento se halla en una facultad moral común al teísta y al ateo.

Como lo señala Richard Rorty en su ensayo *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*<sup>\*</sup>, esta actitud de Jefferson ha marcado desde entonces el tono de la política liberal

---

<sup>129</sup> Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, 1992, 32.

\* Existen dos versiones de este artículo de Rorty que comportan algunas importantes diferencias. En este apartado analizo la versión que presenta el autor en su texto *Objetividad, relativismo y verdad* (Richard Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, 1a ed. (Barcelona: Paidós, 1996), 239–66, doi:10.1007/s13398-014-0173-7.2.), aunque recorro en algunas ocasiones, y teniendo muy presente las diferencias, a la versión anterior publicada en la compilación que hace Vattimo en *La secularización de la filosofía* (Richard Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en *La secularización de la filosofía*, ed. Gianni Vattimo (Barcelona: Gedisa, 1992), 31–61).

norteamericana. La idea de que puede separarse la política de las creencias acerca de las cuestiones teleológicas o de importancia última ha alimentado cierta actitud hacia los credos religiosos, actitud según la cual, si bien sus creencias no se descartan como simples fetiches huecos y sin importancia, entran a pertenecer exclusivamente al ámbito de lo privado de los ciudadanos. En otras palabras, aunque dichas creencias religiosas pueden ser relevantes para el perfeccionamiento individual, no resultan esenciales para una sociedad democrática. De este modo, si bien existe un compromiso ilustrado por el respeto a la libertad de conciencia y religión, “los ciudadanos en una democracia deben abandonar o modificar sus opiniones sobre cuestiones de importancia última, si éstas comportan o llevan a acciones públicas que no pueden estar justificadas para la mayoría de sus conciudadanos”<sup>130</sup>.

Según Rorty, tal forma ilustrada de entender la relación entre la religión y la política pública puede verse desde dos perspectivas. La primera, de talante “absolutista”, sostiene que cada persona, sin el beneficio de alguna suerte de revelación especial, tiene en su interior todas las creencias necesarias para la virtud cívica. Estas creencias derivan de una facultad humana universal (la conciencia) capaz de discernir las verdades morales, facultad que, a la vez, constituye la esencia del ser humano en virtud de la cual se le ha de otorgar dignidad y derechos. La segunda de ellas, de carácter “pragmatista”, advierte que cuando un individuo encuentra en su conciencia moral creencias relevantes para la política pública, pero injustificables ante las creencias comunes de sus conciudadanos, debe sacrificar las primeras en el altar de la convivencia general<sup>131</sup>.

Como se puede apreciar, entre que un ciudadano tenga creencias que puede derivar de su conciencia moral y el hecho de que alguna de ellas, necesaria para la virtud cívica según el juicio individual, no pueda justificarse ante los demás en razón de que no resulta congruente con el amplio espectro de creencias comunes sobre el mismo aspecto, hay una contratensionalidad que de resolverse inadecuadamente puede llevar al solipsismo moral, al relativismo o a una pérdida de autonomía. Sin embargo, esta tensión que surge entre «verdad» y «justificabilidad» ha intentado ser superada por el modo mismo en que el pensamiento ilustrado pone su fuerza, a la manera de Kant, en la idea de «razón». En verdad, con la perspectiva “absolutista” se presume que los cánones universales de racionalidad hacen posible pensar que el fundamento de la verdad moral resida precisamente en esta parte a-histórica del alma humana. Dado que es una facultad universal, un sentido moral inherente a todos los ciudadanos en tanto seres humanos racionales, no hay razón para pensar que pueda haber una creencia derivada del modo adecuado de la conciencia moral humana que no sea congruente, y, por tanto, justificable, con las creencias del mismo orden de todos los demás ciudadanos. Así, según esta teoría

---

<sup>130</sup> Rorty, “La Prioridad de la democracia sobre la filosofía”, 1996, 239-240.

<sup>131</sup> Rorty, 240.

filosófica que identifica la justificabilidad para el conjunto de la humanidad con la verdad moral, las creencias injustificadas de un ciudadano que, según el lado “pragmatista” deben estar supeditadas a su justificabilidad frente a las creencias compartidas por el grueso de la humanidad, son simplemente «irracionales». Desde esta perspectiva ilustrada, la razón humana tendría la capacidad de discernir cualquier verdad moral, que lo es en tanto justificable racionalmente, y de poner entre paréntesis todo material no-racional (prejuicios, creencias que provienen de otra parte del alma distinta a la razón) que pudiera ir en detrimento de la vida pública.

Ahora bien, que exista algo llamado «razón» como una parte esencial de la naturaleza humana universal, estandarte de la modernidad ilustrada, es, entre los pensadores contemporáneos, una premisa digna de todas las sospechas. Desde diferentes ángulos, los pensadores ligados a la posmodernidad coinciden en subrayar como inadecuados para promover un sentimiento comunitario aquellos intentos universalistas, a-históricos e individualistas, de proporcionar una base para la moralidad cívica. La crítica de los llamados por Ricoeur “maestros de la sospecha” sobre el humanismo y el racionalismo, ha valido para poner en tela de juicio convicciones tan sagradas para los modernos de los siglos XVII y XVIII como la de que “el ser humano sería el centro del universo, el principio informador de todos los valores morales y políticos”<sup>132</sup>, o aquella que tiende a considerar la razón como “una formidable fuerza emancipadora que, gracias al progreso de ‘las luces’, [haría a los seres humanos], por fin, seres más libres y felices”<sup>133</sup>. Hegel, incluso, dudaba de la abstracción y de la vaciedad de las teorías anglosajonas del «sentido moral» y de la noción kantiana de «razón práctica». En palabras de Rorty, esta línea crítica de la noción ilustrada de razón –profundamente historicista, comunitaria y anti-individualista– ha llevado a los pensadores contemporáneos a “abandonar el supuesto ilustrado de que la religión, el mito y la tradición pueden oponerse a algo ahistórico, algo común a todos los seres humanos en cuanto seres humanos”<sup>134</sup>. Con este abandono se ha borrado “la imagen del yo común a la metafísica griega, la teología cristiana y el racionalismo de la Ilustración: la imagen de un centro natural ahistórico, el *locus* de la dignidad humana, rodeado de una periferia fortuita y accidental”<sup>135</sup>.

Para Rorty, la desconfianza en la justificación racionalista del compromiso jeffersoniano ha roto finalmente el vínculo entre verdad y justificación. El efecto de esta ruptura ha sido una suerte de polarización en la teoría liberal en la que quienes se sitúan del lado “absolutista” afirman la existencia de unos derechos humanos inalienables y una «respuesta correcta» a

---

<sup>132</sup> Luc Ferry, *Aprender a vivir. Filosofía para mentes jóvenes* (Colombia: Taurus, 2007), 181.

<sup>133</sup> Ferry, 181.

<sup>134</sup> Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, 1996, 240.

<sup>135</sup> Rorty, 241.

los dilemas éticos –aunque no defienden esta idea respaldándose en un discurso fundamentado metafísicamente en alguna teoría de la naturaleza humana, si bien creen que en todo lugar, época y cultura, los miembros de la especie humana han tenido los mismos derechos<sup>136</sup>–, y los que se ubican del lado “pragmatista” que sostienen que dicha referencia a los derechos no es más que el intento por disfrutar de los beneficios de la metafísica sin asumir la consecuente responsabilidad de sus implicaciones. Según Rorty, los liberales pragmatistas distinguen el tipo de conciencia individual aceptable del tipo de conciencia que resulta fanática e inapropiada para la vida política mediante el recurso a un elemento relativamente local y etnocéntrico como la tradición de una comunidad particular que sirve como marco de referencia de justificación a las creencias de una persona: lo racional o lo fanático depende del conjunto de creencias del grupo ante el cual se cree necesaria la justificación. Así, el polo pragmatista sustituye la identificación kantiana de un ‘yo’ transcultural y a-histórico, por la identificación cuasi hegeliana con una comunidad que es considerada como un producto histórico<sup>137</sup>.

Nótese que en el ámbito de la teoría social liberal lo que resulta errado para los pensadores contemporáneos no es el *Estatuto* en sí mismo, sino el argumento sobre la facultad moral de la razón universal y a-histórica que haría común la justificabilidad racional de las creencias en materia política del teísta y del ateo. Sin ese argumento pueden permanecer las dos perspectivas citadas pero con la consiguiente consecuencia de una polarización que ha roto el nexo entre ellas. Rorty piensa que Ronald Dworkin y otros que se toman en serio la noción de «derechos» humanos a-históricos constituyen ejemplos del polo “absolutista”, mientras que John Dewey y, más recientemente, John Rawls sirven de ejemplo del polo “pragmatista”. Con todo, hay un tercer grupo de autores contemporáneos difíciles de situar que no sólo mantienen una postura de rechazo frente al racionalismo individualista de la Ilustración y la idea de “derechos”, como lo hacen los pragmatistas, sino que van más lejos y ponen en tela de juicio la supervivencia de las instituciones y la cultura de los estados democráticos liberales tras la quiebra de la justificación filosófica que les proporcionó la Ilustración.

Este grupo de intelectuales se conocen como “comunitaristas”. Entre ellos se pueden contar autores como Robert Bellah, Alasdair McIntyre, Michel Sandel, Charles Taylor, entre otros. Richard Rorty identifica tres tesis características de su pensamiento que pueden resumirse como sigue:

a) La primera es una afirmación directamente empírica e histórico-sociológica que comparten con Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, según la cual no se pueden

---

<sup>136</sup> Rorty, 241.

<sup>137</sup> Rorty, 241.

abandonar los presupuestos universalistas de la Ilustración con los mismos recursos que el pensamiento ilustrado ofrece\*. Según esta postura, no es posible tener una comunidad moral en un mundo desencantado porque la tolerancia lleva al pragmatismo, y no está claro de qué modo se puede evitar que el pensamiento ciegamente pragmatizado pierda su cualidad trascendente y su relación con la verdad\*.

b) La segunda tesis es un juicio de valor sobre las ventajas de la democracia liberal contemporánea. Para los comunitaristas, éstas son superadas en mucho por sus desventajas que, entre otras cosas, deja como resultado una innoble y sórdida cultura de seres humanos individualistas y egoístas.

c) La tercera es la afirmación de que todas las instituciones políticas presuponen una doctrina sobre la naturaleza del ser humano. Según los comunitaristas, ésta debería ser histórica y no a-histórica, como la que propone la Ilustración.

Respecto a esta tercera afirmación caben las cuestiones sobre si la democracia liberal necesita justificación filosófica alguna, y si una concepción del ‘yo’ que convierte a la comunidad en constitutiva del individuo puede compaginarse mejor con dicha democracia liberal de lo que lo haría la típica concepción ilustrada del ‘yo’. Richard Rorty piensa a favor de la segunda cuestión y en contra de la primera que:

[...] Quienes comparten el pragmatismo de Dewey dirán que, aunque puede necesitar una articulación filosófica, no necesita un respaldo filosófico. Según esta concepción, el filósofo de la democracia liberal puede desear crear una teoría del yo que se compadezca con las instituciones que admira. Pero semejante filósofo no justifica con ello estas instituciones

---

\* Esta afirmación es consecuente con una interpretación de la *Dialéctica de la Ilustración* según la cual su tesis central expresa que si bien “la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado”, en el concepto mismo de este pensamiento, al igual que en las formas concretas y las instituciones en las que se halla inmerso, contiene ya la semilla de su regresión. En este sentido, podría entenderse la «dialéctica de la Ilustración» como una aporía insalvable expresada en la doble tesis de su libro: “el mito es ya ilustración; la ilustración recae en mitología”. Al respecto, véase Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de La Ilustración. Obra Completa 3* (Madrid: Akal, 2007). Ciertamente, el panorama resulta muy oscuro desde esta óptica. Sin embargo, como lo muestro en mi texto *El deber de la memoria. Una reflexión ética sobre las víctimas*, desde una perspectiva como la de Juan José Sánchez (que no parece compartirse del lado comunitarista), leída en su profundidad, la *Dialéctica de la Ilustración* deja entrever que es posible salvar la Ilustración porque en su proceso de autodestrucción, la razón no es en sí y totalmente dominante, destructora, sino que en ella pervive «un momento de verdad» que aunque furtivo, aflora en determinados momentos históricos y puede rescatarse mediante el recuerdo, la memoria. Este «momento de verdad» en el concepto de razón queda apenas esbozado por Horkheimer y Adorno en su obra y, sin embargo, constituye el centro y el interés de su esfuerzo intelectual: salvar la Ilustración, llevarla hacia adelante a través de sus contradicciones. Véase Juan José Sánchez, “Introducción: sentido y alcance de la dialéctica de la Ilustración”, en *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Trotta, 1994), 30; Rafael Ricardo Bohórquez-Aunta, *El deber de la memoria. Una reflexión ética sobre las víctimas* (Tunja: Ediciones USTA, 2015), 28-29.

\* Según Rorty, los comunitaristas sostienen que “el pragmatismo fue el resultado del racionalismo de la Ilustración y no es una filosofía lo suficientemente fuerte como para hacer posible una comunidad moral” Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, 1996, 242.

por referencia a las premisas más fundamentales, sino al contrario: primero pone la política y luego crea una filosofía adaptada a ella.<sup>138</sup> [...] Rawls, siguiendo a Dewey, nos muestra cómo puede funcionar la democracia liberal sin presupuestos filosóficos. De este modo nos ha demostrado cómo podemos obviar la tercera afirmación comunitarista. Pero[...] los comunitaristas como Taylor tienen razón al decir que una concepción del yo que hace a la comunidad constitutiva de éste no se compadece bien con la democracia liberal. Es decir, si *deseamos* encarnar nuestra autoimagen como ciudadanos de esta democracia con una concepción filosófica del yo, Taylor nos ofrece la concepción sustancialmente correcta. Pero este tipo de encarnación filosófica no tiene la importancia que le han atribuido escritores como Horkheimer y Adorno o Heidegger.<sup>139</sup>

La respuesta que ofrece Rorty ante los cuestionamientos del comunitarismo hace evidente el talante pragmatista del último Rawls. En contra de filósofos como Michael Sandel, Rorty va a defender la postura según la cual la concepción procesal de la justicia de Rawls puede y debe ser dissociada de cualquier teoría individualista de la naturaleza humana o de la racionalidad<sup>140</sup>. En otras palabras, Rorty intenta demostrar que el trabajo del autor estadounidense “debe ser considerado un intento de desarrollar la línea de pensamiento presente en el *Estatuto* jeffersoniano, y dejar al mismo tiempo de lado los presupuestos racionalistas y universalistas del propio Jefferson”<sup>141</sup>.

Esta intencionalidad se comprende mejor si se hace hincapié en la lectura del trabajo de Rawls que hacen autores como Sandel. Es pertinente recordar que las lecturas de los escritos del autor estadounidense pueden verse como los intentos por dirimir o tomar partido frente a la contratensionalidad entre los elementos universalistas y contextualistas de la «justicia como imparcialidad». La postura de autores comunitaristas como Sandel es aquella que intenta inclinar la balanza del lado «universalista». Es una interpretación según la cual dicho universalismo se ve reflejado en el presupuesto ilustrado de que todo individuo posee en su interior, en virtud de su racionalidad, una base moral que resulta suficiente para la cooperación social. En su concepto, John Rawls es uno de los principales exponentes contemporáneos de esta teoría y, como tal, es representativo de su pensamiento el intento por extraer una concepción política de este presupuesto ilustrado (y, desde el punto de vista comunitarista, equivocado) acerca de la naturaleza humana, a-histórica y universal.

Como lo reseña Rorty, Sandel, en su texto *Liberalism and the Limits of Justice*, diseña argumentaciones ceñidas contra el intento de hacer uso de cierta concepción del yo, de

---

<sup>138</sup> Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, 1996, 243.

<sup>139</sup> Rorty, 244.

<sup>140</sup> Al respecto, véase Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, 1992, 35.

<sup>141</sup> Rorty, 35.

cierta visión metafísica de los seres humanos, para legitimar la política liberal. Dichas argumentaciones giran en torno a la idea de que este presupuesto es una premisa necesaria en la doctrina liberal y, como tal, llevan a la afirmación de que la doctrina rawlsiana según la cual la justicia es la primera de las virtudes sociales reclama una renuncia de la pretensión metafísica en la que lo que resulta más esencial para la personalidad del individuo no son tanto los fines que elige cuanto su capacidad de elegirlos, capacidad que está fundada en un ‘yo’ anterior a los fines que elige<sup>142</sup>. Para Sandel, esta teoría del *yo* no es la de un sujeto “radicalmente situado”, pues entre sujeto y situación hay “una distancia que es necesaria para todo intento de separación entre ambos momentos, y es esencial para el aspecto insuprimiblemente *posesivo* de cualquier concepción coherente del yo”<sup>143</sup>. También, persuadido de que Rawls está emulando el temor de Kant contra el fantasma del relativismo, Sandel cree que el autor de *Teoría* se halla en la búsqueda de un “punto de Arquímedes” allende a la historia que le sirva de criterio de evaluación en términos de justicia para la estructura de la sociedad; piensa que este punto de apoyo que describe el deber ser social en cuanto a la justicia –encarnado en su concepción normativa de la justicia, en la forma general de la sociedad justa como sociedad bien ordenada y en el ideal de individuo libre, igual, racional y razonable– trata de purificarse de su posible compromiso con las implicaciones que tendría su aplicación en el mundo social.

Para Richard Rorty esta lectura de un Rawls ilustrado, que él mismo llegó a compartir en algún momento, está basada en una errónea tendencia a interpretar *Teoría de la justicia* como un esfuerzo kantiano de fundamentar una teoría política contractual en la noción ilustrada de racionalidad. Sin embargo, como el autor lo reconoce, los escritos que sucedieron a *Teoría* dan cuenta de esta errada interpretación. Parece ser que al no considerar la fuerza de los elementos contextualistas de su libro para la «justicia como imparcialidad», piezas que se hacen más evidentes en los textos posteriores, los lectores de Rawls hicieron más énfasis en sus elementos kantianos soslayando los hegelianos y deweyanos<sup>144</sup>. Rorty cita la siguiente afirmación de Rawls en *Kantian Constructivism*:

[...]lo que justifica una concepción de la justicia no es su ser en relación con un orden anterior a nosotros y que nos es dado, sino su congruencia con nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y con nuestra conciencia de que, *dada la historia y dadas las arraigadas tradiciones de nuestra vida pública*, ésta es la doctrina más razonable *para nosotros*<sup>145</sup> [Cursivas de Rorty].

<sup>142</sup> Rorty, 41.

<sup>143</sup> Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 20, citado en Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, 1992, 44.

<sup>144</sup> Véase Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, 1992, 40.

<sup>145</sup> Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory,” 519, citado en Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, 1992, 40.

A la luz de párrafos como el anterior, Rorty infiere que la «justicia como imparcialidad» “no parece ya como un trabajo encaminado a brindar una interpretación filosófica del ser humano, sino solamente a una descripción histórico-sociológica de lo que somos en la actualidad”<sup>146</sup>. Esta afirmación le lleva a responder a las críticas de Sandel del siguiente modo: por un lado, Rorty está convencido de que cuando Rawls habla de que el “yo está antes que los fines que persigue”, no se refiere a que exista una entidad metafísica o trascendental, por lo tanto universal y a-histórica, llamada *yo'* diferente de una concepción del individuo como “nexo sin centro de creencias y deseos condicionados históricamente”<sup>147</sup>. Por otro, piensa que Sandel no es capaz de imaginar un terreno intermedio entre el relativismo y una teoría normativa, lo cual le lleva a juzgar de modo equivocado la pretensión rawlsiana de definir un espacio intermedio de esta clase en el que el “punto de Arquímedes”, lejos de ser un punto de apoyo ubicado fuera de la historia, se refiere a “la clase de hábitos sociales sedimentados que dejan amplio margen para la elección de opiniones posteriores”<sup>148</sup>.

Según la lectura de Rorty, «Rawls: el pragmatista deweyano» es aquel pensador político que intenta lograr una concepción de la justicia para un régimen constitucional democrático en la que desea “permanecer en la superficie, filosóficamente hablando”<sup>149</sup>. Como se señaló con anterioridad, esta actitud asocia su postura con la tradición de la tolerancia religiosa en la que, del mismo modo como la Ilustración sugirió colocar entre paréntesis muchos asuntos teológicos fundamentales al momento de elaborar las instituciones políticas, ahora conviene poner entre paréntesis muchos temas fundamentales de la indagación filosófica como lo son la búsqueda de una naturaleza humana a-histórica o de una personalidad moral en la que la causa del comportamiento moral esté conexas a una explicación teleológica del significado de la vida. Desde la perspectiva de Rawls, estos temas son, sencillamente, irrelevantes para el pensamiento político. Son temas que, como la actividad intelectual religiosa, promueven la búsqueda de un *orden moral anterior e independiente*<sup>150</sup>.

Es preciso hacer énfasis en este último aspecto, pues destaca el punto de inflexión que Rorty observa en Rawls como pragmatista. En el primer capítulo de su libro *Objetividad, Relativismo y Verdad*, Rorty expone dos maneras en las que, como individuos reflexivos, los seres humanos intentan darle sentido a sus vidas por referencia a un contexto más amplio. En la primera forma, las personas narran el relato de su aportación a una comunidad que puede ser la histórica y real en la que viven, una alejada en el tiempo y en

---

<sup>146</sup> Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, 1992, 41.

<sup>147</sup> Rorty, 47.

<sup>148</sup> Rorty, 42.

<sup>149</sup> Rorty, 37.

<sup>150</sup> Véase Rorty, 36.

el espacio, o una imaginaria. En la segunda forma, los seres humanos se describen a sí mismos como seres que están en una relación inmediata con una realidad no humana y más verdadera que la que tienen en su contexto circundante. Para Rorty, la primera forma expresa los deseos de “solidaridad” de las personas de una determinada comunidad. Este deseo es un anhelo que no busca ser encontrado en la relación entre las prácticas de una comunidad particular y una suerte de meta-realidad como criterio de validación. En contraste, la segunda forma encarna el deseo de “objetividad” y, como tal, insta a que las personas de una comunidad específica se distancien de sus coetáneos que los rodean, no concibiéndose a sí mismos como miembros de dicho grupo, o de otro semejante vinculado a una contexto particular, sino vinculándose a algo, una meta-realidad que sirve como criterio de validación de la verdad, que puede describirse sin referencia a los seres humanos en tanto seres contingentes y particulares<sup>151</sup>.

Según Rorty, esta segunda forma de la “objetividad” ha sido el estandarte de toda una tradición de la cultura occidental que se ha basado en la noción de “verdad”, una noción que puede ser alcanzada por sí misma y no por referencia a la comunidad. Desde antiguo, asuntos como la diversidad de culturas, la estrechez de miradas del grupo de pertenencia, el relativismo y escepticismo al que conduce dicha pluralidad, han justificado la necesidad de encontrar un criterio objetivo de validación de la verdad. La figura del intelectual se ha construido bajo el supuesto de que tal criterio objetivo sólo es accesible a aquel que, a diferencia de los comunes del vulgo, puede estar en contacto con «la verdadera naturaleza de las cosas», no por medio de opiniones y creencias de los demás sino de manera más inmediata y científica. La esencia del conocimiento, problema clásico de la epistemología, viene a residir, entonces, en distinciones como la platónica entre *doxa* y *episteme*, o apariencia y realidad, distinciones que se pueden plantear por referencia a algo que se encuentra por oposición al mundo contingente y particular en el que los seres humanos nacen y buscan entender. En el caso de la indagación social y humana, la pretensión de objetividad que recoge la modernidad ilustrada de la era clásica estriba en un esfuerzo por saltar lo suficientemente lejos de la comunidad para examinarla a la luz de algo que va más allá de ella, a saber, lo que tienen en común todas las comunidades humanas reales y posibles.

Desde esta perspectiva se presume que, del mismo modo como la «nueva ciencia» moderna puede ofrecer un acceso a leyes físico-naturales superiores que explican el modo en que los fenómenos aparecen y desaparecen, accesibilidad que, entre muchas otras cosas, permite al hombre el dominio y control de su naturaleza circundante, las instituciones sociales, políticas y económicas, en consonancia con la naturaleza humana, pueden ser conformadas

---

<sup>151</sup> Véase Richard Rorty, “¿Solidaridad u objetividad?”, en *Objetividad, Relativismo y verdad. Escritos Filosóficos I* (Barcelona: Paidós, 1996), 39-56, doi:10.1007/s13398-014-0173-7.2.

y examinadas «objetivamente» bajo el mismo proceso con el que opera la forma de hacer investigación de las ciencias físico-naturales. En otras palabras, como Rorty lo sugiere, lo esencial del pensamiento liberal clásico ha sido la manera en que puede darse una reforma social mediante el conocimiento objetivo de la forma de ser de los seres humanos, esto es, no de cómo son los griegos o los colombianos, sino de cómo son los seres humanos como tales. Dicha pretensión constituye gran parte de la retórica de la vida intelectual contemporánea que intenta fundar la “solidaridad” en la “objetividad”, que como “realistas” conciben la verdad como *correspondencia* con la realidad (meta-realidad alejada de las contingencias de la comunidad), y que para hacerlo parten del supuesto de que el objetivo de la investigación científica sobre el hombre es comprender las “estructuras subyacentes”, los “factores culturalmente invariables”, las “pautas determinadas biológicamente”. “Se sueña con una comunidad definitiva que haya superado la distinción entre lo natural y lo social, y que mostrará una solidaridad no estrecha de miras porque es la expresión de una naturaleza humana a-histórica”<sup>152</sup>.

Ahora bien, como se señaló anteriormente, no es claro para muchos de los críticos de la modernidad que exista algo como un elemento universal, a-histórico y transcultural en el ser humano que permita superar, tras la identificación del «ser social» con el «ser natural», el difícil problema de la multiculturalidad. No basta con una visión pluralista de sociedad para dirimir los conflictos que emergen toda vez que en una comunidad hay una lucha por el reconocimiento y la preservación de su identidad cultural, identidad que puede verse como la expresión de una verdad que lo es por referencia a un contexto particular. De allí que en contraposición a esta corriente “realista”, existan autores que intentan sobreponer la “solidaridad” a la “objetividad”, o reducir esta última en aquella.

Para tal forma de abordar la cuestión de la concepción de los seres humanos en torno a una relación con una comunidad particular, una forma “pragmatista” de darle sentido a la vida por referencia al contexto en el que ubica su aportación, no cabe una indagación metafísica o gnoseológica de la verdad. Ésta se comprende como “aquello que *nos* es bueno creer”<sup>153</sup>. La distancia que guarda la verdad con la justificación no se dirime mediante una teoría que explique la relación de *correspondencia* entre creencias y objetos, y menos aún localizando en el polo objetivo una suerte de racionalidad natural y transcultural que describe lo que en esencia puede ser el ser humano para que, con base en este criterio y por correspondencia, lo sujetos cognoscentes critiquen o juzguen sus culturas particulares. Según Rorty, para el pragmatista la distancia entre algo verdadero y su justificación es la misma que habría entre un bien real y uno posiblemente mejor: “decir que aquello que es racional para nosotros puede no ser verdadero, es simplemente decir que alguien puede salir con una idea

---

<sup>152</sup> Rorty, 40.

<sup>153</sup> Rorty, 41.

mejor”<sup>154</sup>. Esta idea de que la justificación es dada por la comunidad de referencia muestra que en el pensamiento pragmatista el deseo de «objetividad» no es tanto una huida de las limitaciones del contexto, sino, más bien, la aspiración de un consenso intersubjetivo tan amplio como sea posible, esto es, un deseo de extender la referencia del *nosotros* lo más lejos posible. De este modo, cuando los pragmatistas plantean la diferencia entre *doxa* y *episteme* lo hacen simplemente aludiendo a la distinción entre temas en los que el consenso resulta relativamente fácil de conseguir y asuntos en los que se dificulta su consecución<sup>155</sup>.

Rorty es prudente al señalar que esta forma de entender el pragmatismo puede suscitar una crítica por cuenta de los realistas, crítica según la cual dicha corriente no es más que otra teoría positiva sobre la naturaleza de la verdad que está condenada al relativismo. Según esta crítica, relativista resulta la concepción que hace ver tan buena una creencia como cualquier otra, que toma como equívoco el término «verdadero» (es decir, que tiene tantos significados como procedimientos de justificación pueden existir), o que considera que nada puede decirse de la verdad o la racionalidad, aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación conocidos que una determinada sociedad, a la que se muestra pertenencia utiliza en uno u otro ámbito de indagación. Según Rorty, el pragmatismo que describe quizá podría aceptar la tercera observación pero no la primera ni la segunda. La primera, porque entre otras cosas es una premisa que se refuta a sí misma. La segunda, debido a que en su concepto la flexibilidad del término «verdadero» garantiza su univocidad. Para el pragmatista, dicho término no es más que una expresión de recomendación que significa lo mismo en todas las culturas, pero cuya identidad de significado es compatible con la diversidad de referencias y con la diversidad de procedimientos para asignar los términos<sup>156</sup>.

En cuanto a la tercera afirmación, propiamente etnocéntrica, a pesar de que Rorty pueda reconocer en ella cierta cercanía con el pragmatismo, no ve, como lo hacen los realistas, que deba catalogarse de relativista. Esta crítica proviene, básicamente, de la dificultad de los realistas de ver que alguien pueda negar seriamente que la «verdad» tenga una naturaleza intrínseca. Con todo, esta negación no es una afirmación metafísica o gnoseológica. El pragmatista no tiene una teoría de la verdad. Como partidario de la verdad, dice Rorty, su explicación del valor de la indagación humana en cooperación sólo tiene una base ética. Al no tener ninguna epistemología, por fuerza el pragmatismo no tiene una de carácter

---

<sup>154</sup> Rorty, 41.

<sup>155</sup> Véase Rorty, 41.

<sup>156</sup> Rorty, 42.

relativista. El conocimiento es acción (*praxis*) antes que contemplación (*teoría*); se pone en evidencia, pues, una reducción de la objetividad a la solidaridad<sup>157</sup>:

[...] para el pragmatista «conocimiento» es como «verdad», simplemente un cumplido que prestamos a las creencias que consideramos tan bien justificadas que, por el momento, no es necesaria una justificación ulterior. Según esta perspectiva, la indagación de la naturaleza del conocimiento sólo puede ser una explicación socio-histórica de cómo los diversos pueblos han intentado alcanzar un acuerdo sobre el objeto de sus creencias<sup>158</sup>.

Ahora bien, es desde este ángulo pragmatista que Rorty hace una lectura del trabajo de Rawls. Para este autor, lo que hace el autor de *Teoría de la justicia*, lejos de consistir en una búsqueda de un *orden moral anterior e independiente* (lo que reflejaría el deseo de objetividad), estriba en recoger algunas convicciones consolidadas como la fe en la tolerancia religiosa y el rechazo a la esclavitud que sirven como ideas intuitivas o puntos de referencia para elaborar una concepción política de la justicia adecuada a una democracia consensual constitucional. Como se puede observar, esta actitud de «Rawls: el pragmatista deweyano» es completamente historicista y anti-universalista<sup>159</sup>. Rorty insiste en ello cuando, por ejemplo, en una nota al pie<sup>160</sup>, interpreta uno de los aspectos de la «justicia como imparcialidad» que más se ha asociado con el kantismo. En «posición original», dice Rorty, los hombres conocen los hechos generales que atañen a la sociedad, hechos como el que las instituciones no son fijas sino que se van modificando al socaire de los acontecimientos sociales, políticos, económicos, religiosos, científicos, etc. Si esto es así, en «posición original» no podrían estar aquellos que ignoran hechos como el de la Revolución Francesa o asuntos que han marcado notablemente la constitución de los Estados democráticos modernos. Estos hechos en íntima relación con las convicciones de los ciudadanos condicionan la elección en tal grado que con el advenimiento de nuevas circunstancias socio-históricas que puedan influir en el cambio de convicciones arraigadas, también puede darse cambios en la formulación de los principios de justicia.

Otras afirmaciones que revelan este rasgo pragmatista de Rawls hacen relación al significado que tiene la pretensión de que la justicia se convierta en la primera virtud de la sociedad. Afirma Rorty, bajo este presupuesto, la necesidad de una legitimación de las virtudes sociales en una sociedad democrática, por referencia a Dios o la naturaleza humana a-histórica (conceptos e ideas que han servido para legitimar algunos principios normativos) deja gradualmente de ser sentida. Este aspecto, es decir, el del rechazo a la premisa de que la ley moral necesita una «fundamentación», es lo que distingue precisamente a Rawls de

<sup>157</sup> Véase Rorty, 43.

<sup>158</sup> Rorty, 43.

<sup>159</sup> Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, 1992, 37.

<sup>160</sup> Rorty, 54.

Jefferson: le permite al autor de la «justicia como imparcialidad» ser un naturalista deweyano que no necesita una distinción entre voluntad e intelecto o entre constituyentes del ‘yo’ y sus atributos. En otras palabras, dice Rorty en contra de la interpretación de Sandel,

Rawls no *requiere* una ‘visión deontológica completa’, susceptible de explicar *por qué* debemos darle prioridad a la justicia sobre nuestra concepción del bien. Examina las consecuencias de la afirmación de que aquélla tiene la prioridad, no los presupuestos de esa afirmación. Rawls no está interesado en las condiciones de identidad del ‘yo’, sino solamente en las condiciones para formar parte de una sociedad liberal.<sup>161</sup>

Nótese que cuando se habla de consecuencias, y no de presupuestos, se alude a una concepción no fundamentalista de la política en la que lo pragmático se refiere a la validación de las creencias y conocimientos sobre la justicia de las instituciones democráticas que ha de darse en la práctica social. Esta afirmación, muy del pragmatismo deweyano, es consecuente con el convencimiento de que una sociedad democrática tiene la capacidad de adaptarse a la idea de que la política social no necesita otra autoridad más allá de la que se establece por vía de un afortunado acuerdo entre individuos que se reconocen herederos de las mismas tradiciones históricas y que están enfrentados en su contexto a las mismas dificultades<sup>162</sup>. Según esto, que la «justicia como imparcialidad» sea la base moral *más adecuada* para sociedad democrática, dada la historia y dadas las arraigadas tradiciones de la vida pública de los ciudadanos, implica una valoración especial de la idea del “fin da la ideología”, la consideración del «equilibrio reflexivo» como el único método necesario de justificación<sup>163</sup>.

### 2.2.2 La «conciencia del pluralismo» y el uso pragmatista de la idea de «razón práctica»

Como se puede apreciar, en esta lectura rortyana de la obra de Rawls la balanza se inclina del lado contextualista. Sin embargo, la interpretación de Rorty no es el único resultado posible de una lectura que, en tanto ligada al contexto, resulta más en sintonía con la “conciencia del pluralismo”. Tomando como referencia el trabajo de Stephen Mulhall y Adam Swift, Delfín Ignacio Grueso trae a colación una interpretación de lo que significó el ‘giro’ contextual-político para el pensamiento de Rawls en la que no sólo el autor estadounidense habría respondido a los reclamos del comunitarismo sino que, además,

---

<sup>161</sup> Rorty, 44.

<sup>162</sup> Véase Rorty, 37.

<sup>163</sup> Véase Rorty, 37.

habría logrado una visión política más cierta con relación a la identidad cultural-política pluralista de las comunidades democráticas<sup>164</sup>.

En efecto, como lo muestra Jon Mandle, tras la publicación de *Teoría de la justicia* los comunitaristas como Sandel, Walzer y McIntyre trataron de definirse a través de la crítica a “uno o más rasgos del liberalismo tales como su concepción del yo, la prioridad del derecho sobre lo bueno, y el método de argumentación liberal abstracto y ahistórico”<sup>165</sup>. Básicamente hicieron énfasis en asuntos como la separación del yo con respecto a sus fines, el carácter general y abstracto de la teoría que resultaba insensible ante el papel que tenían los valores ya observados en las comunidades y, partiendo del presupuesto de que toda teoría moral presupone una sociología, la exigencia de identificar el contexto de referencia de la «justicia como imparcialidad» y de poner en evidencia sus claves sociológicas. Como respuesta a esta crítica, al mismo tiempo que intentado corregir un error de presentación de su teoría normativa, «John Rawls: el liberal comunitarista», a través de los ensayos publicados en la década de los 80s y particularmente en *Liberalismo político*, “mostró que estaba filosofando a partir de una cultura política muy concreta, con una base sociológica muy determinada; y que sus conclusiones sustantivas sólo eran pensadas como válidas dentro del marco muy definido de una tradición política”<sup>166</sup>. Pero, ¿qué hace a Rawls un “liberal comunitarista”? ¿No resulta esta combinación un tanto contradictoria, o es, acaso, un oxímoron cuya contradictoria combinación evoca un sentido metafórico nuevo en las lecturas que se han hecho del autor? Ciertamente, los rasgos característicos del comunitarismo que pone en evidencia Rorty, si bien hacen justicia a la veta crítica explotada por estos pensadores, remiten a una visión del contexto en la que éste último determina todo filosofar que se diga congruente con los valores y la cultura que dicha idea de contexto representa. Así, antes de atacar a Rawls desde el flanco del comunitarismo quizá sea prudente indagar a qué tipo de contexto hace referencia su teoría con el fin de sojuzgar su presunto distanciamiento con la realidad social democrática.

Mulhall y Swift son partidarios de que en el último Rawls hay un análisis de la cultura política contemporánea que, al reconocer la imposibilidad de una comunidad política asentada sobre una base moral sustantiva que todos acepten y que funcione como cohesionador social, se presenta como una descripción adecuada y realista de las modernas sociedades pluralistas. Una característica de esta comprensión de los valores políticos que residen en el contexto de las democracias constitucionales, y de la metafilosofía que se presenta como una teoría del cómo filosofar en política para resolver los problemas de un

---

<sup>164</sup> Al respecto, véase Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberals and Communitarians* (Oxford: Blackwell, 1992), 199-202, citado en Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 31.

<sup>165</sup> Jon Mandle, “Having It Both Ways,” *Pacific Philosophical Quarterly*, no. 75 (1994), 295, citado en Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 28.

<sup>166</sup> Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 29.

contexto histórico determinado a partir de lo que ese contexto considera su tradición más decantada<sup>167</sup>, estriba en el hecho de que, tras la práctica de la tolerancia religiosa, la separación normativa entre lo correcto (o lo justo) y lo bueno— separación que proviene del entendimiento, por cuenta de los ciudadanos democráticos, de que lo correcto en términos intersubjetivos no pasa necesariamente por sus concepciones particulares del bien— expresa en el plano de la teoría lo que ya se había discernido en la conciencia moral común como efecto del entendimiento de que hay cosas que le competen a la moral individual y no al Estado<sup>168</sup>. De este modo, si Rawls está en lo correcto y su teoría está comprometida con una aguda visión histórico-sociológica del modo democrático en que los ciudadanos de una sociedad pluralista viven actualmente, esto es, un modo en el que los individuos entienden lo bueno de diferentes maneras (asunto que los divide) pero al mismo tiempo comparten algunas convicciones sobre la justicia social como la de la sociedad vista como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales (convicciones que funcionan como un cohesionador social), entonces se puede afirmar que Rawls es un verdadero comunitarista<sup>169</sup>.

En palabras de Delfín Ignacio Grueso, “resulta que Rawls no sólo no estaba filosofando por fuera de un contexto específico, sino que estaba incluso interpretándolo”<sup>170</sup>. Sin embargo, como acto seguido lo aclara Grueso, habría que matizar el hecho de que el autor de *Liberalismo político* sea un comunitarista. En verdad, parece más cercana al comunitarismo la intención de afirmar una familia de principios que integran a la comunidad como una nación o tradición. Estos únicos principios, en rigor, no permitirían ver a la sociedad como escindida valorativamente debido a que representan algo tan común, fuerte y reconocido por todos que su prevalencia conseguiría superar los impasses que pudieran surgir en el ámbito de la convivencia comunitaria. Rawls no parece disentir con esta afirmación comunitarista pues considera que en el trasfondo cultural perviven además de los valores propios de cada doctrina, convicciones democráticas ampliamente compartidas sobre la justicia política que le permiten construir una teoría normativa para que sirva como base pública de justificación. No obstante, dichos elementos comunes lo son en virtud del conflicto doctrinario al que se ven expuestos los ciudadanos a causa de la inexistencia de una única doctrina comprensiva que legítimamente pueda ganar la anuencia de todos los miembros cooperadores. No es la presencia sino la *ausencia* de una misma conciencia moral colectiva, como base compartida de valores en el sentido fuerte, de la que Rawls se vale para extraer la justicia de las instituciones sociales básicas:

---

<sup>167</sup> Grueso, 29.

<sup>168</sup> Véase Grueso, 30.

<sup>169</sup> Véase Grueso, 32-33.

<sup>170</sup> Grueso, 33.

El hecho social concreto que Rawls tiene ante sí no es, pues, ese núcleo valorativo unívoco que pareciera invocar el comunitarismo, sino justamente un *núcleo vaciado por la acción del pluralismo*; un vacío cargado de una gravedad tan fuerte que es capaz de absorber una sociedad sin claros valores comunes. Y es precisamente por esto que, paradójicamente, no nos encontramos en Rawls con esa ‘descripción histórico-sociológica’ de nuestra historia y la tradición incorporada en la vida pública de la que habla Rorty. Rawls se encuentra más bien reacio a dar cuenta, de una manera descriptiva y con cierto nivel de aceptabilidad, del contexto que invoca<sup>171</sup> [*cursivas mías*].

Sin duda, la observación de Delfín Ignacio Grueso muestra cierta discrepancia respecto de la lectura de Rorty sobre el último Rawls. Consecuente con la descripción que Rorty hace de Rawls, no serían necesarias, como premisas de la política, disciplinas como la antropología filosófica, sino que resultan suficientes la historia y la sociología<sup>172</sup>. Asimismo, la investigación moral quedaría abandonada en esta visión posmetafísica y antirrepresentacionista debido a que las sociedades modernas ya no necesitarían verdades filosóficas. Con todo, si se tiene en cuenta que cuando el autor de *Liberalismo político* habla de “nuestra vida pública”, del “modo en que vivimos ahora”, no parece ser claro respecto del contexto particular al cual aluden sus afirmaciones, cabe la inquietud sobre ¿cuál es el modo de vida pública al que se refiere?, “¿la de la cultura occidental en general o sólo la de ciertas democracias constitucionales que habitan en ella?”<sup>173</sup> Se observa sí una vaga referencia a la historia norteamericana y algunos sucesos del mundo europeo como la Reforma y las guerras religiosas, pero esta circunscripción geográfica resulta insuficiente como una descripción que pretenda develar las claves histórico-sociológicas que comportaría un contexto democrático particular. Para Delfín Ignacio Grueso, una razón de peso para que Rawls no se haya involucrado en una experiencia descriptiva de este tipo estriba en que

La cultura política a la que apela Rawls no es un cuadro completo, cerrado y sin grietas. Todo lo contrario, nos hallamos en presencia de un mundo en tensión, en pluralidad conflictiva. De no ser así, no serían necesarios procesos tan sofisticados para sentar las bases de una moralidad pública. [...]la referencia cultural rawlsiana no es tanto a una cultura política que existe en forma indiscutida y que el autor está describiendo, sino a una que sería posible a partir de elementos que existen tenuemente y con los cuales se puede articular un liberalismo estrictamente político<sup>174</sup>

A mi modo de ver, esta observación de Grueso lleva también a matizar el hecho de que Rawls sea un pragmatista. En verdad, no es claro hasta qué punto la crítica del pragmatismo

<sup>171</sup> Grueso, 34.

<sup>172</sup> Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, 1992, 37.

<sup>173</sup> Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 34.

<sup>174</sup> Grueso, 36.

hacia la pretendida objetividad que intenta alcanzar una suerte de filosofía política liberal fundamentada en la noción ilustrada y a-histórica de racionalidad universal, conlleve a una necesaria indagación de carácter histórico-sociológico de un *modus vivendi* democrático contemporáneo, descripción que al fin de cuentas termina por soslayar la importancia y posibilidad de la investigación moral. Bien se podría interpretar que detrás de la afirmación de Rorty de que la historia y la sociología (como ciencias humanas y sociales) son necesarias y exclusivas en el marco de la filosofía rawlsiana para la indagación política, pervive un compromiso con un tipo de investigación que intentaría, entre otras cosas, describir los «hechos políticos» de dicho contexto desde un punto de vista científico, de talante positivista, el cual, a la luz del monismo metodológico con el que estaría comprometido, puede llegar a ser tan metafísico como la misma pretensión filosófica de verdad por correspondencia con una meta-realidad más objetiva.

Como se puede apreciar, una interpretación como ésta haría mucho ruido a la idea pragmatista de que “la objetividad se reduce a la solidaridad”, esto es, a la afirmación de que la pretensión de objetividad es para los pragmatistas el simple deseo de un consenso intersubjetivo tan amplio como sea posible. Como lo señala Rorty, para el pragmatista deweyano,

[...]por mucho bien que hayan hecho las ideas de «objetividad» y «trascendencia» en nuestra cultura, el mismo resultado puede alcanzarse con la idea de comunidad que persigue el consenso intersubjetivo y la novedad –una comunidad democrática, progresista y pluralista del tipo soñado por Dewey–. Si se reinterpreta la objetividad como intersubjetividad, o como solidaridad, [...] se desechará la cuestión de cómo entrar en contacto con una «realidad independiente de la mente e independiente del lenguaje». Se sustituirá por preguntas como «¿Cuáles son los límites de nuestra comunidad?», «Son nuestros encuentros lo suficientemente libres y abiertos», «lo que hemos ganado recientemente en solidaridad ¿nos ha costado nuestra capacidad de escuchar a los foráneos que sufren, a los que tienen ideas nuevas?». Éstas son preguntas políticas más que metafísicas o epistemológicas. En mi opinión, Dewey nos ha puesto en la senda correcta al concebir el pragmatismo no como el fundamento, sino como la forma de despejar el camino para la política democrática<sup>175</sup>.

Pienso que a la luz de afirmaciones como ésta, Rorty puede tener en mente un uso pragmático de la sociología o de la historia como herramientas de indagación para la política y la sociedad. Como Mardonés lo señala, desde el S. XIX se ha hecho evidente que:

---

<sup>175</sup> Richard Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad* (Barcelona: Paidós, 1996), 30.

[...]la sociedad, la vida de los hombres en ella con sus múltiples relaciones, no era ni algo claro, ni dado de una vez por todas. Desde este momento de crisis, el pensamiento y la reflexión pugnaron por encontrar estabilidad. Fruto de esta lucha con un mundo social que se había vuelto problemático surgieron la ciencia histórica, sociológica, política, económica, psicológica[...]<sup>176</sup>

Dichas ciencias pueden proveer un acercamiento a la comunidad, cercanía que se habría perdido y hasta eludido a causa de la búsqueda de objetividad. En este sentido hay congruencia entre su polémica afirmación y el paradigma pragmatista y antirrepresentacionista que está intentando defender en la lectura que hace de la filosofía del último Rawls. El uso pragmático de la investigación sociológica e histórica para lograr una descripción del “modo en que vivimos ahora” puede servir para construir una concepción política de la justicia que se justifique porque ha alcanzado un consenso intersubjetivo tan amplio como el contexto democrático se lo permite. Con todo, como el mismo Rorty lo insinúa, que este uso sea válido para los propósitos de la «justicia como imparcialidad» no implica que sea una idea que no es susceptible de valoración frente a otras ideas posiblemente mejores. De hecho, Rorty asegura que “decir que aquello que es racional para nosotros puede no ser verdadero, es simplemente decir que alguien puede salir con una idea mejor”. En este sentido, del mismo modo como la premisa de que la sociología y la historia son disciplinas más adecuadas a los propósitos de la teoría rawlsiana que la antropología filosófica, también cabe decir, por motivos pragmatistas, que un uso pragmático de la idea kantiana de razón práctica, esto es, detranscendentalizada, puede ser una mejor idea que la indagación histórico-sociológica que propone Rorty.

En efecto, si se tiene en cuenta el rechazo de la investigación propiamente normativa al que conduce este enfoque, una descripción histórico-sociológica puede no ser el mejor recurso para hacerle frente a ese “núcleo vaciado por la acción del pluralismo” del contexto cultural-político de las sociedades democráticas que destaca Grueso. Claude Lefort parece refrendar esta postura. En su conspicuo ensayo intitulado *La cuestión de la democracia*<sup>177</sup>, muestra cómo el punto de vista de la ciencia objetiva que se ha impuesto a la ciencia política y a la sociología política necesita de la referencia a un espacio denominado sociedad, el cual es inventariado y reconstruido planteando términos y forjando sistemas particulares de relaciones. La razón para inventariar este espacio llamado sociedad consiste en que tanto los sociólogos como los politólogos deben procurar su objeto de conocimiento a partir de la construcción o delimitación del «hecho político»,

---

<sup>176</sup> José María Mardónes y Nicanor Ursúa, “Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Nota histórica de una polémica incesante”, en *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*. (Barcelona: Fontamara, 1982), 19.

<sup>177</sup> Claude Lefort, “La cuestión de la democracia”, en *Ensayos sobre lo político* (México: Universidad de Guadalajara, 1991), 19.

considerado como hecho particular, distinto de otros hechos particulares: económicos, jurídicos, estéticos, etc. No obstante, al delimitar de este modo su objeto de estudio, la sociología y la ciencia política “no se interrogan por la forma social bajo la que se presenta y se ve legitimada la separación entre diversos sectores de la realidad social”<sup>178</sup>. “La constitución del espacio social, la forma de la sociedad, la esencia de lo que antaño se denominaba la ciudad”<sup>179</sup>, son obviados, entonces, al considerar como dado un espacio al que llaman sociedad.

Lo que alimenta la filosofía política de Rawls es un reclamo de libertad. Como se estudió en el capítulo anterior, el reconocimiento de un pluralismo razonable en el marco de las democracias constitucionales muestra una visión de la política en la que la respuesta a la necesidad de armonizar el orden social, lejos de reprimir mediante la imposición de una visión omnicomprendiva de vida buena la heterogeneidad de puntos de vista altamente disonantes, precisa un modo ingenioso en el que el potencial destructor que tendría el conflicto entre tales puntos de vista no sea amenaza letal contra la estabilidad de un orden social justo. *Liberalismo político*, y más precisamente el «constructivismo político», da cuenta del ingenio de Rawls. Este es un aspecto que se desarrolla en el siguiente apartado. Por ahora cabe mostrar que el énfasis en las demandas de libertad de los ciudadanos en pie de igualdad, hacen de la teoría rawlsiana una concepción que toma como punto de partida un contexto caracterizado por un permanente y profundo conflicto valorativo. Este conflicto no se puede superar mediante una investigación de la verdad que determine el fundamento del poder, de la ley y del saber, que especifique el fundamento de la relación de uno con el otro en todos los registros de la actividad social. En el fondo, es un contexto en el que a causa de la pluralidad pervive cierta indeterminación en cuanto a la política que, como lo afirma Lefort, no sólo implica una desimbricación de las esferas del poder, sino que, además, muestra el rasgo más esencial de la democracia, aquel según el cual se instituye y se mantiene gracias a la “disolución de los puntos de referencia de la certeza”<sup>180</sup>.

Sin duda, aunque la concepción de un contexto vagamente esbozado que acentúa la indeterminación valorativa de la sociedad democrática como “*núcleo vaciado por la acción del pluralismo*” puede mostrar cercano a Rawls con Lefort, la respuesta que dan ante esta heterogeneidad parece ser muy distante. Mientras este último intenta permanecer en la indeterminación, Rawls la asume como un rasgo característico de un estado prepolítico que, en lugar de cerrar perspectivas de indagación moral y filosófica –como consecuencia del intento de superar esta indeterminación, de llenar este vacío, mediante una descripción sociología del contexto político democrático–, las abre y las reconoce como materia prima

---

<sup>178</sup> Lefort, 19.

<sup>179</sup> Lefort, 19.

<sup>180</sup> Lefort, 28.

para la construcción y la justificación de la «justicia como imparcialidad». Lo que queda dentro de este estado prepolítico es, según Grueso, todas aquellas discrepancias que surgen como consecuencia de “*lo otro*” de lo político: “todas esas posiciones ideológicas, éticas, filosóficas y religiosas, o, siguiendo la terminología rawlsiana, esas ‘doctrinas comprensivas de lo bueno’ que hacen que una sociedad sea pluralista. Ellas son asignadas al ‘trasfondo’, a lo prepolítico, para que lo político pueda emerger como algo claro y distinto”<sup>181</sup>. Lo que queda dentro del estado propiamente político es, por su parte, aquella dimensión autosostenible de la política que se define, más allá de las discrepancias que habitan en el mundo prepolítico, en virtud de la noción de «razón pública»

Para concluir, el ‘giro’ hacia lo estrictamente político en el pensamiento del último Rawls encarna esta intención de instaurar una comunidad política democrática basada en el respeto por la diferencia. Es, por decirlo así, la respuesta más consecuente con la democracia ante la heterogeneidad de perspectivas comprensivas y el espacio yermo que deja la indeterminación como rasgo distintivo de su contexto, respuesta que, como se observa a continuación, marca el talante filosófico del último Rawls. Parece claro que los criterios de valoración de una concepción política de la justicia *para una sociedad democrática* deben estar determinados y validados por los integrantes de esa misma sociedad. Esto, sin duda, acerca al autor estadounidense a las consecuencias del contexto, implicaciones que se ven reflejadas no sólo en la necesidad de develar aquellas convicciones ampliamente compartidas sobre la justicia política, sino que, además, conducen a un cambio de paradigma respecto de la justificación. Que una concepción política sea *la más adecuada* para una sociedad democrática, significa que los mismos integrantes de dicha sociedad han logrado un consenso intersubjetivo tan amplio como estable sobre lo que es justo en términos de imparcialidad para el establecimiento del orden social. Ésta es una movida pragmatista que reclama el uso de ideas que puedan llevar a develar esas convicciones ampliamente compartidas que permitirían sentar las bases del consenso. Una de estas ideas es el uso pragmático de la investigación sociológica, histórica y de las ciencias políticas. Con todo, dada la tendencia hacia la búsqueda de una suerte de objetividad afín a las corrientes realistas, esto es, de una validez de la verdad por *correspondencia* que deja poco espacio a la libertad y a la creatividad, habría que indagar en una idea mejor, más susceptible de justificación para la sociedad, que no cierre perspectivas sino que permita el natural desarrollo de las mismas. En mi concepto, esta idea corresponde al «uso pragmatista de la noción kantiana de razón práctica». Como se observará en el siguiente apartado, si bien pienso que puede darse en la filosofía del último Rawls una interpretación pragmatista de éste, en él no se manifiesta, como lo insinúa Rorty y como lo observa críticamente Grueso, un total abandono de los aspectos normativos propios de la teoría moral de Kant. En

---

<sup>181</sup> Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 39.

realidad, más que un abandono, dirá Grueso, lo que pasa tras el ‘giro’ político-contextual es un “esfuerzo por detranscendentalizar el imperativo categórico kantiano”<sup>182</sup>.

### 2.3 El talante filosófico del último Rawls: el «constructivismo político»

¿De qué modo puede apreciarse el rol que juega la filosofía política en el mundo filosófico contemporáneo a partir del pensamiento de Rawls? Una primera aproximación a esta pregunta la da Juan José Botero quien, siguiendo a Ladrière<sup>183</sup>, señala como su objeto de estudio los fenómenos que aparecen como más característicos de la vida política (el Estado, la Ley, las comunidades políticas, los partidos, la Guerra, entre otros). Ahora bien, asumir esta definición pone de manifiesto la existencia de algunas categorías o herramientas conceptuales que los hacen inteligibles. ¿Cuáles podrían ser estas categorías? Si se evoca este conjunto de fenómenos como el objeto de la filosofía política, se está dando por sentado que entre ellos hay unas relaciones y una lógica que constituyen un conjunto coherente. Para Botero<sup>184</sup>, dos opciones pueden aparecer en adelante: o se pregunta por aquella «esencia» común y por su fundamento ontológico que hace pertenecer a tales fenómenos al mismo conjunto sistemático, o bien, se toman los conceptos que se han mencionado (Estado, Ley, comunidades políticas, partidos, Guerra) en tanto «conceptos» y se intenta esclarecer su sentido y el de los enunciados en que intervienen. La primera opción corresponde a un enfoque metafísico de la filosofía política y las categorías con las que trabajaría son, precisamente, categorías metafísicas. La segunda opción, por su parte, corresponde a la analítica clásica. En esta última tradición nace precisamente el pensamiento de Rawls, pero, a la vez, representa la línea de pensamiento con la que el autor intenta romper más adelante.

Para Botero<sup>185</sup>, el objetivo de la analítica clásica estriba en hacer patentes las concepciones que tienen los seres humanos y aclarar el sentido de los conceptos que usan en comunidad. Este objetivo, para el caso de la filosofía política, pretende ser alcanzado mediante el examen de las proposiciones que son usadas y enunciadas en las teorías políticas con el fin de establecer la posibilidad y la forma que podría tener una argumentación racional en ese campo. Como tales, esos enunciados pueden, de una parte, responder a preguntas como

---

<sup>182</sup> Grueso, 68.

<sup>183</sup> J. Ladrière, “Philosophie politique et philosophie analytique,” en J. Ladrière & J. Van Parijs, *Fondements d’une théorie de la justice*, ed. (Lovain-la-Neuve: Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie, Peeters-Paris: J. Vrin, 1984), citado en Botero, “Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa”, 12.

<sup>184</sup> Botero, “Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa”, 12.

<sup>185</sup> Botero, 13.

¿Qué criterios deben guiar las decisiones colectivas? ¿Qué es una sociedad justa?, o, de otra, a cuestiones como ¿Cuáles son las características de la sociedad actual? ¿Cuáles fueron los criterios que llevaron a la población a votar masivamente por tal o cual candidato? Los enunciados que responden al primer tipo de preguntas son de carácter *normativo*, prescriptivo o evaluativo, y pertenecen al dominio de lo que se conoce como Ética. En contraste, los enunciados que responden al segundo tipo de preguntas son enunciados con contenido  *fáctico*, pues se refieren a «hechos», y para establecerlos se siguen procedimientos científicos o técnicos (como en el caso de la macroeconomía, la sociología o la “ciencia” política). “La diferencia fundamental entre unos y otros es que los de la segunda serie pueden ser verdaderos o falsos; los de la primera, no”<sup>186</sup>

En el ámbito de los enunciados éticos hay unos que responden a preguntas como ¿Es un deber darle limosna a esa persona que se presenta como desplazada por la violencia? ¿Qué debe hacer una persona ante esta cartera que se encuentra tirada en la calle y que contiene suficiente dinero para comprar ciertas cosas que necesita con urgencia? Y otros a cuestiones como ¿Qué tipo de instituciones sociales deben adoptarse? ¿Cómo se debe definir colectivamente las reglas que deben regir la actividad económica? Los enunciados que responden al primer grupo de preguntas pertenecen al campo de lo que se conoce como «ética individual». Por su parte, los enunciados que responden al segundo grupo de cuestiones pertenecen a lo que se conoce como «ética social y económica». Desde el punto de vista de Juan José Botero, “el campo de la ética social, así como el campo de la ética económica que se refiere a las instituciones que regulan directa o indirectamente la actividad económica (en contraste con los comportamientos de los individuos en el ámbito privado), constituyen conjuntamente el capó de la filosofía política”<sup>187</sup>. Para Botero<sup>188</sup>, a partir de Rawls la filosofía política, entendida de este modo, ha privilegiado entre sus temas una rama de la ética social y económica que se ha denominado “teoría de la justicia social”, cuyo objeto son las instituciones sociales de las cuales la característica que más le interesa es precisamente la de ser «justas».

Ahora bien, aunque Rawls parece hacer parte de esta línea de pensamiento, su postura no la asume completamente; y, es más, hasta intenta separarse de algún modo de ella. Uno de los rasgos particulares y más significativos de lo que parece ser el punto de quiebre de la obra de Rawls frente al tradición de la filosofía analítica clásica es el hecho de que, como él mismo lo indica, “una concepción de la justicia no se puede deducir de premisas evidentes o de condiciones sobre principios; por el contrario, su justificación es una cuestión de mutuo apoyo entre múltiples consideraciones, de que todo se ajuste mutuamente en una

---

<sup>186</sup> Botero, 13.

<sup>187</sup> Botero, 15.

<sup>188</sup> Botero, 15.

visión *coherente*” [*cursivas más*]<sup>189</sup>. Este rasgo particular y fundamental aparece en contraposición a una suerte de escepticismo reinante en el plano de la meta-ética, es decir, el de la discusión sobre el análisis y la fundamentación de los juicios de valor en el que predomina la idea de que tales juicios están esencialmente relacionados con ítems como deseos, preferencias, intereses o emociones, aspectos que por su carácter subjetivo, emotivista o convencional, no pueden representar «razones morales objetivas» y, por consiguiente, a los que no se les pueden asignar verdad o falsedad<sup>190</sup>.

En efecto, como lo afirma Botero<sup>191</sup>, durante la fase positivista y pos-positivista de la tradición analítica anglosajona, hasta la aparición de *Teoría de la justicia*, la filosofía moral y la filosofía política estaban muy subestimadas. Esta situación se debía en gran medida a que, como se explica arriba, los enunciados normativos de la ética se consideraban diametralmente opuestos a los enunciados fácticos por no ser evaluables en términos de verdad o falsedad, y, ciertamente ¿Qué puede decir un enunciado que no puede ser verdadero ni falso? ¿Qué aportación puede dejar al conocimiento sobre la realidad un enunciado que, por definición, no representa ningún «hecho» de la realidad? La imposibilidad de lograr enunciados con contenido teórico cognoscitivo llevó a la mayoría de filósofos analíticos de la primera mitad del siglo XX a adoptar para la filosofía política y moral un bajo perfil. De hecho, esta rama parecía ser considerada la ‘hermana pobre’ de la filosofía. Y no es de extrañar: “durante muchos años sus resultados fueron tan pobres en contenido teórico que su marginamiento podría considerarse plenamente justificado”<sup>192</sup>.

De ahí la tremenda importancia que representa la obra de Rawls en cuanto al enfoque metodológico que utiliza. Buscando salirle al paso a la dicotomía positivista de «enunciados descriptivos» vs «enunciados normativos», ideó una forma en que no tuviese que desarrollar una teoría cuya pretensión de verdad estuviera en función de la objetividad alcanzada mediante la *correspondencia* de sus enunciados con determinados «hechos» de la naturaleza humana, universal y a-histórica, o de las sociedad vista como una fragmentación inventariada que intenta definir un dominio independiente de lo político. Tal manera de proceder lo llevó a proponer una teoría que fuese efectivamente sustantiva, pero cuya pretensión de objetividad, cuya justificación, se inscribiera en un enfoque *coherentista*. La teoría resultante consiste en un complejo aparato meta-ético que funciona para fundamentar principios de justicia respecto de las instituciones sociales y que se caracteriza por la búsqueda de una visión coherente, como reemplazo de un fundamento absoluto, que se da

---

<sup>189</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, 19.

<sup>190</sup> Véase Carlos S. Nino, “Ética Analítica En La Actualidad”, en *Concepciones de la ética*, ed. Victoria Camps, Osvaldo Guariglia, y Fernando Salmerón (Madrid: Trotta, 2004), 131-132.

<sup>191</sup> Botero, “Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa”, 24.

<sup>192</sup> Botero, 24.

en la medida en que los principios alcanzados logren una congruencia máxima con los juicios morales ponderados de cada agente, justificación que, como se ha observado, se ha dado en llamar equilibrio reflexivo.

Pero ¿Cómo logra establecer una noción de objetividad a la luz de este enfoque coherentista? En mi opinión, Rawls lo hace de manera «constructivista»\*. Como lo señala Delfín Ignacio Grueso<sup>193</sup>, dicha postura no sólo intenta una noción de la objetividad moral más modesta, sino que, a la vez, evoca una renuncia a pretensiones epistemológicas y universalistas de la moralidad de la justicia, pues la hace depender de un terreno cultural muy específico: la cultura pública de ciertas democracias occidentales. No obstante, dicha actitud pragmatista no es una renuncia total al kantismo, como lo parece insinuar Rorty. En palabras de Grueso, es más bien “una aplicación muy particular e ingeniosa del modo en que Kant concebía el uso de la razón práctica”:

Rawls está desarrollando algunos elementos kantianos para encontrar una solución de justicia a un problema de las sociedades modernas. Ese problema ya no parece ser tanto el de la distribución de los activos resultantes de la cooperación social, sino la convivencia de diferentes concepciones de vida buena dentro de un mismo orden político<sup>194</sup>.

Ahora bien, como lo sugerí anteriormente, en mi opinión no veo un choque fuerte entre la postura de Richard Rorty y la de Delfín Ignacio Grueso. A mi modo de ver, Rawls puede estar haciendo un uso pragmático de la idea de racionalidad práctica con lo cual, si bien hay

---

\* En *Liberalismo político* Rawls afirma que una de las premisas del constructivismo estriba en sostener que la objetividad de la razón práctica (objetividad para el razonamiento práctico, que es esencialmente kantiana) es independiente de la teoría causal del conocimiento. En efecto, frente al constructivismo, podría objetarse que la objetividad de los juicios y creencias depende de que ofrezcan una explicación apropiada, con un punto de vista causal del conocimiento, esto es, si el contenido del juicio es (en parte) el resultado de una clase apropiada de procedimiento causal que ha logrado afectar la experiencia sensorial en la que se basa el juicio en mención. Sin embargo, “ese requisito no es esencial para todas las concepciones de la objetividad, y no es necesario para una concepción apropiada del razonamiento moral y político. Esto se demuestra con el hecho de que no necesitamos de un juicio moral o político cuyas razones nos muestran que está relacionado con un proceso causal apropiado, ni de una explicación de él desde la psicología cognoscitiva. En cambio, basta con que las razones que se den sean suficientemente fuertes. [...]La convicciones políticas (que son también, por supuesto, convicciones morales) son objetivas –fundadas realmente en un orden de razones– si las personas razonables y racionales, que son suficientemente inteligentes y conscientes al ejercer sus poderes de razón práctica, y cuyos razonamientos no manifiestan ninguno de los conocidos defectos de razonamiento, con el tiempo suscribirían esas convicciones, o reducirían de manera importante sus diferencias acerca de tales convicciones, siempre y cuando esas personas conozcan los hechos pertinentes y hayan analizado lo suficiente los fundamentos que inciden sobre la materia en condiciones favorables, tras cuidadosa reflexión. [...] Decir que una convicción política es objetiva equivale a afirmar que hay razones, especificadas por una concepción política razonable y mutuamente reconocida, suficientes para convencer a todas las personas razonables de que en realidad esa concepción política es razonable”. Rawls, *Liberalismo político*, 125-131.

<sup>193</sup> Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 69.

<sup>194</sup> Grueso, 69.

un desplazamiento hacia el hegelianismo y el pragmatismo deweyano, esta ingeniosa movida no censura la investigación moral. La detranscendentalización del Imperativo Categórico de la que habla Grueso, en la que se da una remoción de fundamentos metafísicos de la teoría kantiana de la moralidad, es el requisito que necesita Rawls para hacer un uso pragmático de esta idea, una idea que por su fuerza y convicción parece ser la mejor alternativa dentro de las concepciones tradicionales y reinantes de la justicia para lograr un legítimo orden político y social en el contexto pluralista y multicultural de las democracias occidentales. En el campo normativo, permite una pretensión de objetividad de los juicios morales sobre la justicia social que se valida toda vez que satisface el deseo comunitario de un consenso intersubjetivo tan amplio y estable como sea posible. Y en el campo netamente político, se circunscribe en una noción de la política según la cual la labor de la indagación filosófica estriba en tratar de establecer las condiciones de posibilidad para la cooperación social a través de acuerdos que reduzcan el alcance negativo que podría tener la divergencia de opiniones filosóficas y morales en conflicto.

El «constructivismo político» representa precisamente este uso pragmático de la idea kantiana de racionalidad práctica. Como Rawls lo señala<sup>195</sup>, es un *punto de vista* sobre la estructura y el contenido de una concepción política que expresa que, en cuanto se logra el equilibrio reflexivo, los principios de la justicia política (el contenido) pueden presentarse como el resultado de cierto procedimiento de construcción (la estructura). Como tal, se muestra como la alternativa más adecuada para establecer una base pública de justificación para una sociedad caracterizada por el pluralismo razonable y constituye, por tanto, una perspectiva que marca en filigrana el talante filosófico de Rawls, un modo de filosofar que, en palabras de Juan José Botero, consiste en

[...] un escrutinio minucioso sobre las intuiciones morales espontáneas más expandidas relativas a lo que para nosotros es justo o injusto, admirable o inaceptable, indignante o exaltante, en nuestra sociedad, con el fin de tratar de darles una formulación en forma de principios *claros, sistemáticos y coherentes*, que permita alcanzar una situación de *equilibrio reflexivo* en el sentido mencionado<sup>196</sup> [...] Concebida del modo que se ha descrito, la filosofía política es ante todo una empresa de aclaración y de sistematización, y no de prescripción normativa. No le indica ni a los legisladores ni a los Estados lo que es bueno o malo, o lo que deberían o no deberían hacer. Es, hablando figuradamente, más una herramienta para examinar y evaluar opciones, que una fuente generadora de propuestas políticas<sup>197</sup>.

---

<sup>195</sup> Rawls, *Liberalismo político*, 101.

<sup>196</sup> Philippe Van Parijs, *Qu'est-Ce Qu'une Société Juste?* (Paris: Seuil, 1991), citado en Botero, "Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa", 28.

<sup>197</sup> Botero, "Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa", 28.

Esta herramienta de examen y evaluación, de clarificación y autoclarificación, se concibe como un modo de filosofar que está representado por un procedimiento de construcción justo e imparcial, modelado por la posición original y justificado con el equilibrio reflexivo, que describe el modo en que a través de una situación contractual hipotética los agentes racionales (partes que deliberan y representantes de los ciudadanos) seleccionan, en condiciones de razonabilidad, principios públicos de la justicia para regular la estructura básica de la sociedad. Tal procedimiento de construcción “encarna todos los requisitos pertenecientes a la razón práctica, y muestra cómo se derivan los principios de la justicia de los principios de la razón práctica, en unión con las concepciones de la sociedad y de la persona, concepciones, éstas mismas, que constituyen ideas de la razón práctica”<sup>198</sup>.

Esta última afirmación es importante porque ayuda a precisar las palabras de Botero sobre el trabajo de la filosofía política contemporánea para el caso de Rawls. Un poco en contravía de lo que señala Botero, no es tanto que la filosofía política rawlsiana, como consecuencia de su énfasis en la aclaración y sistematización de las convicciones de los ciudadanos, deseche su capacidad de prescripción normativa, cuanto que la fuerza normativa de los principios de la justicia, a la que apunta su modo de filosofar, estriba en que son tomados del contexto mediante la abstracción y procesados en un ejercicio de reflexión moral que se eleva sobre el contexto gracias a un adecuado proceso de construcción, para luego volver sobre dicho contexto como pauta moral para regular en justicia los conflictos valorativos que inciden negativamente en la cooperación y la convivencia democrática. De ahí la importancia del constructivismo político en el talante filosófico de Rawls. Hace hincapié en la idea de que si bien una concepción normativa de la justicia social debe desarrollarse partiendo del contexto, la relación con los elementos contextuales no se da de forma directa. De ser así, como lo indica Grueso, podría pensarse que “las sociedades democráticas modernas serían ya sociedades bien-ordenadas y [que] Rawls podría ahorrarse [como ya se dijo] las dificultades que trae consigo, por una parte, su *posición original* y, por otra, su *constructivismo político*”<sup>199</sup>. Bastaría, como lo indica Rorty, una descripción histórico-sociológica desarrollada por disciplinas como la sociología, la historia o la ciencia política del modo en que los ciudadanos viven en una determinada democracia.

Con todo, una descripción tenue del contexto cultural político de estas sociedades, y la idea de un uso pragmático de la racionalidad práctica sugieren un modo de actuación diferente. Este modo de filosofar, basado en la noción de constructivismo político, encuentra afinidad con una manera de proceder propia del pensamiento matemático. En esta disciplina, el constructivismo expresa que para la prueba de la existencia de un objeto matemático (los

---

<sup>198</sup> Rawls, *Liberalismo político*, 101.

<sup>199</sup> Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 74.

números, los conjuntos, funciones y figuras geométricas) no basta una deducción lógica basada en la demostración *reductio ad absurdum*, sino que es necesario que pueda ser encontrado o construido. En cuanto a su uso legítimo en la filosofía moral y política, Rawls afirma lo siguiente:

en ambos casos la idea consiste en formular una representación de procedimiento en la que, hasta donde es posible, todos los criterios del razonamiento correcto –matemático, moral o político– estén incorporados y abiertos a la opinión. Los juicios de valor son razonables y sólidos si resultan de seguir correctamente los procedimientos y si se basan sólo en premisas verdaderas. En la explicación de Kant del razonamiento moral, la representación de procedimiento la da el imperativo categórico que expresa los requisitos impuestos por la mera razón práctica en nuestras máximas racionales. En aritmética, el procedimiento expresa cómo se generan los números naturales a partir del concepto básico de una unidad, cada número a partir del precedente. Los diferentes números se distinguen por su lugar en la serie así generada. Este procedimiento muestra las propiedades básicas que constituyen los hechos acerca de los números, por lo que las proposiciones referentes a los números que se derivan correctamente de esta serie son las correctas.<sup>200</sup>

Tres preguntas son importantes al momento de precisar el modo en que está diseñado el proceso de construcción para la teoría rawlsiana: 1) “¿Qué es lo que se construye?”, 2) “¿Está ya construida la posición original misma?”, y 3) “¿Qué significa decir que las concepciones del ciudadano y de una sociedad bien ordenada están inmersas en el procedimiento constructivista, o están modeladas por él?”. A estas cuestiones Rawls responde: en primera instancia, lo que se construye es el contenido de una concepción política de la justicia, el cual, para la «justicia como imparcialidad», corresponde a los principios de justicia que han sido seleccionados por las partes en posición original. En segunda instancia, la posición original aún no está construida y solamente está esbozada. En este sentido, Rawls propone empezar por la idea de una sociedad bien ordenada como un sistema justo de cooperación entre ciudadanos razonables y racionales, libres e iguales, y, a partir de estas ideas fundamentales, diseñar un procedimiento que exprese todos los criterios pertinentes de razonabilidad y racionalidad que se aplican tanto a las partes como a los principios y a las normas de la justicia política que eligen. La conjetura estriba en que al hacer esto se establecen condiciones de imparcialidad que darán lugar a resultados imparciales, o, lo que es lo mismo, “el correcto funcionamiento del argumento a partir de la posición original deberá redundar en los más apropiados principios de la justicia para gobernar las relaciones políticas de los ciudadanos”<sup>201</sup>. Y, en tercera instancia, significa que el diseño del procedimiento con todas sus características se obtiene de esas ideas fundamentales que le

---

<sup>200</sup> Rawls, *Liberalismo político*, 112.

<sup>201</sup> Rawls, 112.

sirven de sostén, ideas que, cabe recordar, obedecen a convicciones sobre la justicia política democrática que se encuentran profundamente arraigadas en el contexto cultural-político de las sociedades democráticas modernas\*.

Para entender un poco mejor este punto de vista, Rawls presenta algunos contrastes con el intuicionismo racional y con el constructivismo moral de Kant. En los cuadros comparativos que se presentan a continuación, pueden contemplarse estas diferencias (Tabla 2-1; Tabla 2-2):

**Tabla 2-1:** Intuicionismo Vs. Constructivismo político.<sup>202</sup>

Intuicionismo	Constructivismo político
Los primeros principios y juicios morales son aseveraciones verdaderas acerca de un orden independiente de valores morales.	Los principios de la justicia (contenido), sin comprometerse con una teoría de la verdad, pueden representarse como el resultado de un procedimiento de construcción (estructura).
Los primeros principios de la moral son conocidos por la razón teórica, mediante una especie de percepción e intuición.	El procedimiento de construcción se funda esencialmente en la razón práctica, y no en la razón teórica (aunque no desconoce su importancia en este proceso). Se ocupa de la producción de objetos más que en el conocimiento de dichos objetos.*

\* ¿Cómo están modelados dentro del procedimiento la personalidad moral de los ciudadanos y la idea de una sociedad bien ordenada como un sistema justo de cooperación? Para Rawls, “la capacidad de los ciudadanos de tener una concepción de su bien de manera apropiada para la justicia política se modela dentro del procedimiento mediante la racionalidad de las partes. En contraste con esto, la capacidad de los ciudadanos en cuanto a tener un sentido de la justicia se modela dentro del procedimiento mismo mediante características como la condición razonable de simetría (o equidad) en que sus representantes estén situados, y mediante los límites sobre la información expresados por el velo de la ignorancia. Además, la capacidad de tener un sentido de justicia, que se manifiesta en la vida política de una sociedad bien ordenada, también se modela mediante el procedimiento en conjunto. En nuestra calidad de tales ciudadanos, somos al mismo tiempo razonables y racionales, en contraste con las partes en la posición original, quienes, como personas artificiales que habitan en un mecanismo de representación, son meramente racionales. Añadamos que parte de la idea de una sociedad bien ordenada estriba en que su concepción política sea pública. Esta concepción se modela con la característica de que, al seleccionar los principios de la justicia, las partes deben tomar en cuenta, por ejemplo, las consecuencias de adoptar aquellos principios que sean reconocidos mutuamente por las partes, y cómo afectará esto a las concepciones de sí mismos de los ciudadanos y a sus motivaciones para actuar conforme a tales principios”. Rawls, *Liberalismo político*, 113.

<sup>202</sup> Rawls, *Liberalismo político*, 102- 108.

\* Siguiendo a Kant en su método para establecer la distinción, Rawls afirma que: “la razón práctica se relaciona con la producción de objetos según una concepción de esos objetos –por ejemplo, la concepción de un

**Tabla 2-1:** (continuación)

Intuicionismo	Constructivismo político
Tiene una concepción parcial de la persona: el 'yo' como entidad cognoscente. La motivación depende de la capacidad de conocimiento intuitivo de los primeros principios.	Utiliza una concepción bastante compleja de la persona moral (racional y razonable) y de la sociedad (como sistema justo de cooperación) para dar forma y estructura a su construcción.
Concibe la verdad de manera tradicional (por correspondencia), considerando verdaderos los juicios cuando se refieren con toda precisión al orden independiente de los valores morales.	Especifica una idea de lo razonable y aplica esta idea a varios sujetos. También especifica criterios para juzgar si un juicio en materia política resulta razonable o no. Pero no utiliza el concepto de verdad, no lo cuestiona ni tampoco afirma que la verdad sea sinónimo de razonabilidad: no son equivalentes.

**Tabla 2-2:** Constructivismo moral de Kant Vs. Constructivismo político.<sup>203</sup>

Constructivismo moral de Kant	Constructivismo político
Liberalismo comprensivo basado en el ideal de autonomía. La doctrina de Kant es una perspectiva moral comprensiva. El ideal de autonomía tiene un papel regulador para toda la vida.	Liberalismo político de la «justicia como imparcialidad» no comprensivo
Desarrolla un constructivismo más profundo basado en la idea de autonomía constitutiva que forma parte de su idealismo trascendental. Se adentra en la existencia misma y en la constitución de los valores morales, los cuales se constituyen mediante los principios y concepciones de la razón práctica.	Rechaza la autonomía constitutiva de Kant, pero defiende una autonomía doctrinal para que no sea considerada la «justicia como imparcialidad» como impuesta de manera heterónoma. Permite que el liberalismo de Kant suscriba la concepción política de la justicia, del mismo modo como podría hacerlo el intuicionismo.

régimen constitucional justo, considerando el objetivo de la actividad política—, en tanto que la razón teórica se ocupa del conocimiento de determinados objetos”. Rawls, *Liberalismo político*, 104.

<sup>203</sup> Véase Rawls, *Liberalismo político*, 109-111.

Tabla 2-2: (continuación)

Las concepciones de la sociedad y de la persona tienen un fundamento en su idealismo trascendental	La «justicia como imparcialidad» utiliza las ideas de la sociedad (como sistema justo de cooperación) y de la persona moral (racional y razonable), como ideas organizadoras fundamentales, en tanto que son políticas. El idealismo trascendental y otras doctrinas metafísicas no desempeñan ningún papel en su organización.
Según Rawls, Kant tiene como objetivo una apología, una defensa de la fe razonable.	El objetivo de la «justicia como imparcialidad» es poner las condiciones de posibilidad de una base pública de justificación sobre cuestiones de justicia política, dado el hecho del pluralismo razonable

Frente al contraste entre intuicionismo moral y constructivismo político cabe una anotación: recuérdese que uno de los objetivos principales del uso de la idea de constructivismo es la posibilidad de un consenso traslapado sobre una concepción política de la justicia. Siendo consecuente con esta meta, la concepción constructivista en *Liberalismo político* no puede contradecir los presupuestos del intuicionismo racional porque, simplemente, no podría ganar la anuencia de los ciudadanos que profesan dicha doctrina. Para evitar tal oposición\*, el constructivismo político no afirma (pero tampoco niega) que su procedimiento de construcción haga o produzca un orden de valores morales\*, ya que es verdad para el

---

\* La actitud frente a las diversas posiciones comprensivas corresponde a lo que Grueso ha hecho notar como el *Método de evitación* (method of avoidance), “un método [llamado así en dos textos: *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* (1985) y *The Idea of an Overlapping Consensus* (1987)] para evitar posiciones exhaustivas que remitan a ontologías finales, a verdades o a valores comprensivos que puedan chocar con otras doctrinas. Este método prelude el carácter postmetafísico de su teoría; su pretensión de dejar a la filosofía tal y como ella es; lo que, en parte, equivale a su consigna de aplicar el “principio de tolerancia a la filosofía misma”. El método de evitación se puso en acción en el nuevo esfuerzo de justificación de la *justicia como equidad*; un esfuerzo por mostrar que tal teoría podría ganar el respaldo de la sociedad como un todo, porque era “independiente de las doctrinas filosóficas y religiosas opuestas e incompatibles que profesen los ciudadanos”. Tal es el cuidado puesto por Rawls en este proceso de evitación, que ni siquiera dice que su teoría es independiente de estas doctrinas, sino que ‘es tomada como independiente’; porque el hecho de negar cualquier dependencia sería ya un esfuerzo racional que implicaría comprometerse con afirmaciones acerca de la verdad de las doctrinas; de igual forma que si se intentara rechazar ciertos valores de una manera filosófica”. Véase Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 47.

\* De ahí que la teoría rawlsiana no pertenezca al grupo de posturas contractualistas morales como las de John Harsanyi, John Makie y, especialmente, David P. Gauthier, quienes por diferentes vías intentan fundamentar los principios morales en el autointerés creativo de los individuos, consensuados en una situación de

intuicionista que dicho orden moral es independiente y se constituye a sí mismo. Para *Liberalismo político*, los primeros principios morales pueden provenir de muchas partes: de un orden moral independiente, de un *yo* trascendental, del sentimiento moral, de Dios, etc., y como tal, su procedencia no constituye realmente un problema en su modo de proceder. Como estrategia de construcción, únicamente afirma que aquellos principios de la justicia política, que son configurados de manera imparcial, son el resultado de un escrutinio minucioso sobre las convicciones morales espontáneas más expandidas relativas a lo que para los ciudadanos es justo o injusto. Esas convicciones pueden responder a diferentes tipos de creencias y explicaciones sobre la procedencia y el conocimiento del orden de valores morales. No obstante, para que dichas convicciones sean congruentes con los presupuestos de la una democracia consensual constitucional, necesitan de algún modo decantarse de los aspectos que, por su comprensividad, pueden resultar no razonables, al mismo tiempo que clarificarse en orden a aportar de manera significativa a la constitución de un orden social democrático legítimo<sup>\*\*</sup>. Los criterios de imparcialidad de este escrutinio, de este modo de decantación y clarificación que es llevado a cabo mediante el procedimiento constructivista y que están modelados en la posición original, están representados por un orden de valores políticos democráticos que parte de los valores expresados por los principios de la razón práctica y se dirige hacia valores que expresan ciertos principios de la justicia política<sup>\*\*\*</sup>.

Ahora bien, en cuanto al contraste frente al constructivismo moral de Kant, si bien hay unas marcadas diferencias que tienen que ver substancialmente con el carácter post-metafísico que intenta darle al uso de la perspectiva constructivista, con el fin de hacerla conciliable con la pluralidad de doctrinas razonables filosóficas, religiosas y morales que habitan y se desarrollan al amparo de las instituciones libres, como un hecho normal de las sociedades

---

negociación, que adoptan obligaciones en su comportamiento en orden a maximizar sus beneficios. Véase Boucher and Kelly, *The Social Contract from Hobbes to Rawls*.

<sup>\*\*</sup> Esto no afecta cosas como por ejemplo la justificación que se da tras el equilibrio reflexivo. Como Rawls lo señala, tanto el constructivismo como el intuicionismo racional se apoyan en la idea de equilibrio reflexivo, pero difieren en el modo en que estas dos perspectivas interpretan las conclusiones que resultan inaceptables después del proceso y que, por consiguiente, deben revisarse. Si el juicio sobre la justicia no es aceptable, el intuicionista razonable dirá que el procedimiento refleja una explicación errónea del orden de valores independiente, mientras que el constructivista asegurará que el error proviene del modo en que en el procedimiento están modelados los principios de la razón práctica, en unión con las concepciones de la sociedad y de la persona. Véase Rawls, *Liberalismo político*, 107.

<sup>\*\*\*</sup> El uso pragmatista de la idea de razón práctica constituye para Rawls la manera más adecuada en una sociedad democrática para determinar las convicciones morales sobre la justicia política que comparten los ciudadanos que profesan diferentes doctrinas comprensivas. De un lado, ayuda a decantar qué de sus convicciones y valoraciones es congruente con los valores políticos democráticos, como los de la libertad e igualdad, y, al mismo tiempo, permite y promueve la participación de sus ciudadanos desde sus propias doctrinas comprensivas y a la base de sus propias convicciones. En mi opinión, la apuesta metodológica por el constructivismo político estimula la libertad, la solidaridad, y la cooperación en el marco de las democracias constitucionales.

democráticas; permanecen aún algunos elementos de la teoría kantiana en el pensamiento de Rawls concernientes a la «persona moral» y a la noción de «cooperación justa». Como lo señala Grueso<sup>204</sup>, entre estos aspectos afines se destacan su referencia exclusiva a las relaciones morales externas entre las personas (que Rawls entiende como lo justo, correcto o lo políticamente correcto) en el sentido de que afecta las voluntades y sólo muy indirectamente sus deseos y metas. También, el uso de un método constructivista, la búsqueda de objetividad en las razones morales (y políticas) y la noción de persona moral sobre la cual la justicia tendría incidencia.

Al respecto, es prudente hacer la precisión de que la concepción de la «persona moral» en el pensamiento del último Rawls, si bien sirve al propósito de articular la teoría de la justicia con la teoría moral, no está comprometida con la autonomía moral kantiana debido al carácter comprensivo que se desprende de su fundamentación en el idealismo trascendental, sino que solamente hace alusión a la autonomía política. Con todo, como lo indica Grueso, aunque para Rawls lo más cercano a la noción kantiana de persona en las sociedades modernas es la noción de ciudadanía, esta persona moral no corresponde directa y completamente al ciudadano empírico de las democracias modernas, ni a las partes que deliberan en posición original. La persona moral es “un aspecto singular entre otros que pertenecen a los seres humanos”<sup>205</sup>. Es, como lo dice Kant, guardadas las debidas proporciones,

[...] aquella cuyas acciones pueden ser imputadas. Por lo tanto, la *personalidad moral* no es sino la libertad de un agente racional bajo leyes morales (mientras la personalidad psicológica es solamente el poder de ser consciente frente a sí mismo, de la identidad de su propia existencia en diferentes circunstancias). De lo que se sigue que una persona no está sujeta a otras leyes que aquellas que ella (sola o con otras) se da a sí misma<sup>206</sup>.

Al parecer, esta observación marca un contraste con la interpretación que hace Rorty del contextualismo de Rawls, lectura basada precisamente en una concepción de la persona más allegada al ciudadano empírico cuya imagen del *yo* se concibe como “nexo sin centro de creencias y deseos condicionados históricamente”<sup>207</sup>. Y si bien, como lo afirma Rorty, Rawls “no está intentando ofrecer un deducción trascendental del liberalismo norteamericano”<sup>208</sup>, tampoco, en la palabras de Grueso, “está desarrollando una teoría a

<sup>204</sup> Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 70.

<sup>205</sup> Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 75.

<sup>206</sup> Immanuel Kant, “Metaphysical Elements of Law,” in *Kant’s Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics* (London: Longmans, Green, & Co., Paternoster-Row, 1889), citado en Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 70.

<sup>207</sup> Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, 1992, 47.

<sup>208</sup> Rorty, 44-45.

partir de elementos contextuales de una forma directa”<sup>209</sup>. De ser así, se estaría hablando de valores totalmente observados en las prácticas sociales y políticas de los ciudadanos lo cual insinuaría una visión de la sociedad en la que pueden y deben identificarse los hechos que son propios de la actividad política. Grueso observa esta interpretación como inadecuada en la medida que sugiere, como se dijo anteriormente, que las sociedades democráticas que entran en consideración ya están bien-ordenadas y no quedaría mucho, por tanto, al ejercicio de la razón práctica. Es en verdad un peligro que conllevaría a una suerte de subestimación del constructivismo político como aquel rasgo distintivo que marca el talante filosófico de Rawls.

A mi modo de ver, navegar entre el Escila de la universalidad (en la que según Sandel cae la teoría rawlsiana) y el Caribdis de la contextualidad (en la que la tarea de la filosofía política queda un tanto relegada a disciplinas como la sociología, la historia y la ciencia política), sólo es posible para Rawls manteniendo su rumbo fijo en dirección a su convicción de aplicarle el principio de tolerancia a la filosofía misma, de *permanecer en la superficie, filosóficamente hablando*. Esta convicción que es alimentada precisamente por el objetivo práctico de ofrecer una concepción política de la justicia para una sociedad democrática cuya justificación esté puesta en función de las condiciones de posibilidad de un consenso traslapado, permite la interpretación de la «justicia como imparcialidad» tanto desde un lado pragmatista como desde una posición kantiana. Sin embargo, como ya es sabido, dicha interpretación, fiel al liberalismo político rawlsiano, mantiene la condición de aludir exclusivamente a los elementos valorativos netamente políticos, eludiendo todo aquello que resulta propio de la comprensividad de las tradiciones razonables desde las que se quiera hacer tal lectura. En otras palabras, permite un uso pragmatista de la racionalidad práctica y, a la vez, una razón práctica sin el compromiso con el idealismo trascendental kantiano.

Como se puede notar, esta observación constituye un punto de encuentro entre Rorty y Grueso, en el sentido de que la detranscendentalización del imperativo kantiano es convertido en recurso de clarificación de convicciones morales sobre la justicia social, arraigadas en el contexto en que son modeladas en el proceso de construcción para lograr principios con la fuerza normativa para ordenar sociedades democráticas. Por esto, Grueso puede coincidir con la visión de que el ‘giro’ político-contextual que da Rawls con *Liberalismo político* es de por sí un ‘giro’ hacia el pragmatismo deweyano que hace uso de la idea de racionalidad práctica. Ahora bien, en el sentido de que para el pragmatismo deweyano la pretensión de verdad y objetividad es concebida como un consenso intersubjetivo tan amplio como sea posible respecto de las ideas que resultan mejor justificables dadas las condiciones y circunstancias del contexto. Rorty puede por esto

---

<sup>209</sup> Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 73.

coincidir en que su postura sobre el uso pragmatista de la indagación sociológica, histórica y de las ciencias políticas podría llegar a no ser el mejor camino para lograr el objetivo práctico de ofrecer una base pública de justificación ante las demandas de justicia de los ciudadanos empíricos de una democracia constitucional.

En mi concepto, consecuente con su pragmatismo, Richard Rorty deja esta puerta abierta cuando dice que

[...] aun cuando afirmo que Rawls puede *contentarse* con un concepto del yo humano como nexo sin centro de creencias y deseos condicionados históricamente, eso no significa que esté sugiriendo que este autor *necesita* una tal teoría. Una teoría de este tipo no ofrece *base alguna* a la teoría de la sociedad liberal. Si alguien *desea* un modelo del yo humano, entonces esa imagen de un nexo carente de centro colmará su deseo. Pero, para los fines de una teoría de la sociedad liberal, puede prescindirse de semejante modelo. Son suficientes el sentido común y la ciencia social, áreas de argumentación en las que el ‘yo’ aparece raras veces<sup>210</sup>.

Ahora bien, el subsecuente énfasis que hace en la importancia de la “ciencia social”, responde a su percepción de que lo hecho por Rawls en los escritos posteriores a *Teoría de la justicia* no es más que una suerte de clarificación de su teoría normativa. No obstante, el reconocimiento de un ‘giro’ político-contextual tras el “problema de la estabilidad” en *Liberalismo político*, como ya lo he afirmado, lleva a cuestionar el uso pragmático de la indagación de las ciencias políticas y sociales como el mejor camino para alcanzar los objetivos de la «justicia como imparcialidad». Las nuevas “piezas” que aparecen en estos últimos escritos, sobre todo el «constructivismo político» como un punto de vista sobre la estructura y el contenido de una concepción política de la justicia que se presenta como la base pública de justificación más pertinente para lograr un consenso traslapado, caracterizan el modo de filosofar del último Rawls, el cual hace una extensión del pragmatismo en la que los elementos kantianos detranscendentalizados se ofrecen como un adecuado recurso de interpretación de la cultura política-pública de las sociedades democráticas modernas.

Que el uso pragmatista de la razón práctica sea la mejor idea, es decir, que sea la que logra una mayor justificación y aceptabilidad para el contexto democrático, se aprecia con mayor claridad en los cuatro papeles distintos que, en opinión del último Rawls, puede desempeñar la filosofía política como parte de la cultura pública de una sociedad\*. El primero de ellos, el papel *práctico*, se concentra en los profundos conflictos políticos y en la

<sup>210</sup> Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, 1992, 47.

\* Estos cuatro papeles de la filosofía política como parte de la cultura política pública de una sociedad democrática se presentan en: Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 23-27. y en John Rawls, *Lecciones Sobre La Historia de La Filosofía Política* (España: Paidós, 2009), 27-50.

necesidad de dirimir el problema del orden. Para Rawls, una de las tareas más importantes que puede tener la filosofía política estriba en fijar la atención en aquellas cuestiones profundamente disputadas para ver si se puede descubrir alguna base subyacente de acuerdo filosófico y moral o, al menos, si se puede limitar su divergencia de tal suerte que todavía pueda mantenerse la cooperación social entre ciudadanos sobre la base del mutuo respeto. El segundo de ellos, el papel de *orientación*, ve un potencial en la filosofía política para contribuir al modo en que una sociedad puede, mediante la razón y la reflexión (tanto teóricas como prácticas), y a través de la determinación de principios, concebir el conjunto de sus instituciones políticas y sociales, entenderse a sí mismos como ciudadanos que son parte de un orden político (y, por consiguiente, con un *status* político), y orientarse en el espacio conceptual de todos los fines posibles, individuales y asociativos, políticos y sociales. El tercero de ellos, el papel de *reconciliación*, pone de relieve la capacidad de la filosofía política para calmar la frustración y la ira que pueden llegar a sentir los ciudadanos contra su propia historia y sociedad, al mostrarles de qué modo son racionales sus instituciones y cómo se desarrollaron a través del tiempo, para atender a las necesidades propias de cada presente, hasta alcanzar su forma racional actual\*. Y, el cuarto de ellos, el papel de *transformación*\*\* , considera a la filosofía política como realistamente utópica. Según esta función, la posibilidad (como mínimo) de pensar en un orden político aceptable en tanto es razonablemente justo, aunque no sea perfecto, prueba los límites de una transformación política realmente alcanzable. Dichos límites de lo posible no vienen dados exclusivamente por lo presente o lo real, ya que está en las manos de los ciudadanos cambiar en mayor o en menor medida sus instituciones políticas y sociales cuando, mediante la fuerza normativa del deber ser de las instituciones sociales, logran concebir unas mejores.

Como se puede apreciar, estas cuatro funciones que Rawls le asigna a la filosofía política corresponden a ideas que se desarrollan en sus diferentes escritos posteriores al ‘giro’ político-contextual. Quisiera hacer hincapié, para concluir, en que este uso pragmático de la racionalidad práctica, encarnado en el constructivismo político, obedece a una comprensión de la filosofía política en la que, como lo señala Grueso, en virtud del pluralismo razonable, debe, en primer lugar, separarse de lo que ha sido tradicionalmente la filosofía moral; en segundo lugar, ponerse al servicio de la democracia; en tercer lugar, comprender que su

---

\* Rawls es enfático al decir que cuando la filosofía política ejerce esta función de reconciliación, debe guardarse del peligro de convertirse en una mera defensa del *status quo* injusto e indigno, pues esto la transformaría en una ideología (un falso esquema del pensamiento). Véase Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 23-27.

\*\* A diferencia de los demás, este nombre no se lo da Rawls. Lo tomo de Delfín Ignacio Grueso. En *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, Rawls dice que esta cuarta función es la de poner a prueba los límites de la posibilidad política practicable, y en *La justicia como equidad. Una reformulación*, dice que se concibe la filosofía política como realistamente utópica, esto es, como una disciplina que investiga los límites de la posibilidad política practicable.

finalidad consiste en ayudar a poner en orden y armonía las más firmes convicciones de los ciudadanos sobre la justicia política; y, en cuarto lugar, aplicar la tolerancia a la filosofía misma. Dicho esto, queda por resaltar que este entendimiento de la filosofía política es consecuente con la lectura que hace Rawls de la modernidad política y de la modernidad filosófica, interpretación que, en busca de una salida al fracaso de la filosofía moral moderna, de la desilusión ante el intento racional de proveer valores morales de validez universal aceptables por todos como verdades científicas, lo conduce a “someter la filosofía política a la política y no la política a una filosofía política que, aunque ambiciosa, se muestra impotente frente a los conflictos de una sociedad carente valores comunes”<sup>211</sup>.

Esta última aseveración corresponde al puesto que para Rawls ocupa la filosofía política en la política democrática. En su texto *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, el autor estadounidense asegura que son dos las perspectivas que aparecen a este respecto. La primera de ellas, que denomina “platónica”, considera que la filosofía política tiene la potestad de determinar la verdad sobre la justicia y el bien común, lo cual le permite a un agente particular con acceso a dicho conocimiento de la verdad, al rey filósofo, arrogarse el derecho a controlar y a actuar políticamente por medio de la persuasión y la fuerza, si es preciso<sup>212</sup>. La segunda de ellas, propiamente democrática, ubica a la filosofía política como una parte de la cultura general de fondo de una sociedad democrática. Los textos y las ideas que surgen como resultado de su actividad, entre los que se cuentan algunas obras clásicas citadas y aludidas a menudo, son, en palabras de Rawls, “un elemento más del acervo o la sabiduría pública y constituyen un fondo de ideas políticas básicas de la sociedad. Desde ese papel, es posible que la filosofía política contribuya a la cultura de la sociedad civil en la que se debaten y se estudian sus ideas básicas y su historia, y, en determinados casos, pueden llegar a introducirse también en el debate político público”<sup>213</sup>.

---

<sup>211</sup> Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 46.

<sup>212</sup> Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, 30.

<sup>213</sup> Rawls, 30.

### 3. *Política y democracia* en la teoría política de John Rawls

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

¿Qué entiende John Rawls por política y por democracia? ¿hasta qué punto los cambios introducidos en *Liberalismo político* consideran suficientemente los aspectos más relevantes de la política democrática? ¿resulta adecuada la comprensión que tiene el liberalismo rawlsiano de la naturaleza de los conflictos sociales? ¿cuál es el papel que desempeña la filosofía política del autor estadounidense en su propósito de ofrecer una base filosófica y moral pertinente para una sociedad democrática? ¿qué es democracia: consenso o disenso? Estos son algunos cuestionamientos que se abordan en este capítulo en tres partes. La primera de ellas está orientada al entendimiento que tiene Rawls de la categoría de *democracia* y estudia la imbricación de la noción de justicia social que desarrolla en su teoría normativa con la aplicación de los principios en el marco institucional de una democracia consensual constitucional de talante deliberativo. La segunda parte analiza la comprensión de la *política* como «consenso» que se encuentra a la base del planteamiento

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

### 3.1 ¿Qué entiende Rawls por *democracia*?

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

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

El interés por garantizar la «estabilidad» de una sociedad bien ordenada aparece en la tercera parte de *Teoría de la justicia*, refiriéndose al hecho de que para lograr un equilibrio en el esquema de cooperación social, sus reglas han de obedecerse voluntariamente y, en dado caso que ocurran infracciones a las mismas por perturbaciones provocadas por cosas como lo que el autor denomina “psicologías especiales” (egoísmo, envidia, etc.), deberán existir fuerzas estabilizadoras que prevengan violaciones ulteriores y que tiendan a restaurar el orden del sistema<sup>214</sup>. Esta noción de «equilibrio» en un sistema se refiere al estado de persistencia indefinida a lo largo del tiempo que permanece de este modo mientras no se vea sometido a presiones externas. Según Rawls, dicho estado de equilibrio puede ser definido mediante tres cosas esenciales: a) la clase de sistema y las fuerzas internas y externas que lo gobiernan; b) la configuración de sus características determinantes que definen los posibles estados del sistema; y c) las leyes que enlazan estos estados. De este

---

<sup>214</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, 20.

modo, habrá sistemas que, por ejemplo, no tengan estados de equilibrio, mientras otros podrían tener muchos<sup>215</sup>.

Ahora bien, la estabilidad e inestabilidad de un sistema en equilibrio depende del tipo y del arreglo de fuerzas que le sean propias. Así, un equilibrio será estable si las desviaciones debidas a perturbaciones externas –siempre y cuando no sean tan grandes– ponen en juego las fuerzas propias del sistema que tienden a devolverlo a su estado de equilibrio. En contraste, un equilibrio resultará inestable si un movimiento externo perturbador pone en juego fuerzas propias del sistema que lo conducen a cambios aún mayores<sup>216</sup>. Como lo señala Thomas Hill Jr., “la imagen de la estabilidad no es la de una bola inmóvil sobre una mesa plana (equilibrio inestable), sino la de una bola en una taza: allí, si por alguna razón la pelota es movida, luego ella misma tiende a volver al punto de equilibrio (equilibrio estable)”<sup>217</sup>.

Los sistemas que le interesan a Rawls son sistemas sociales. Estos sistemas en la práctica siempre se hallan sometidos a factores externos e internos con propensión a la perturbación. Este hecho reduce las pretensiones de equilibrio de una «sociedad bien ordenada» con respecto a la justicia de sus instituciones y el sentido de justicia necesario para mantener esta condición, a una condición. Quiere decir esto que, en lugar de concebir el sistema social como aquel en donde todas las variables vuelven a sus valores de equilibrio después de que una perturbación lo ha apartado de su equilibrio, Rawls reconoce la probabilidad de que sólo unas variables, las más importantes y necesarias, vuelvan a la configuración de equilibrio<sup>218</sup>. Esta situación no desdice de la capacidad de estabilidad de la «justicia como imparcialidad» frente a la capacidad que tendrían otras concepciones de la justicia. Por el contrario, aunque, como Rawls dice, no es su propósito afirmar que su propuesta constituya la concepción de justicia más estable, las condiciones que da a la explicación de la estabilidad en una sociedad bien ordenada sí la hacen más plausible según las características propias de los sistemas sociales en donde el equilibrio siempre está predispuesto a la inestabilidad.

En este punto, cabe la distinción entre la estabilidad de un «régimen democrático» y la estabilidad de una «concepción política de la justicia con implicaciones para la democracia». En el primer caso, dicha estabilidad está garantizada básicamente por el apoyo que le muestren la mayoría de los ciudadanos políticamente activos, constituyendo una cuestión

---

<sup>215</sup> Véase Rawls, 413.

<sup>216</sup> Véase Rawls, 413.

<sup>217</sup> Thomas Hill Jr., “The Stability Problem in Political Liberalism,” *Pacific Philosophical Quarterly* 75, no. 3 y 4 (1994), 337, citado en Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, 193.

<sup>218</sup> Véase Rawls, 413.

que puede abordarse de manera empírica<sup>219</sup>. En el segundo caso, la estabilidad de una concepción política de la justicia se da en la medida en que aquellos que crecen en una sociedad bien ordenada, desarrollan un «sentido de la justicia» tal que constituye una fuerza suficiente, un poder moral del ciudadano, que le permite al sistema retornar a su equilibrio después de que éste haya sido perturbado. En este sentido, una concepción política de la justicia podría interesarse por la estabilidad de dos maneras. La primera hace alusión a una motivación meramente práctica, sustentada en el hecho de que si una concepción no consigue ser estable, entonces resulta baladí intentar realizarla. Habría dos tareas implícitas en esta interpretación de la estabilidad: 1) elaborar una concepción política que parezca sensata o razonable y 2) hallar los modos de hacer que los que la rechazan la compartan, o que al menos obren de acuerdo a ella (estos modos pueden incluir sanciones del Estado). Así, “en la medida en que puedan hallarse los medios de persuasión o imposición, la concepción puede reputarse de estable”<sup>220</sup>. La segunda toca asuntos mucho más profundos, cuestionando el tipo de estabilidad que se busca y la naturaleza de las fuerzas que la aseguran.

Básicamente, esta última forma de interpretar la búsqueda de la estabilidad linda con la tradición liberal y pone de manifiesto la inspiración de naturaleza kantiana de *Teoría*. En efecto, la «justicia como imparcialidad» asume que una concepción “no es de entrada razonable a menos que genere su propio apoyo de un modo apropiado, dirigiéndose a la razón de cada individuo y explicándose dentro de su propio marco”<sup>221</sup>. Guardadas las debidas proporciones, el asunto es más de lo que en ética se concibe como el contraste entre heteronomía vs autonomía: en el primer caso (la estabilidad como cuestión práctica), se aceptan imposiciones venidas de fuera que motiven la acción del agente mediante la persuasión o la imposición hacia la cooperación social, mientras que en el segundo caso (la estabilidad según la concepción liberal y la tradición kantiana), «el sentido de justicia» que se desarrolla como poder motivacional de carácter racional, mueve desde el interior a los ciudadanos a actuar conforme a las disposiciones de justicia de acuerdo con sus intuiciones particulares, contrarrestando las naturales inclinaciones de los hombres hacia lo injusto\*.

<sup>219</sup>Cf. Seleme, “El Problema de La Estabilidad.” y John Rawls, “The Domain of the Political and Overlapping Consensus,” in *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Harvard University Press, 1999), 479.

<sup>220</sup> Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 246-247.

<sup>221</sup> Rawls, 247.

\* Cuando en el capítulo destinado a la descripción de la «posición original» Rawls esboza la naturaleza del argumento en favor de las concepciones de justicia (§20), a su vez plantea el contraste entre una suerte de equilibrio estable y dicho equilibrio cuya valoración moral corresponda con la justicia: “Por supuesto, el hecho de que una situación sea de equilibrio, incluso de tipo estable, no implica que sea justa o correcta. Lo único que significa es que, dada la evaluación que los hombres hacen de su posición, actuarán eficazmente para conservarla. Sin duda es posible que un balance de odio y hostilidad sea un equilibrio estable; cada cual puede pensar que cualquier cambio factible será aún peor. Lo mejor que cada uno puede hacer por sí mismo acaso sea un estado de menor injusticia, más que de mayor beneficio. *La evaluación moral de las situaciones de equilibrio dependerá de las circunstancias que las determinen*. Es en este punto donde la concepción de la

Vista desde el punto de vista liberal y de la tradición kantiana, la necesidad de cumplir con el requerimiento de la estabilidad de una sociedad bien ordenada es planteada en *Teoría* como un problema que indaga por la forma en que una concepción de la justicia no sólo tiene que tener la capacidad de generar el deseo de actuar conforme a los principios de justicia, sino explicar cómo dicho deseo es «congruente» con la particular concepción del bien que tiene cada ciudadano y los deseos que dicha concepción puede suscitar en ellos. En este sentido, una completa explicación de la estabilidad no resulta suficiente aludiendo al hecho de que determinada concepción sea capaz de engendrar en los miembros de una sociedad regida por ella un sentido de justicia. Falta aún demostrar que dicho sentimiento es deseable, esto es, es un bien congruente con la concepción particular de vida buena que cada cual puede racionalmente justificar y seguir. Es necesario demostrar “que es *racional* para las personas *razonables* comportarse de acuerdo a su «sentido de justicia»”<sup>222</sup>[cursivas mías]. Para tal efecto, Rawls, en *Teoría de la justicia*, va a defender la tesis según la cual “en una sociedad bien ordenada, un eficaz sentido de la justicia corresponde al bien de una persona, y así se refrenan, cuando no se eliminan, las tendencias a la inestabilidad”<sup>223</sup>.

Ahora bien, esta tesis de *Teoría de la justicia* constituye precisamente el punto central de análisis de la estabilidad en *Liberalismo político*. Para lograr la congruencia entre lo racional y lo razonable, Rawls elabora una estrategia que comporta cuatro pasos. En primera instancia, describe la manera en que la «justicia como imparcialidad» logra suscitar y desarrollar, tal como lo pueden hacer otras concepciones de la justicia, un adecuado sentido público de justicia (en la medida en que es del conocimiento de todos que existe tal sentimiento y que todas las partes actúan según él) que promueve no sólo la aceptación de unos principios de justicia, sino el deseo de seguirlos y mantenerlos\*. A su vez, en segunda instancia, determina la forma en que este sentido de justicia, connatural a los hombres, se constituye o hace parte de los bienes primarios que sirven al propósito de imponerle límites de realidad, tanto a la concepción de la «justicia como imparcialidad» como a la realización de los principios de justicia seleccionados en la posición original tras el velo de la

---

posición original incorpora rasgos característicos de la teoría moral. Ya que [...] la interpretación filosófica preferida de la situación inicial incorpora condiciones que se considera razonable imponer en la elección de principios. En contraste con la teoría social, el objetivo es caracterizar esta situación de manera que los principios que resultaran escogidos, cualesquiera que fuesen, resultaran aceptables desde un punto de vista moral”. Rawls, *Teoría de la justicia*, 119-120. [cursivas mías].

<sup>222</sup> Seleme, “El problema de la estabilidad”, 316.

<sup>223</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, 464.

\* Véase los párrafos del §69 al §77 en donde básicamente el autor analiza la adquisición del sentido de la justicia por los miembros de una sociedad bien ordenada y considera la fuerza de ese sentimiento cuando se define por diferentes concepciones morales.

ignorancia\*. Con la categoría de bien primario, el sentimiento de la justicia, parte de la racionalidad práctica, es algo que es racional querer desarrollar. En tercera instancia, la estrategia intenta establecer el modo en el que el sentido de la justicia, en tanto bien primario, sería algo indispensable que, en general, las personas necesitan para llevar a cabo con éxito sus proyectos racionales de vida, cualesquiera que sean la naturaleza específica de los mismos y sus fines últimos\*\*. Y, por último, mirando más hacia adelante, en cuarto lugar, en fijar una posición que represente cómo una teoría del bien de la justicia más completa y explícita (la rectitud como imparcialidad), cuyo objeto sea la definición de actos benéficos y supererogatorios, puede ser desarrollada a partir de los principios de lo justo, y por lo mismo, de qué modo puede constituir la elección preferible según los proyectos racionales de vida de las personas bajo las condiciones de una sociedad bien ordenada, esto es, finalmente, una teoría completa del bien de la justicia que no sólo explique los valores morales sociales sino que da cuenta de la garantía de estabilidad\*\*.

Esta forma de presentar la respuesta a la cuestión de la estabilidad es lo que más adelante el mismo autor va a criticar. En efecto, la estrategia de *Teoría* parece conducir a la exigencia de que todos los ciudadanos que pertenecen a una sociedad bien ordenada deben aceptar la «justicia como imparcialidad» basándose en una única doctrina comprensiva que describe por qué ser justo es algo bueno\*. Con todo, en una sociedad democrática moderna es natural la existencia de una pluralidad de doctrinas incompatibles e irreconciliables, pero

---

\* Véase especialmente el párrafo §60 en el que Rawls introduce una distinción bastante interesante: para el autor hay como dos teorías involucradas en la descripción del concepto de bondad como racionalidad. Está por un lado lo que él denomina una «teoría tenue» del bien que sirve al propósito de presentar la noción de bondad que se requiere para establecer los principios de la justicia en la posición original. Sin que se comprometa la posición prioritaria del concepto de derecho, dicha teoría tenue del bien se reduce a lo simplemente indispensable para asegurar las premisas acerca de los bienes primarios requeridos para llegar a los principios de la justicia, esto es, la descripción del bien que debe tenerse presente como un criterio para la inclusión de bienes primarios. Ahora bien, una vez elaborada esta teoría y explicados los bienes primarios, según el autor, habrá libertad de emplear los principios de la justicia en el ulterior desarrollo de lo que llama «la teoría completa del bien» que vendría a ser acorde, si no la opción más preferible, con el proyecto de vida que las personas pueden desarrollar con racionalidad deliberativa dentro de una sociedad bien ordenada y que las lleva a definir su propio bien.

\*\* Véase particularmente el párrafo §63 en el que Rawls da cuenta de los principios y criterios que definen un proyecto de vida personal como racional. Para el autor, “la estructura de un proyecto no sólo refleja la necesidad de una información específica, sino que también pone de manifiesto una jerarquía de deseos que va [...] de lo más general a lo menos general. Esto implica, por ejemplo, que “las características principales de un proyecto estimulan y aseguran el alcance de los objetivos más permanentes y generales. Un proyecto racional debe [...] admitir los bienes primarios, porque, de otro modo, ningún proyecto puede tener éxito; pero la forma concreta que adoptarán los correspondientes deseos suele ser desconocida con anterioridad, y puede esperar hasta el momento oportuno. Así, mientras sabemos que [por ejemplo] tendremos siempre deseos de comer y de beber, sólo cuando el momento llega decidimos que la comida conste de estos o de aquellos platillos. Estas decisiones dependen de las elecciones disponibles, del menú que la situación permita”. Rawls, *Teoría de la justicia*, 372.

\*\*+ Véase párrafos §78-§86

\* Esta intención equivaldría a señalar lo razonable como correspondiente a lo verdadero.

razonables, que es promovida por el uso libre de la razón. En este sentido, una explicación de la unidad y estabilidad de una sociedad bien ordenada no puede consistir en un consenso general sobre lo que constituye la vida buena debido al carácter general y comprensivo de las diferentes doctrinas religiosas, filosóficas o morales que no estarían dispuestas a ceder en materia doctrinal ninguno de los presupuestos que, para cada concepción, resultan verdaderos. Según esto, el problema de la estabilidad, tal como se concibe en *Liberalismo político*, adquiere una característica importante: se refiere a los límites y alcances que debe mantener una concepción pública de la justicia para que permita la coexistencia de un pluralismo razonable de diferentes doctrinas comprensivas, límites que están trazados por un espectro de valores estrictamente *políticos*.

No es claro que *Teoría de la justicia* presente tácitamente una doctrina comprensiva de carácter general. Lo que sí parece corresponder a la observación del autor consiste en que ésta posee algunos pasajes que, aunados con la tercera parte, hacen pensar que la «justicia como imparcialidad» se deriva o es parte de una doctrina comprensiva más general<sup>\*†</sup>. En tal sentido, el problema del que podría acusarse al autor es más bien de ambigüedad. Sin embargo, al intentar solucionarlo en *Liberalismo político*, Rawls parece modificar su interpretación filosófica de manera fundamental, con lo cual se dan cambios sustanciales, no sólo estructurales, sino en lo relativo a los presupuestos respecto de la viabilidad de su proyecto para una democracia liberal constitucional. Si se tiene en cuenta que lo que está de manifiesto es el rol que juega el equilibrio reflexivo (amplio y general) en la garantía de la estabilidad de una sociedad bien ordenada, profundizar en la contextualización de los presupuestos universalistas de la «justicia como imparcialidad» para una sociedad democrática, lleva a repensar de qué modo la unidad social se puede lograr a la base del apoyo que podría ganar la concepción política de la justicia en un consenso traslapado de las múltiples y diversas doctrinas razonables que pueden pervivir en una democracia. En mi concepto, al responder a esta inquietud en los escritos posteriores a *Teoría*, el pensamiento filosófico de Rawls parece haber dado un ‘giro’ político-contextual.

Central en este ‘giro’ es la nueva interpretación que adquiere la noción de sociedad bien ordenada. Como se sabe, John Rawls define esta idea como aquella que no sólo está adecuadamente organizada para promover el bienestar de sus integrantes, sino que, además, está eficazmente regulada por una concepción pública de la justicia. Esto implica dos condiciones: a) “cada cual acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de

---

<sup>\*†</sup> Tales pasajes son, por ejemplo, la afirmación de que si la «justicia como imparcialidad» tenía éxito, entonces convenía estudiar una concepción más general sugerida por el nombre la «rectitud como imparcialidad» (§3), y la discusión en la tercera parte sobre una sociedad bien ordenada, en donde pone de manifiesto que los miembros aceptan la misma doctrina de la cual la «justicia como imparcialidad» era parte, o de la que se derivaba (§60 ss).

justicia”<sup>224</sup>; y b) “las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen”<sup>225</sup>.

Si se compara esta definición, dada en *Teoría de la justicia*, con la explicación que ofrece en el *Liberalismo Político*, en principio no parecen haber cambios substanciales entre una y otra. En efecto, en esta última obra Rawls afirma que:

Decir que una sociedad está bien ordenada expresa tres cosas: la primera [...] que es una sociedad en la que cada cual acepta, y sabe que todo el mundo acepta, los mismos principios de justicia; la segunda [...], que su estructura básica —esto es, sus principales instituciones políticas y sociales y cómo forman en conjunto un sistema de cooperación—, se sabe públicamente, o al menos se tienen buenas razones para creer, cumple con estos principios. Y tercera: que sus ciudadanos tienen, normalmente, un sentido efectivo de la justicia, y por ello cumplen generalmente las reglas de sus instituciones básicas, a las que consideran justas.<sup>226</sup>

Al parecer, la identidad entre las dos nociones puede llevar a pensar que en realidad no hay una reinterpretación de esta idea central y que los cambios introducidos resultan innecesarios<sup>227</sup>. No obstante, no se debe confundir entre el *concepto* y la *concepción* de una «sociedad bien ordenada». Del mismo modo como Rawls distingue entre el concepto y la concepción de la noción de justicia, una distinción análoga es clave a la hora de notar las implicaciones substanciales que trae el ‘giro’ hacia lo estrictamente político para esta idea. En *Teoría de la justicia*, al hablar de las razones por las cuales las sociedades democráticas rara vez están bien ordenadas, Rawls atribuye esta situación al hecho de que usualmente hay en ellas una permanente discusión sobre lo que pueda significar ser justo o injusto. Sin embargo, a pesar del disenso, para el autor es congruente pensar que cada cual puede tener una concepción de justicia diferente y, no obstante, entender la necesidad de disponer de un conjunto de principios que asignen derechos y deberes básicos. El *concepto* de justicia, por tanto, es distinto de las *concepciones* que puedan surgir de la justicia y, como el autor lo señala, está especificado por el papel que tienen en común estos principios y concepciones<sup>228</sup>.

---

<sup>224</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, 18.

<sup>225</sup> Rawls, 18.

<sup>226</sup> Rawls, *Liberalismo político*, 56.

<sup>227</sup> Esta es la opinión de Barry para quien “Dejando de lado los detalles verbales, estos son manifiestamente los mismos tres criterios. No existe sustento para el reclamo corriente de Rawls de que una sociedad bien ordenada como era concebida en *Teoría de la justicia* requería que los ciudadanos apoyaran los principios de justicia sobre las bases de una doctrina filosófica comprensiva”. Brian Barry, “John Rawls and the Search for Stability,” *Ethics* 105 (Julio 1995): 879, citado en Selemé, “El problema de la estabilidad”, 306.

<sup>228</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, 19.

Ahora bien, así como en el caso de la noción de justicia, un consenso sobre la necesidad de presentar el ideal de sociedad bien ordenada como idea central de una concepción política de la justicia no implica la existencia de un consenso general sobre su interpretación<sup>229</sup>. Esta interpretación cambia en la «justicia como imparcialidad» debido a que la explicación de la estabilidad varía y adquiere una nueva connotación. Como se señaló anteriormente, la estabilidad en *Teoría de la justicia* era vista en función de una sociedad que se consideraba bien ordenada en la medida en que se presentara relativamente homogénea y estable en sus creencias morales básicas en virtud de un consenso general sobre lo que constituye la vida buena. Rawls cambia de forma fundamental la noción de sociedad bien ordenada al modificar la explicación de la estabilidad en *Liberalismo político*. Según esta nueva interpretación, que la «justicia como imparcialidad» sea más acorde con la esencia de una sociedad democrática bien ordenada significa fundamentalmente que, lejos de imponerse como una doctrina de carácter omnicomprendivo, encuentra su justificación en el «consenso traslapado» de las diversas visiones comprensivas razonables que componen la sociedad. En este sentido, el ‘giro’ político-contextual puede comprenderse como el paso de una concepción moral-política de la justicia de carácter comprensivo a una concepción estrictamente política de la justicia (aunque normativa), en donde el «consenso traslapado» viene a limitar, en cierta medida, los alcances totalizantes de los presupuestos filosóficos universalistas y abarcativos que configuran la idea de acuerdo sobre los principios de la justicia, para hacer de su teoría una concepción más modesta y circunscrita al ámbito de lo político.

A continuación se mostrará cómo esta nueva interpretación de sociedad bien ordenada cobra mayor realismo al presentar algunas formas en que las nociones de *justicia* y *democracia* se imbrican en ella para guardar mayor cercanía y plausibilidad con el contexto cultural-político de los regímenes constitucionales democráticos.

### 3.1.2 El desarrollo del contenido de los principios de la justicia: hacia un modelo de democracia consensual constitucional

Que la «justicia como imparcialidad» sea la base moral más apropiada *para una sociedad democrática* quiere decir, en primera instancia, que la especificación del contenido de los principios que sustentan dicha concepción requiere de un régimen político democrático específico. De acuerdo con la descripción que presenta Rawls de la estructura básica de la sociedad como objeto primordial de la «justicia como imparcialidad», el régimen político, cuyas instituciones son las más adecuadas para el desarrollo de los principios de justicia, es

---

<sup>229</sup> Seleme, “El problema de la estabilidad”, 23.

el de una «democracia constitucional»<sup>230</sup>. La relación entre los principios y dichas instituciones se ve reflejada en el propósito de la concepción política de la justicia según el cual, más que lograr personas virtuosas, los principios de la justicia están orientados a hacer virtuosas las instituciones liberales y democráticas. En este sentido, los juicios que podría emitir un ciudadano para valorar las instituciones sociales tendrían que ver, en primer lugar, con la justicia de la legislación y de las políticas sociales; en segundo lugar, con las disposiciones constitucionales válidas para reconciliar las opiniones contrapuestas de los ciudadanos respecto a las comprensiones disímiles de la justicia; y, en tercer lugar, con las bases y los límites del deber y la obligación política<sup>231</sup>.

Como es sabido, la aplicación de los principios de la justicia que sirven como guía para evaluar dichas disposiciones y circunstancias, no viene dada de una vez por todas. En realidad, Rawls introduce una secuencia de cuatro etapas cuyo punto de partida es la adopción, por cuenta de las partes en posición original, de los principios de justicia. Posteriormente, en una segunda etapa, habla de la conformación de un congreso constituyente cuya misión principal es desarrollar los principios de la justicia, a nivel constitucional y en términos jurídico-positivos, para regular la estructura básica de la sociedad y, así, en dos etapas ulteriores, determinar congresos legislativos subsecuentes, la aplicación jurisdiccional y la administración pública en casos de conflictos específicos (Etapa legislativa y judicial)<sup>232</sup>. Como lo señala Mejía, el objetivo de esta secuencia de cuatro fases –adopción de los principios en posición original, constitucional, legislativa y judicial– consiste primordialmente en “garantizar que los principios de justicia vayan filtrando, en sus aplicaciones concretas, todas las instituciones y situaciones sociales que precisen su regulación. La etapa constitucional desarrolla el primer principio mientras que la legislativa desarrolla el segundo, siendo el tercero el guardián de los dos primeros”<sup>233</sup>.

Ahora bien, respecto a las fases constitucional y legislativa, y de acuerdo a un ideal de justicia procesal perfecta, una constitución justa será aquella que se logre con base en un «procedimiento político justo» dispuesto de tal manera que asegure unos «resultados justos». Los principios de la justicia serían un criterio independiente para valorar en términos de imparcialidad tanto el proceso político regido por la constitución como la legislación que como resultado de tal proceso sea promulgada. Esta asunción trae consigo dos grandes dificultades que corresponden al desarrollo de cada principio de la justicia. La primera consiste en que no es tarea fácil idear un procedimiento político completamente justo. Para hacerlo, las libertades básicas de una igual ciudadanía (como la libertad de conciencia,

---

<sup>230</sup> Véase Rawls, *Teoría de la justicia*, 187.

<sup>231</sup> Rawls, 186.

<sup>232</sup> Rawls, 187-192.

<sup>233</sup> Mejía, “La filosofía política de John Rawls [I]: la Teoría de la justicia”, 58.

libertad de pensamiento, libertades personales e igualdad de derechos políticos) tendrían que ser incorporadas y protegidas por la constitución. No cabe duda que el mejor modelo de sistema político para cumplir esta demanda es algún tipo de democracia constitucional. De allí que “*para una sociedad democrática*” signifique una relación cercana con este tipo de sistema político.

No obstante, en condiciones reales el ideal de justicia procesal perfecta parece ser imposible de realizar. En efecto, existe la probabilidad de que un procedimiento político practicable produzca un resultado injusto. La disyunción entre lo legal y lo justo no es un tema nuevo en el ámbito del derecho y reclama su atención cuando precisamente, mediante la aplicación de los principios de justicia, se intenta superar esta distancia. Y, de hecho, puede haber algunos procedimientos políticos que, aunque imperfectos, produzcan menos leyes injustas que otros. La segunda dificultad que se tiene que afrontar es, pues, que al ser la constitución un caso de justicia procesal imperfecta se ha de “seleccionar entre las disposiciones procesales que sean tanto justas como practicables, aquellas que tengan mayores probabilidades de conducir a un orden jurídico justo y efectivo”<sup>234</sup>. Para Joshua Cohen, esto significa, más precisamente, que los juicios acerca de la justicia de las constituciones deben reflejar las valoraciones que tengan los ciudadanos de lo que debería o podría ser elegido en un estado constitucional hipotético (la posición original trasladada a la fase constitucional) después de que se han adoptado los principios de justicia y se tiene un conocimiento general sobre las circunstancias históricas de la sociedad (recursos, el nivel de desarrollo económico, cultura política) para la cual los principios serán aplicados. Así, “una constitución será justa si y sólo si es la constitución que debería o podría ser elegida por delegados de una convención constitucional quienes intentan aplicar los principios de la justicia a la luz de los hechos relevantes sobre su sociedad”<sup>235</sup>.

Ahora bien, la relación entre la justicia política y la constitución<sup>236</sup> puede apreciarse con más claridad mediante el bosquejo del significado que tiene el «principio de igual libertad» en esta parte de la estructura básica. Este primer principio de la justicia aplicado al proceso político definido por la constitución se denomina «principio de (igual) participación». Establece básicamente que todos los ciudadanos tienen un derecho igual a tomar parte y determinar el resultado del proceso constitucional que establecen las leyes que han de obedecer. Hay ciertas características que hacen de una democracia constitucional el mejor lugar para que se pueda satisfacer este requerimiento de justicia. Por ejemplo, el hecho de que la autoridad que determina los sistemas sociales básicos reside en un cuerpo representativo y responsable ante el electorado, escogido por un periodo de tiempo

---

<sup>234</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, 188-189.

<sup>235</sup> Cohen, “For a Democratic Society,” 93.

<sup>236</sup> Véase Rawls, *Teoría de la justicia*, 210-216.

limitado; que todos los adultos responsables tengan derecho igual a tomar parte en los asuntos políticos, lo cual es respetado con base en el precepto de elector por voto, lo que implica que a) las elecciones sean justas, libres y regularmente convocadas, b) las libertades de opinión, reunión y asociación estén protegidas, y c) haya un reconocimiento del principio de oposición como condición de la vida humana y *conditio sine qua non* de la política<sup>237</sup>.

Es claro que para una democracia constitucional el valor de la libertad política es algo muy importante. El hecho de subrayar una justa oportunidad de formar parte e influir en los resultados del proceso político o de “bien” informar a los ciudadanos de los sucesos políticos, constituyen asuntos de vital valor para garantizar que el proceso político funcione adecuadamente. Sin embargo, no son pocas las estratagemas que surgen, *verbi gratia*, de quienes pretenden manipular el proceso político a favor de sus intereses privados y particulares. De hecho, Rawls asegura que “las libertades protegidas por el principio de participación pierden mucho de su valor cuando aquellos que tienen mayores recursos privados pueden usar sus ventajas para controlar el curso del debate público”<sup>238</sup>. De allí que sea necesario proponer algunos pasos compensadores que pueden permitir incrementar este valor o al menos no anminorarlo. Entre algunos, se pueden destacar los siguientes: la amplia distribución de la riqueza y la propiedad privada, la promoción de los debates públicos por parte del gobierno desde una base estable y la independencia entre los partidos políticos y los intereses económicos privados<sup>239</sup>.

Estos pasos compensadores son implicaciones de la aplicación del segundo principio de la justicia en sus dos partes, es decir, en cuanto «principio de diferencia» y «principio de igualdad equitativa de oportunidades». Y si se la observa de este modo, la aplicación del segundo principio de la justicia vendría a ser un refuerzo del primero. Sin embargo, como lo señala Cohen, este principio puede tener un significado que va mucho más allá de un simple rol de refuerzo: “la democracia puede venir en varias formas y el segundo principio podría jugar un papel más afirmativo en cuál de las formas de democracia constitucional se tendría que adoptar”<sup>240</sup>.

Trayendo a colación el importante trabajo del politólogo holandés Arend Lijphart\*, Cohen discierne al menos dos tipos de democracia constitucional que surgen de la interpretación que se tenga en cada caso del alcance del reconocimiento de las minorías y el valor del status de las mayorías. De un lado se encuentra la «democracia mayoritaria» (modelo de

---

<sup>237</sup> Rawls, 211.

<sup>238</sup> Rawls, 213.

<sup>239</sup> Rawls, 214.

<sup>240</sup> Cohen, “For a Democratic Society,” 94.

\* Véase Arend Lijphart, *Modelos de democracia: formas de gobierno y resultados en treinta y seis países* (Barcelona: Ariel, 2000).

Westminster) caracterizada por la concentración del poder ejecutivo en gabinetes mayoritarios de un solo partido, el predominio del poder ejecutivo sobre el legislativo, bipartidismo, un sistema electoral mayoritario, un sistema pluralista de grupos de interés, un gobierno unitario y centralizado, concentración del poder legislativo en una sola cámara, flexibilidad constitucional, ausencia de revisión judicial, y bancos centrales que dependen del ejecutivo. De otro, la «democracia consensual» con características contrarias como la división del poder ejecutivo en amplias coaliciones multipartidistas, el equilibrio de poder entre ejecutivo y legislativo, multipartidismo, representación proporcional, corporatismo de los grupos de interés, gobierno federal y descentralizado, bicameralismo fuerte, rigidez constitucional, revisión judicial e independencia del banco central<sup>\*\*</sup>.

La diferencia esencial entre uno y otro modelo estriba en que para una concepción de democracia mayoritaria, el gobierno representa al pueblo o, al menos a la mayoría, y, no obstante, podría no percatarse de que la composición plural y multicultural de las sociedades dificultaría la operación normal de la democracia debido, especialmente, a que la existencia y el reconocimiento de minorías sociales con lengua, religión y raza diferentes, se vería afectada gravemente al ser excluidas tanto de la representación política como de la atención gubernamental. En contraste, un modelo de democracia consensual constitucional adoptaría una serie de instituciones y prácticas que garanticen la representación de todas las minorías, es decir, que fuera más acorde con la realidad de los estados multiculturales. Sin demeritar la forma de democracia mayoritaria, este último modelo de «democracia consensual constitucional» es el que se seleccionaría a la luz de las exigencias de justicia e imparcialidad que trae consigo la adopción de los principios de la justicia. La aplicación del segundo principio influiría en la selección de aquel sistema político que considere la integración total de las partes reconociendo especialmente a las minorías que serían en este caso los menos aventajados en cuanto a libertades políticas y oportunidades.

### 3.1.3 La fundamentación de los principios de justicia y las condiciones de igualdad en una sociedad democrática

A propósito del “papel de la desobediencia civil”<sup>241</sup>, dice Rawls lo siguiente: “La fuerza de este llamado depende de la concepción democrática de la sociedad como *sistema de cooperación entre iguales*. Si consideramos de otro modo la sociedad, esta forma de protesta puede estar fuera de lugar”<sup>242</sup>[cursivas mías]. Esta afirmación trae consigo una idea

---

<sup>\*\*</sup>En todo esto he seguido la reseña que hace Roberto García Jurado; véase Roberto García Jurado, “Reseña de ‘Modelos de democracia. Formas de gobierno y resultados en treinta y seis países’ de Arend Lijphart”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* mayo-dicie, no. 44 (2001): 323-27.

<sup>241</sup> Véase Rawls, *Teoría de la justicia*, 347-357.

<sup>242</sup> Rawls, 348.

muy importante para efectos de determinar lo que Rawls entiende por democracia. Justamente, pese a que el desarrollo del contenido de los principios de justicia requiere de una particular forma de gobierno democrático constitucional, la concepción de la democracia que tiene Rawls en mente parece ir más allá de una suerte de disposiciones o arreglos institucionales. En efecto, como lo refiere Óscar Mejía Quintana, Rawls le confiere a la ciudadanía la posibilidad de acudir a mecanismos de resistencia como la objeción de conciencia y la desobediencia civil, para garantizar la correcta aplicación de los principios de justicia en caso de que su interpretación institucional devenga en injusticias<sup>243</sup>. No obstante, estos mecanismos solamente son legítimos a la luz de una comprensión de la democracia como tipo particular de sociedad caracterizada por condiciones de «igualdad», que sirva como fundamento de los principios de justicia. De este modo, el significado de la expresión “*para una sociedad democrática*” admite otra comprensión, no tanto como forma de gobierno, sino como una forma social de iguales.

Una manera de apreciar la distancia entre la democracia como régimen político y como forma social, es la consideración ya clásica del punto de vista de Tocqueville sobre la «revolución democrática», en su obra *La democracia en América*. Para este jurista, político e historiador francés la democracia no significa tanto una particular forma de gobierno, cuanto la igualdad de condiciones y la ausencia de toda aristocracia: la igualdad entre un hombre y otro hombre. Así, pues, si una sociedad democrática puede expresarse en términos de un gobierno democrático o, en lugar de eso, de un despotismo centralizado, es para Tocqueville una cuestión abierta<sup>244</sup>.

Ahora bien, a pesar de la polémica, no es extraño hoy en día encontrar la tendencia a ver superada dicha cuestión con la existencia de regímenes democráticos liberales. Se presume que solamente un arreglo político, en cuya base se encuentre el respeto por las libertades individuales, puede asegurar las condiciones de igualdad que reclama una sociedad democrática. Como lo afirma Norberto Bobbio en su libro *Liberalismo y Democracia*, “la existencia actual de regímenes llamados liberal-democráticos o de democracia liberal, induce a creer que liberalismo y democracia sean interdependientes. [Sin embargo], el problema de sus relaciones es muy complejo”<sup>245</sup>. Dicha complejidad puede estimarse si, como Rawls lo afirma, se considera el desarrollo del pensamiento democrático en los dos últimos siglos aproximadamente, en el que ha sido recurrente el desacuerdo frente a la forma en que las instituciones básicas de una democracia constitucional deben ordenarse para satisfacer los términos justos de cooperación entre los ciudadanos «libres» e «iguales». En efecto, resultan muy controvertidas las ideas acerca de cómo los valores de las libertades

---

<sup>243</sup> Mejía, “La filosofía política de John Rawls [I]: la Teoría de la justicia”, 58.

<sup>244</sup> Cohen, “For a Democratic Society,” 96.

<sup>245</sup> Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989), 7.

e igualdades se hallan mejor expresados en los derechos y libertades fundamentales de los individuos a fin de responder a las exigencias de «libertad» e «igualdad» propias de los modelos liberales y democráticos<sup>246</sup>. La discrepancia entre dichas exigencias pueden ser representada en la célebre fórmula de Benjamín Constant que, en su discurso pronunciado en el Ateneo Real de París en 1818, contrastaba la dicotomía antitética entre liberalismo y democracia bajo el título de «libertad de los modernos» vs «libertad de los antiguos»:

El fin de los antiguos- escribe- era la distribución del poder político entre todos los ciudadanos de una misma patria: ellos llamaban a esto libertad. El fin de los modernos es la seguridad en los goces privados: ellos llaman libertad a las garantías acordadas por las instituciones para estos goces.<sup>247</sup>

Como lo sugiere Constant, las ideas de libertad (libertad de los modernos) e igualdad (libertad de los antiguos) son valores antitéticos. El liberalismo moderno de corte conservador, es decir, aquel que se entiende como una determinada concepción de Estado según la cual éste tiene poderes y funciones limitados (por lo mismo se contraponen al Estado absoluto y al Estado social), asume que no se puede realizar con plenitud uno de estos valores sin limitar fuertemente el otro debido a que tanto el liberalismo como el igualitarismo hunden sus raíces en concepciones de la sociedad y del hombre bien diferentes: el primero se concibe como una doctrina individualista, conflictiva y pluralista, mientras que el segundo, se piensa como una doctrina totalizante, armónica y monista<sup>248</sup>. Así, pues, no resulta claro que todo Estado liberal tenga que ser democrático y que toda democracia sea liberal.

Con todo, tal asunción sería concluyente a no ser que se permitiese la cuestión sobre los sentidos de libertad y de igualdad, de liberalismo y democracia, que pueden estar involucrados en el problema de su relación. De hecho, comprensiones diferentes de estos términos pueden llevar a visualizar distintos tipos de relaciones entre unos y otros. Esquemáticamente, la tradición del pensamiento político moderno occidental puede sugerir tres combinaciones:

- *Como relación de posibilidad:* liberalismo y democracia pueden ser compatibles y por consiguiente pueden convivir, lo que no excluye la posibilidad de existencia de un Estado liberal no democrático (como el que defienden los liberales conservadores) y un Estado democrático no liberal (defendido por los demócratas radicales).

---

<sup>246</sup> Véase Rawls, *Liberalismo político*, 30.

<sup>247</sup> Bobbio, *Liberalismo y democracia*, 8.

<sup>248</sup> Bobbio, 41.

- *Como relación de imposibilidad:* liberalismo y democracia son antitéticos debido a que las consecuencias extremas del ideal de igualdad propio de la democracia sustancial (como por ejemplo la persecución del ideal de cierta equiparación económica ajena a la tradición del pensamiento liberal) terminan por destruir al Estado liberal (tesis sostenida por los libertarios\*), o únicamente puede realizarse plenamente en un estado social que haya abandonado el ideal del Estado mínimo (como sostienen los demócratas radicales).
- *Como relación de necesidad:* liberalismo y democracia están ligados necesariamente en el sentido de que sólo la democracia es capaz de realizar en plenitud los ideales liberales y sólo el Estado liberal puede ser la condición para la práctica democrática, esto siempre y cuando se tome el término “democracia” en su sentido jurídico- institucional, es decir, en un sentido formal o procesal con un valor meramente instrumental, y no en un sentido sustancial o ético basado en la idea de igualdad (en este sentido la igualdad que permite un Estado liberal es entendida como igualdad en la libertad: igualdad ante a la ley e igualdad de derechos). La idea central consiste en que no solamente el liberalismo es compatible con la democracia, sino que la democracia es la consecuencia natural del desarrollo del Estado liberal; que hoy en día no serían concebibles Estados liberales que no fuesen democráticos, ni Estados democráticos que no fuesen liberales, y esto porque, como dice Bobbio<sup>249</sup>: a) el método democrático es necesario para salvaguardar los derechos fundamentales de la persona que son la base del Estado liberal, y b) la salvaguardia de estos derechos es necesaria para el funcionamiento correcto del método democrático.

Muy seguramente, de las tres combinaciones la que menos se acerca a la forma en que Rawls concibe la relación entre libertad e igualdad es la segunda. De hecho, amparados en la convicción de que esta relación es imposible, algunos representantes de la corriente liberal conservadora como Nozick, Buchanan, Gauthier y un poco menos sistemáticamente Hayek, consideran a la *Teoría* como una concepción insuficientemente liberal. Estos autores coinciden en ideas como la reivindicación de la libertad sin constricciones, la autorregulación de la economía sin intervencionismo estatal, la minimización del Estado y la reivindicación del individuo y su racionalidad instrumental<sup>250</sup>.

Quizá la propuesta rawlsiana sea más cercana a la tercera combinación, es decir, la que ve en ambas ideas no sólo la posibilidad de interactuar, sino, incluso, una relación de necesidad. Con todo, pienso que la comprensión de la «democracia» que mantiene Rawls en la «justicia como imparcialidad» va más allá de un sentido jurídico-institucional, es decir, de un sentido formal o procesal con un valor meramente instrumental. De manifiesto está un claro compromiso con un sentido sustancial o ético de la democracia basado en la idea

---

\* Siguiendo a Roberto Gargarella, la noción de «libertario» se equipara a la expresión «liberal conservador».

<sup>249</sup> Bobbio, *Liberalismo y democracia*, 46.

<sup>250</sup> Mejía, “La filosofía política de Rawls [II]: el Liberalismo político”, 65.

de igualdad. En efecto, Rawls concibe una sociedad justa como aquella que de una u otra forma necesita un Estado muy activista cuyas instituciones fundamentales deben contribuir en la tarea de «igualar» a las personas en sus circunstancias básicas<sup>251</sup>.

Este compromiso con la igualdad democrática se observa más claramente en la forma en que se modela la concepción de agencia moral en la «posición original». Rawls presenta la justificación para los dos principios en términos de una elección racional de los individuos bajo restricciones de ignorancia. Como lo señala Cohen, la idea subyacente es que ciertas consideraciones no son relevantes en la argumentación necesaria para la elección de los principios de justicia, consideraciones que impiden una comprensión de las partes como iguales, lo cual no sólo afecta los términos de imparcialidad del contrato hipotético, sino que además va en desmedro de la definición de una sociedad democrática.

Según esto, una teoría de la justicia que se fundamente en condiciones de imparcialidad no debe permitir que las personas resulten beneficiadas o perjudicadas por circunstancias ajenas a su voluntad, es decir, circunstancias externas y moralmente arbitrarias que afecten sus propias elecciones o las determinen –nacer en una familia rica o pobre, tener una dotación de talentos grande o pequeña. Estos hechos propios de la «lotería natural» son ajenos a la responsabilidad de cada uno y las desigualdades generadas determinadas por ellos son consideradas moralmente reprochables. Cosa distinta sucede si, por ejemplo, una persona en igualdad de condiciones y circunstancias alcanza un nivel de vida menor al del promedio porque prefiere el ocio frente al trabajo. En tal caso, no sería moralmente reprochable dicha situación ya que es producto de la elección del agente. Así, la idea central consiste en que “cada uno debe aceptar pagar el costo de las elecciones por las que se inclina: en el ideal de la concepción liberal, los individuos deben ser considerados responsables de sus acciones, y no meras víctimas de su destino a las cuales el Estado siempre debe apoyar”<sup>252</sup>.

Ahora bien, dentro de los rasgos esenciales que constituyen la situación contractual de igualdad representada en la posición original, se encuentra no sólo el hecho de que nadie sepa cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase, *status* social, su propia concepción de bien ni sus tendencias psicológicas especiales como la envidia o el egoísmo. Además, aparece una idea fundamental de la igualdad de los ciudadanos según la cual cada uno es capaz de un «sentido de justicia». Dicha capacidad que, en *Liberalismo político*, encarna la idea de que en una sociedad definida como un sistema justo de cooperación, los ciudadanos pueden “entender, aplicar y actuar según la concepción pública de la justicia que caracteriza

---

<sup>251</sup> Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, 44.

<sup>252</sup> Gargarella, 41.

a los términos justos de la cooperación social”<sup>253</sup>. De allí que los ciudadanos sean iguales y a la vez libres, tanto por coincidir en el poder moral de poseer un sentido de justicia como por tener la capacidad de “adoptar [voluntariamente] una concepción de bien, esto es, de conformar, examinar y buscar racionalmente una concepción de una ventaja o bien racional propio”<sup>254</sup>.

Por último, sin una consideración de los ciudadanos como libres e iguales los principios de la justicia carecerían de una fundamentación suficiente. Las bases de la igualdad inciden tanto en la expresión de los mismos como en su correcta aplicación. En cuanto al primero, como se observó anteriormente, la igualdad democrática demanda que cada miembro dentro de un sistema justo de cooperación sea comprendido como aquel que tiene derecho a ser tratado con el mismo respeto (y por lo mismo todos los ciudadanos tienen los mismos derechos básicos) sin importar su posición social. En cuanto al segundo, en sus dos partes, es decir, como «principio de diferencia» y como «justa igualdad de oportunidades», la idea de igualdad democrática menosprecia aquellas desigualdades en las oportunidades que se deben a la influencia de una determinada clase social: nadie debería ser excluido arbitrariamente o ver reducidas sus posibilidades de alcanzar una posición social deseable a la que están sujetos ciertos beneficios especiales<sup>255</sup>.

### 3.1. 4 El papel práctico orientador de los principios de justicia: hacia un modelo de democracia deliberativa

Una tercera forma en que las ideas de justicia y democracia están conectadas en la «justicia como imparcialidad» es mediante lo que, desde mediados de los 80s, se conoce como «democracia deliberativa». Este dato temporal es importante porque de entrada, como lo asegura Joshua Cohen<sup>256</sup>, sugiere que la terminología asociada con esta forma de democracia no tendría por qué aparecer en *Teoría de la justicia*. Sin embargo, se pueden rastrear puntos claves que dejan ver una concepción deliberativa de la democracia en *Teoría* y que se hace más clara en *Liberalismo político*.

Para empezar, se puede traer a colación un pasaje de *La justicia como equidad: una reformulación*, en donde Rawls destaca uno de los cuatro papeles que puede cumplir la filosofía política en una cultura democrática:

---

<sup>253</sup> Rawls, *Liberalismo político*, 42.

<sup>254</sup> Rawls, 43.

<sup>255</sup> Véase Cohen, “For a Democratic Society,” 96.

<sup>256</sup> Cohen, 134.

La filosofía política puede intentar responder a esta necesidad, y a este papel lo llamaré de orientación. La idea es que es propio de la razón y la reflexión (tanto teóricas como prácticas) orientarnos, digamos, en el espacio (conceptual) de todos los fines posibles, individuales y asociativos, políticos y sociales. La filosofía política, como quehacer de la razón, cumple con esa tarea determinando los principios que sirven para identificar esas diversas clases de fines razonables y racionales, y mostrando de qué modo son congruentes esos fines con una concepción bien articulada de sociedad justa y razonable. Dicha concepción puede ofrecer un marco unificado en cuyo seno puedan hacerse consistentes las respuestas que se den a las cuestiones divisivas y las luces arrojadas por los diferentes casos pueden utilizarse para alumbrarse mutuamente y para iluminar otros casos.<sup>257</sup>

Según esto, el papel de orientación es propio también de los principios de justicia. Su consecución está prevista para guiar a los ciudadanos en la manera en que han de ponderar sus juicios en la arena del debate público. Detrás de esta misión, de este rol práctico de los principios, se esconde, en palabras de Cohen, “una concepción deliberativa de la política democrática”.

Para este autor, se pueden distinguir al menos cuatro concepciones de la democracia que difieren en la interpretación que tiene cada cual sobre cómo se han de dar los derechos de participación, asociación y expresión; la importancia de las elecciones regulares, la responsabilidad de los electores y elegidos, la delimitación de las partes y el debate público asociado al ejercicio político. Por un lado están las llamadas democracias “minimalistas” [Minimalist democracy] y “de agregación” [Aggregative democracy], las cuales discrepan esencialmente en que, para la primera, la democracia solamente es un método para el control pacífico de la lucha por el poder que se da en la competición electoral y que termina definiendo la vida política en un Estado, mientras que, para la segunda, la democracia requiere además un amplio espectro de derechos políticos (asociación, participación y expresión) como condiciones que promueven un ambiente adecuado de libertad y agregación justa de intereses que determine el resultado de las elecciones. Por otro lado, en lugar de una comprensión del ejercicio democrático como una competición controlada por el poder o una libre agregación de intereses, la democracia también puede ser entendida como la expresión de compromisos culturales compartidos por un pueblo (agentes colectivos distintivos con historia y sentimientos compartidos) que se gobierna a sí mismo mediante la ley y la política (una suerte de democracia plebiscitaria [Plebiscitary democracy]), o, en lugar de ello, y un poco alejada de la necesidad de la existencia o importancia de una cultura y unos sentimientos compartidos, como «la arena propia del debate público» [Deliberative democracy]<sup>258</sup>.

---

<sup>257</sup> Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 25.

<sup>258</sup> Cohen, “For a Democratic Society,” 100-101.

Esta última forma que se ha dado en llamar «democracia deliberativa», mantiene la idea de que los ciudadanos defienden el ejercicio de su poder colectivo mediante la referencia a argumentos sobre el bien común acordes con la igualdad democrática. Para Cohen:

El punto esencial, en esta cuarta concepción de la democracia, es que la argumentación política pública dirigida a legitimar el ejercicio del poder colectivo es en realidad un ejercicio de la *razón pública* de los ciudadanos –específicamente, una especie de argumentación moral, enmarcada en razones, cuyo contenido es acorde a la idea de una sociedad democrática (sociedad de iguales). Así, una opinión política es considerada no simplemente por su tópico (esto es, sobre las instituciones, leyes y políticas) sino por su contenido<sup>259</sup> [cursivas y traducción mías].

Partiendo de la idea de que “la prioridad de la justicia sobre el derecho, la eficacia y el bienestar es esencial para toda democracia constitucional”<sup>260</sup>, lo que a su vez justifica el papel orientador de los principios de justicia, se pueden encontrar algunos lugares en la *Teoría* que permiten apreciar la forma en que Rawls endosa alguna variante de una concepción deliberativa:

A la altura del párrafo 36, por ejemplo, cuando el autor estadounidense se refiere al “principio de participación”, Rawls señala que en una sociedad bien ordenada quienes ostentan la autoridad representan a sus electores en un sentido substantivo, en donde, como asunto principal y antes de fomentar otra clase de intereses acordes con la justicia, deben tratar de aprobar una legislación justa y eficaz dado que éste es el interés más primordial para un ciudadano en el gobierno. De este modo, “los principios de la justicia están entre los criterios fundamentales que se usan para juzgar los servicios de una persona representativa, y las razones que alega en su defensa”<sup>261</sup>. También, en el párrafo 71, cuando se refiere a “la moral de la asociación” y más allegado al rol de la razón pública en la ciudadanía en general, Rawls señala que aquellos principios de la justicia que regulan la estructura básica de la sociedad se aplican a la función de ciudadanos que a todos corresponde, y no solamente los que desempeñan cargos públicos, pues se presume que todos tienen opiniones políticas acerca del bien común<sup>262</sup>.

En cuanto a *Liberalismo político*, Rawls le dedica un buen espacio de la segunda parte de la obra a desarrollar la noción de «razón pública» como idea directriz que encausa la «justicia

---

<sup>259</sup> Ibid., p. 101

<sup>260</sup> Mejía, “Desarrollos postrawlsianos de la filosofía política contemporánea”, 160.

<sup>261</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, 215.

<sup>262</sup> Rawls, 427.

como imparcialidad» hacia un proyecto de democracia deliberativa consensual constitucional. Dice Rawls lo siguiente:

En los regímenes aristocráticos y autocráticos, cuando se considera el bien de la sociedad, esto no lo hace el público, si acaso existe, sino los gobernantes, cualesquiera que sean. La razón pública es característica de un pueblo democrático: es la razón de sus ciudadanos, de aquellos que comparten la calidad de ciudadanía en pie de igualdad[...] que, como cuerpo colectivo, ejercen el poder político final y coercitivo unos sobre otros, al poner en vigor las leyes y al hacer enmiendas a su constitución.<sup>263</sup>

Dos características sobre la razón pública destaca el autor. La primera tiene que ver con que los límites que impone la razón pública no se aplican a todas las cuestiones políticas, sino sólo a aquellas llamadas “elementos constitucionales esenciales” y cuestiones de la justicia básica. La segunda, con el hecho de que su ideal se aplica a los ciudadanos cuando emprenden la defensa política de algún asunto fundamental en el foro público, y no por deliberaciones o reflexiones personales. Aplica, por tanto, a los militantes de los partidos políticos, a los candidatos en sus campañas, a los grupos que los apoyan, a la manera en que los ciudadanos han de votar en las elecciones cuando está en juego los elementos constitucionales esenciales y los asuntos de justicia básica\*, pero sobre todo, a lo que constituye su máxima expresión, esto es, para un régimen constitucional democrático, la Corte Suprema de Justicia<sup>264</sup>.

Por último, la exposición de esta razón pública como gozne que articula los constructos teóricos e institucionales de la «justicia como imparcialidad» con el ejercicio práctico de la política democrática, obedece, a mi modo de ver, a una preocupación del autor: como se indicó al comienzo del capítulo, podría pensarse que Rawls deja de lado asuntos concernientes al ejercicio propio de los procesos políticos democráticos en la presentación de su concepción política de la justicia, al subordinar la «política real» a la «moralidad política». No obstante, si se asume que la principal tarea de la noción de razón pública es la de articular la perspectiva más razonable de la justicia para los ciudadanos y funcionarios

---

<sup>263</sup> Rawls, *Liberalismo político*, 204-205.

\* Para el autor hay como dos perspectivas sobre el sentido del «voto» en asuntos de elementos constitucionales fundamentales y de justicia básica. Por una parte están quienes aseguran que el voto es la expresión de la voluntad de la mayoría y la mayoría puede hacer lo que le plazca. De este modo, la gente vota a favor de sus intereses económicos y/o sociales particulares, cuando no a consecuencia de odios y desagradados. Por otra, y en contraste, hay quienes piensan que las personas pueden votar de acuerdo a lo que les parece “correcto” y “verdadero”, solo que a la luz de sus propias convicciones según sus doctrinas religiosas, filosóficas o morales, lo cual convierte al sufragio en algo privado de consideración parcial. Para Rawls, ambas perspectivas, similares en cuanto a que conciben el voto como un asunto privado y hasta personal, no reconocen el deber de la ciudadanía ni respetan los límites de la razón pública. Véase Rawls, *Liberalismo político*, 210.

<sup>264</sup> Rawls, *Liberalismo político*, 205-206.

públicos con el uso de sus deliberaciones políticas, entonces puede apreciarse el rol substancial que juegan los principios de la justicia en el desarrollo de una democracia deliberativa. En efecto, una concepción de la justicia es “*para una sociedad democrática*” en el sentido en que intenta orientar los juicios de los ciudadanos en su responsabilidad deliberativa<sup>265</sup>. Como lo observan algunos comentaristas del autor, aunque también de manera muy polémica, otorgarle esa misión de orientación no hace a la «justicia como imparcialidad» menos *política* ni menos *democrática*. Sólo recalca la convicción en el poder transformador que tiene la fuerza normativa de esta concepción política de la justicia, la cual intenta establecer criterios justos de cooperación entre ciudadanos libres e iguales con el objeto de ordenar sociedades democráticas contemporáneas.

### 3.2 ¿Qué entiende Rawls por *política*?

Parece claro que la articulación de la concepción normativa de la justicia de Rawls con un régimen democrático consensual constitucional de talante deliberativo es posible gracias al ingenioso planteamiento filosófico-moral en el que los principios de justicia reciben su fundamento de convicciones ampliamente compartidas por la ciudadanía y arraigadas en el trasfondo cultural político de las sociedades democráticas. En este sentido, la «justicia como imparcialidad» se puede concebir como el producto de una filosofía que hace surgir una concepción de la justicia de un contexto determinado y que vuelve a él como pauta normativa. Este contexto democrático, caracterizado por fuertes conflictos valorativos a causa del pluralismo, viene a determinar el modo de filosofar característico del planteamiento del último Rawls. Pero, en contraprestación, la filosofía política del autor también intenta doblegar de algún modo dicho contexto, o mitigar los efectos que los conflictos sociales traen en detrimento del mantenimiento del orden institucional, en virtud del papel de orientación y de reconciliación que juega su modo característico de filosofar en la política democrática.

¿Qué noción de *política* se esconde tras el planteamiento filosófico-moral de la «justicia como imparcialidad»? ¿De qué modo comprende Rawls los conflictos sociales y cuál es la relación que guarda su forma de entender el papel de la política en relación con los efectos de dichos conflictos para el establecimiento y la salvaguarda del orden institucional y social? A continuación se abordan estas preguntas con el objeto de analizar el modo como Rawls entiende la relación entre «política» y «conflicto». Presenta, en primera instancia, tres aspectos críticos que recogen asuntos relevantes de la argumentación referida a la actitud del último Rawls frente a la política y los conflictos sociales. Describe, en segunda instancia, elementos que permiten caracterizar el enfoque político que adopta Rawls, perspectiva

---

<sup>265</sup> Véase Cohen, “For a Democratic Society,” 102.

sobre la política en la que se presenta una suerte de sociología rawlsiana del desacuerdo. Y, en tercera instancia, analiza el rol que juega la razón pública en la política democrática, a la vez que reflexiona sobre el potencial transformador social que podría tener esta forma de entender la política.

### 3.2.1 Tres aspectos críticos

Una de las dudas que ha dejado en sus críticos el planteamiento normativo del último Rawls es la de si su entendimiento del *conflicto* que subyace a la dimensión pluralista y multicultural de las sociedades democráticas suscita una comprensión adecuada de *la política* y un modo justo de relacionarse con ella. Esta inquietud parte de las implicaciones que trae el ‘giro’ político-contextual de talante pragmatista en *Liberalismo político*. Como lo señala Delfín Ignacio Grueso<sup>266</sup>, algunos autores cuestionan si a pesar de este giro político-contextual, o a consecuencia de él, se manifiesta de todas formas, en el pensamiento del último Rawls una retirada de los aspectos contingentes de la actividad democrática que tienen que ver con el ejercicio real del poder político, y que lo instan, para no tener que lidiar con ellos, a refugiarse de manera contra fáctica en la moral. Otros, en cambio, van a denunciar en el pensamiento pragmatista de Rawls una suerte de desatención al potencial crítico-normativo propio de la moralidad política. Tal como lo observa Grueso, según este género de crítica, lo problemático en la comprensión rawlsiana de la política no es tanto que se refugie en la moral cuanto que sacrifica la moralidad política en función de una noción de política imbricada ya en las instituciones liberales, esto es, reduciendo el juego político “al mantenimiento de la estabilidad política”. A grandes rasgos, estas observaciones pueden recogerse en los siguientes tres aspectos críticos:

- **Primer aspecto crítico: déficit en el entendimiento de lo político**

No son pocas las críticas que han discutido fervorosamente la obra de Rawls y, sin embargo, como lo indica Humberto Schettino, muchas de ellas se han mantenido en un error fundamental: dirigiendo la mirada hacia asuntos como el criterio del *maximin*, la primacía de los derechos o el velo de la ignorancia, casi todos sus críticos han aceptado los presupuestos de Rawls, con lo cual han dejado pasar lo relevante que resulta para la «justicia como imparcialidad» la carencia de una noción de *política*. Quienes han notado esta ausencia, aún en *Liberalismo político*, critican en Rawls la tendencia a diluir la política en la moral y el derecho, en un intento no exitoso por librar a la política de sus aspectos más irracionales, brutales e incontrolables, como el ejercicio del poder inclusive mediante la fuerza, la necesidad de la permanente negociación y el hecho de que la política es, siempre,

---

<sup>266</sup> Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 70-121.

lucha por el poder. En la obra de Rawls, dice Schettino, “falta el tema de la política[...]porque hay un intento de negar la irracionalidad, brutalidad y contingencia de la política real, efectiva, en favor de un consenso supuestamente racional cuya base, a su vez, es la noción de individuo racional, capaz de elegir sin considerar historia o contexto alguno”<sup>267</sup>.

Básicamente, esta observación recoge la inquietud de si es realmente «político» el liberalismo político de Rawls. Pese a que en la segunda formulación de la «justicia como imparcialidad» hay un intento por situar esta noción como un elemento clave en su teoría, la distinción rawlsiana entre *política* y *moral*, en opinión de autores como Schettino, Jesús Rodríguez Zepeda y Chantal Mouïffe, no reconoce aquella como un “dominio *autónomo* de actividad”, como una dimensión específica de la vida social que responde a un fenómeno concreto, sino como “un sucedáneo o una «parte» de una teoría más amplia (la ética), teoría que da cuenta de una fenómeno también más general, que es el de la moral”<sup>268</sup>. Esto puede notarse en el uso sintáctico de términos como *la política* y *lo político* en la obra de Rawls\*, pues, en efecto, a diferencia del uso del término *Politics* (Política), el término *The political* (lo político). Este término es bastante usado por Rawls, lo cual induce a pensar que el autor estadounidense prefiere hablar de la política no como un sustantivo que la ubique como el sujeto central de un discurso que la reconoce como independiente de la moral, sino como un adjetivo cuya función justamente es la de otorgarle una cualidad a la corriente moral en la que circunscribe su teoría (liberalismo comprensivo) para delimitar la extensión de la misma.

Esta resistencia a sustantivar lo político no sólo expresa cierta actitud apolítica en la manera en que el autor estadounidense comprende los conflictos como divergencias valorativas, lo

<sup>267</sup> Véase Humberto Schettino, “Rawls y la política”, *Revista Internacional de Filosofía Política. UNAM, UNED* Diciembre, no. 14 (1999): 92.

<sup>268</sup> Schettino, 94.

\* Al respecto caben dos observaciones. La primera consiste en que en la obra de Rawls, no parece haber ninguna distinción entre las nociones de *política* y *lo político*. La segunda, si bien se resalta por ahora la distinción puramente sintáctica, existe una distinción que resulta mucho más profunda y que, en mi concepto, refleja una de las críticas más fuertes a la corriente política en la cual se circunscribe la obra de Rawls. Desde la perspectiva de Oliver Marchart, esta distinción, en la que aparece una noción distintiva de lo político, tuvo su primer desarrollo en el mundo germano con Carl Schmitt, el cual intentó diferenciar «lo político» de otros dominios de lo social, incluido el dominio de «la política» en el sentido estricto del término. Posteriormente, con la publicación del ensayo *La paradoja política* de Paul Ricoeur (1957) comienza la costumbre de establecer, una diferencia entre ambos conceptos, lo que influyó en la obra de Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, obra que a su vez motivó a otros pensadores como Claude Lefort y Alain Badiou a reformular sus propias teorías en función de la diferencia política. Según la investigación que hace Marchart, “en dichas teorías hay, por cierto, una serie de usos de la noción de lo político –sea como racionalidad lógica o específica, como esfera pública o como acontecimiento que escapa por completo a la significación–, los cuales se ensamblan no por un marco conceptual global, sino por la «relación», compartida por todos, con un fundamento ausente”. Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009), 17-18.

cual le permite, entre muchas otras cosas, abordar el problema de la estabilidad como una cuestión de los límites y alcances de su teoría moral\*, sino que, además, refleja una actitud anti-política que, pretendiendo aportar teóricamente a la tradicional tarea de la filosofía política, enfocada en la construcción normativa de la ciudad ideal y de sus instituciones, desdeña el tipo clásico de reflexión orientada a la disquisición sobre el ejercicio efectivo del poder político<sup>269</sup>. En opinión de Schettino, la consecuencia de esta actitud no es otra que el fracaso propio de las teorías normativas que adolecen de reflexiones empírico-descriptivas, fracaso que se comienza a apreciar desde el modo como Rawls comprende la sociedad política como un “acuerdo jurídico-normativo acerca de dos cosas: por un lado, la legitimidad jurídica del poder político y, por otra, el acuerdo sobre los principios básicos que han de regir la creación de instituciones fundamentales de una sociedad bien ordenada”<sup>270</sup>. Lo que cuestiona Schettino es si la fuerza normativa de este acuerdo es tan grande como para mantener la estabilidad y la paz en las sociedades políticas que, bajo la perspectiva de teorías sociales empírico-analíticas, están caracterizadas por el conflicto, la dominación, la lucha por el poder y la negociación, asuntos que no tienen que ver tanto con la racionalidad cuanto con el juego de intereses y el poder de los participantes.

Una crítica un tanto similar muestra esta actitud anti-política de Rawls como un síntoma más del “síndrome de Platón”\*. Representante de esta crítica es Jesús Rodríguez Zepeda quien afirma que la filosofía política del autor estadounidense tiende a dejar

---

\* En este aspecto estoy de acuerdo Schettino. Tal como se analizó en el capítulo anterior, cuando Rawls se ve frente al hecho de un pluralismo razonable, realmente no propone una contraposición entre moral y política según la cual ambas poseen un dominio propio e independiente que permitiría ver el problema de la pluralidad doctrinal como un asunto meramente político y no moral, como una pugna de intereses por el poder y no como un conflicto valorativo. Ciertamente el consenso traslapado mantiene el supuesto de que entre moral y política hay una diferencia gradual que se restringe al alcance que tienen los valores organizados sistemáticamente en las diferentes doctrinas comprensivas. Como lo manifiesta Schettino, el no reconocimiento de un problema que tiene que ver con un dominio diferente al de la moral, esto es, el dominio de la política, puede conllevar a afirmar que la solución que Rawls plantea al problema de la estabilidad, al concebir el conflicto como valorativo, y no como una pugna irracional de poderes e intereses, no sólo es insuficiente, sino inadecuada. Véase Schettino, “Rawls y la política”, 96-98.

<sup>269</sup> Véase Schettino, “Rawls y la política”, 89.

<sup>270</sup> Schettino, 97.

\* Como Rodríguez Zepeda lo refiere, “según Salazar, pueden establecerse cuatro rasgos característicos de este «síndrome»: 1) un rechazo radical al 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 (Véase Luis Salazar, *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?* (México: UAM-Atzacapotzalco, 1997), 392-400). Evidentemente, a Rawls sólo podrían serle aplicados los puntos 3 u 4. Aunque parcial, esta coincidencia destaca en él una preocupante aire de familia con la tradición «platónica». Jesús Rodríguez Zepeda, “La debilidad política del liberalismo de John Rawls”, *Revista Internacional de Filosofía Política, UNAM, UNED* Diciembre, no. 14 (1999): 87.

inevitablemente de lado el nivel irreductible de conflictividad propio de la política democrática. En este sentido, pareciera ser que a esa tradición liberal en la que se circunscribe Rawls, no le molesta uno que otro rasgo de la política sino, al modo en que Platón le incomoda la *doxa*, “la política como tal, es decir, la imperfección moral de las relaciones de poder entre los hombres”<sup>271</sup>. El análisis de Zepeda lo lleva a concluir que

[...]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 esta 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 propuesta filosófica del consenso entrecruzado 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<sup>272</sup>

Tal conclusión es compartida por Chantal Mouïffe, quien asegura que lo político no sólo está ausente en la teoría normativa rawlsiana, sino que, además, la noción de régimen como *Politeía* ha sido eliminada por completo<sup>273</sup>. En efecto, si bien Mouïffe muestra cierta simpatía por la afirmación rawlsiana de que para elaborar una concepción de la justicia es menester partir de la propia tradición democrática en lugar de recurrir a un punto de vista exterior a la inserción histórica con el propósito de alcanzar principios a-históricos, no está de acuerdo con la vinculación de la teoría política de John Rawls a un modo de razonamiento característico del discurso moral cuyo efecto, al aplicarlo al campo de la política, termina por reducir este último a un proceso racional de negociación entre intereses privados bajo los constreñimientos de la moralidad. Esta estrategia lleva a eliminar la posibilidad de pensar lo político en términos de la dialéctica «amigo-enemigo», de antagonismo, lo cual termina por plantear una suerte de mundo político con consensos últimos donde las diferentes concepciones del bien se quedan fuera del espacio público<sup>274</sup>. Para Mouïffe, ciertamente, la visión de lo político según la cual el interés público siempre es un tema de debate –lo que hace imposible alcanzar jamás un acuerdo final puesto que una situación imaginada de este modo terminaría siendo una sociedad sin política–, falta por completo en

<sup>271</sup> Rodríguez Zepeda, “La debilidad política del liberalismo de John Rawls”, 83

<sup>272</sup> Rodríguez Zepeda, 84.

<sup>273</sup> Véase Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 83. En cuanto a esta última aseveración, Mouïffe resalta que lo político está ausente debido a que el pluralismo razonable no sólo es un hecho, sino es lo que en palabras de Lefort constituye una mutación política; cf. Chantal Mouïffe, “Rawls: filosofía política sin política”, en *El retorno de lo político* (España: Paidós, 1999), 78-79.

<sup>274</sup> Véase Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 83.

Rawls, quien da por supuesta la existencia de un interés propio racional común sobre el cual los ciudadanos que actúan como personas libres e iguales pueden acordar y fundar principios de justicia<sup>275</sup>.

- **Segundo aspecto crítico: déficit en el entendimiento de la naturaleza de los conflictos sociales**

Este aspecto es una derivación del anterior. En efecto, si bien estos tres críticos (Schettino, Rodríguez Zepeda y Mouïffe) coinciden en reclamar la necesidad de devolverle el relevante papel que tienen en política los intereses, las posiciones de poder y los intentos de dominación, detrás de este reclamo se encuentra un modo particular de entender la política en relación con el conflicto, esto es, como poder, como dominación o como el ejercicio y disputa por el poder que se debate entre la capacidad y la autorización de influir sobre la conducta de los demás<sup>276</sup>. Este modo de entender la política encarna una posición según la cual el conflicto constituye precisamente una dimensión irreductible de lo político, una dimensión que escapa a todo intento de domesticación política, social o moral. Tal irreductibilidad, no obstante, se ve afectada toda vez que, en palabras de Mouïffe, Rawls parece entender la naturaleza de los conflictos ligada únicamente a asuntos morales, religiosos y filosóficos, es decir, a cuestiones controversiales doctrinales que al evitarse o al tratarse de manera racional con las constricciones que impone lo razonable, podrían no incidir negativamente en la consecución de un acuerdo sobre la manera de organizar las instituciones básicas de la sociedad.

Mouïffe no está muy persuadida de que esta comprensión de los conflictos sociales realmente logre captar todo lo que se da en el juego político de la deliberación y el debate público. Para la autora, Rawls está convencido de que sólo hay una posible solución al problema de elección racional a la base de la deliberación de las partes, que está modelada bajo las condiciones de razonabilidad de la posición original, y que consiste, a fin de cuentas, en los principios de justicia que él postula. Téngase en cuenta que la discusión pública es expresión de la pluralidad de la sociedad. Pero como en Rawls, dicha pluralidad es entendida como la multiplicidad de concepciones del bien que la gente ejerce en la esfera privada, perfectamente separada de la esfera pública en la que reina el consenso basado en el interés propio, la afectación que podría tener para la política es nula. En opinión de Mouïffe, el proceso de deliberación concebido en la posición original resulta superfluo, una muestra de la utopía liberal perfecta cuyo distanciamiento con la realidad estriba en una ingenua observación sobre la posibilidad de separar tajantemente las

---

<sup>275</sup> Véase Mouïffe, "Rawls: filosofía política sin política", 77-78.

<sup>276</sup> Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 87.

fronteras de lo público y lo privado, cuando dicha división en la práctica social no se da de una vez y para siempre, sino que constantemente se está construyendo y cambiando. En el sentir de Mouffe, como lo demuestran las intensas discusiones sobre el aborto, “en cualquier momento los asuntos «privados» pueden ver surgir antagonismos en su seno y, en consecuencia, politizarse”<sup>277</sup>

- **Tercer aspecto crítico: la no imparcialidad frente a las posiciones no liberales**

Ahora bien, esta última afirmación de la autora conduce a un tercer aspecto crítico que, en palabras de Grueso (reseñando a Habermas, Stephen Mulhall y Adam Swift), hace alusión al hecho de que la “justicia rawlsiana es incapaz de brindar un juego realmente democrático donde puedan abrirse paso las demandas de la justicia que hacen al sistema político las posiciones no liberales. Así las cosas, lo que pretende ser una teoría de la justicia, termina convertido en una legitimación del orden institucional existente”<sup>278</sup>. Esta observación parte del modo en que el liberalismo rawlsiano concibe la relación entre valores políticos y no políticos según la cual, por un lado, los valores de lo público y lo privado están separados y pueden identificarse en dos esferas claramente diferenciadas (a) y, por otro, a la luz de cierta concepción de la historia del desarrollo de las sociedades democráticas, se ha dado una consolidación natural de lo público-liberal (b)<sup>279</sup>.

En primer lugar, este género de crítica hace énfasis en el supuesto más bien simple y dogmático del modo como Rawls define la división entre lo público y lo privado, una división que resulta nebulosa pues, como lo afirma Habermas, “las variables fronteras entre la esfera pública y privada siempre han sido problemáticas desde el punto de vista normativo”<sup>280</sup>. Autores como Mulhall, Swift y McCarthy afirman que esta tajante separación quizá podría funcionar para una Estado plenamente anti-perfeccionista (que en mi concepto es una idealización liberal de democracias que nunca han existido), pero para aquellos comprometidos con otras doctrinas no sólo resultaría altamente inaceptable, sino que implicaría un cierto grado de esquizofrenia que sería exacerbado, toda vez que cuando surgen conflictos entre la concepción política (aspecto ligado a lo público) y los compromisos no políticos de los ciudadanos (que pertenecen a la esfera privada), aquella, según Rawls, debería ganar<sup>281</sup>.

<sup>277</sup> Véase Mouffe, “Rawls: filosofía política sin política”, 78.

<sup>278</sup> Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 102.

<sup>279</sup> Véase Rawls, *Liberalismo político*, 141-143.

<sup>280</sup> Jürgen Habermas, “Reconciliación Mediante El Uso Público de La Razón,” en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate Sobre El Liberalismo Político* (Barcelona: Paidós, 1998), 68, citado en Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 104.

<sup>281</sup> Véase Mulhall and Adam, *Liberals and Communitarians*, 209, citado en Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 103. Grueso señala que esta consecuencia se hace más evidente cuando Rawls le pide a las otras posiciones enfrentadas acogerse a lo que él llama *razón pública*. cf. Grueso, 103.

En segundo lugar, siguiendo la línea crítica de la Escuela de Frankfurt hacia el proyecto ilustrado, especialmente hacia aquella idea de un liberalismo que todo el mundo terminaría por aceptar, la crítica viene a cuestionar hasta qué punto el supuesto de que la historia de la consolidación de lo público en realidad corresponde a una historia de la consolidación de un poder que beneficia a ciertas posiciones que otras soportan de mala gana<sup>282</sup>. Situando la crítica en las implicaciones que ha dejado para la filosofía el pensamiento de autores como Walter Benjamin y Theodor Adorno, bien se pudiera ver como problemático este recurso a la historia que hace Rawls, dado que parece esconder una consideración de la misma, una concepción hegeliana de la historia como proceso, que resulta altamente injusta para la mirada de quienes no ven su ángulo dialéctico proyectado desde el pasado hacia el presente, sino, “peinando la historia a contrapelo”, desde un presente que abre perspectivas de entendimiento a lo que pudo haber determinado un estado actual de cosas\*.

Según esto, y al decir de Chantal Mouïffe, este aspecto crítico insta a cuestionarle a Rawls ¿en qué medida es posible desembarazar realmente su liberalismo político del vocabulario heredado del racionalismo de la ilustración, por un lado y, por otro lado, de las connotaciones adquiridas en su prolongada asociación con el liberalismo económico?<sup>283</sup> Para esta línea crítica, el poder que ha logrado definir lo público está ligado a intereses que, para lograr esta definición, han recurrido tanto a una suerte de mitificación de sus verdades como de cierto forcejeo que ha conllevado a una presión para su aceptación por parte de otros.

---

<sup>282</sup> Véase Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 104.

\* Para Gerhard Schweppenhäuser, “el proyecto moderno de la filosofía moral ilustrada consiste, pues, en salvaguardar los principios morales y en establecer normas de obligado cumplimiento para el discurso normativo. Desde la perspectiva de la filosofía moral negativa de Adorno, sin embargo, surge la pregunta de si nosotros podemos permitirnos prescindir, al hablar de esta posición, de una dialéctica crítica de los mismos principios. Un supuesto fundamental de *Dialéctica de la Ilustración* es que la realización universal del pensamiento ilustrado se ve frustrada cuando éste falla en reflexionar sobre su propio lado oscuro. Si se acepta acríticamente conceptos como la libertad, la imparcialidad, la justicia y el respeto, podríamos pasar por alto algo crucial. El índice histórico de estos conceptos, que los ata a sus propios lados opuestos, de ninguna manera es una cuestión superficial. Como conceptos, están estrechamente vinculados a la historia de la dominación de la sociedad burguesa. De este modo, llevan dentro de sí mismos, como una moderna *oppositorum coincidentiae* [llamada por Heráclito dialéctica de los opuestos], lo contrario de lo que explícitamente representan. La libertad es fusionada con la falta de libertad de tal manera que ésta sólo se hace concreta, para los individuos, en la libre venta de su fuerza de trabajo como mercancía. Imparcialidad puede significar, en una sociedad sesgada, parcialidad: la parcialidad para el estado de cosas existente. El respeto por el otro y el reconocimiento del otro nunca son separables de las pautas del pensamiento comportamental que nosotros aprendemos de ellos: a través de la obediencia y el temor. Si la justicia se entiende como “a cada uno según lo suyo”, esto siempre significa: a cada uno únicamente lo que, en las condiciones sociales existentes, él o ella tiene derecho.” [Traducción del inglés mía]. Gerhard. Schweppenhäuser, “Adorno’s Negative Moral Philosophy,” in *The Cambridge Companion to Adorno*, ed. Thomas Huhn (New York: Cambridge University Press, 2004), 329-330.

<sup>283</sup> Véase Mouïffe, “Rawls: filosofía política sin política”, 65.

En cuanto al liberalismo rawlsiano, en gran medida esta presión se deja sentir cuando, como lo muestra Grueso<sup>284</sup>, Rawls parece condenar por irrazonables a posiciones que han sido arrasadas por la historia y las circunstancias desfavorables a cierto nivel de radical inadecuación con la sociedad liberal. Cuando el autor estadounidense habla de los *Poderes de los ciudadanos y su representación*, resalta dos aspectos básicos de lo que sería razonable en términos políticos. El primero de ellos hace alusión a la disposición para proponer términos justos de cooperación y para cumplir con ellos, siempre y cuando los demás también lo hagan. El segundo, a la capacidad para reconocer las cargas del juicio y aceptar sus consecuencias en la aplicación de la razón pública cuando se dirige al ejercicio legítimo del poder político en un régimen constitucional de instituciones libres<sup>285</sup>. De esto se intuye que, si para tener una posición razonable se necesitan de estos aspectos básicos, las personas irrazonables serán aquellas que no aceptan ambos o alguno de los dos. El punto crítico consiste en que, como lo señala Marilyn Friedman, “en el mundo real, la gente es no razonable porque ha crecido bajo instituciones injustas”<sup>286</sup> “y su exclusión en el nuevo orden carece de justificación cuando, además, serán de todas maneras sometidas a la coerción estatal, sin su consentimiento. ¿Cómo puede afirmarse que ellos permanecen, aun así, libres e iguales?”<sup>287</sup>

Si se unen las críticas a estos dos supuestos de Rawls –el de la creencia en una separación tajante entre lo público y lo privado (a), y el de la legitimación de esa creencia basada en una particular concepción de la historia de las sociedades democráticas (b)–, lo que se tiene es una crítica referida al hecho de que en la teoría normativa rawlsiana del liberalismo político pervive la típica pretensión de las posiciones liberales de querer juzgar, sin ‘contaminarse’ de razones y motivos doctrinarios o materiales, desde una supuesta posición privilegiada (desde el derecho, la justicia o algún valor que consideren de orden superior) para establecer con base en este juicio un deber ser político. El intento de establecer esta posición privilegiada –en la que se termina por poner en un mismo paquete las aspiraciones éticas, culturales y de identidad de los grupos con las doctrinas religiosas, filosóficas y los gustos estéticos, los estilos de vida y los caprichos individualistas– se nota claramente en la tendencia liberal a imponer su racionalidad, que en Rawls recibe la connotación de *justicia*, sobre otras dimensiones humanas como la solidaridad, la amistad y el bien común. Como

---

<sup>284</sup> Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 106.

<sup>285</sup> Véase Rawls, *Liberalismo político*, 72.

<sup>286</sup> Marilyn Friedman, “John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People,” in Victoria Davion and Clark Wolf, *The Idea of Political Liberalism. Essays on Rawls*. (Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2002), citado en Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 107.

<sup>287</sup> Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 107.

lo dice Iris Marion Young<sup>288</sup>, dicha racionalidad imparcial es una perspectiva que al pretender juzgar desde un punto allende a las perspectivas particulares envueltas en la interacción, presume de su capacidad para totalizar todas las perspectivas particulares envueltas en la interacción en una voluntad general o total. En palabras de Grueso, esta actitud refleja una forma de relacionarse autoritaria frente a otros puntos de vista que, sin duda, va en detrimento de las posibilidades del reconocimiento<sup>289</sup>.

### 3.2.2 La política como consenso

Ahora bien, frente a estos tres aspectos críticos, Delfín Ignacio Grueso va a elaborar una defensa del pensamiento del último Rawls en la que intenta sostener que

[...] aunque Rawls no suscriba a la concepción de la *política como oposición* (que es en buena parte a lo que se refiere aquello de huir de la política y refugiarse en la moralidad y el consenso), ello no equivale a afirmar que el consenso sea el punto de partida de la política. Todo lo contrario, es la oposición que ya se vive en la sociedad, la que justifica el juego de la política.<sup>290</sup>

Para empezar, el filósofo colombiano va preguntarse ¿Qué es la política?: ¿conflicto o consenso? Esta cuestión resulta importante porque detrás del primer aspecto crítico, aquel que recusa en Rawls un “déficit en el entendimiento de lo político”, en el fondo se esconde una afirmación que precisa clarificación:

A quienes defienden la política como consenso [como lo hacen los filósofos normativos de la política] a menudo se los asocia con cierto optimismo antropológico, en tanto que se pondera a quienes la definen como conflicto como autores más realistas. Lo que ocurre, sin embargo, es que estos últimos (Maquiavelo, Marx y Carl Schmitt son aquí las referencias obligadas) ponen el énfasis descriptivo en los conflictos, los antagonismos, las relaciones de poder, la dialéctica amigo-enemigo, etc., y dejan en suspenso la función de búsqueda del consenso, que la filosofía normativa tradicionalmente ha ligado a la política.<sup>291</sup>

El primer aspecto crítico que señala Grueso apunta al hecho de que Rawls pareciera no entender cómo funciona la política debido a que no reconoce como determinante uno de los dos polos de la relación dialéctica «conflicto-consenso» en la que se han movido desde

---

<sup>288</sup> Véase Iris Marion Young, “Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship,” in *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), 96-97, citado en Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 108.

<sup>289</sup> Véase Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 108.

<sup>290</sup> Grueso, 81.

<sup>291</sup> Grueso, 87.

antaoño las teorías políticas. Sin embargo, para Grueso, esta crítica no tiene asidero real puesto que, si se observa con cuidado el modo como autores de ambas tradiciones bien perciben la necesidad de propiciar la paz y la convivencia (como lo dirá Maquiavelo)<sup>292</sup>, a la vez que no consideran esta tarea relegada, con optimismo antropológico, a una concepción humana aislada de la mundana realidad social (como lo sostiene Kant)<sup>293</sup>, dicha relación permanece, junto con una consideración suficiente de ambos polos, tanto en la tradición de pensamiento que define la política como *conflicto*, como en aquella que la define como *consenso*.

La diferencia estriba en el ángulo dialéctico del que parten y que termina por enfatizar una descripción sobre la otra. Así las cosas, la crítica no puede ser que el autor de *Liberalismo político* defina la política como consenso (insinuando que desconoce la dimensión divisoria y problemática de los conflictos sociales) o que no coincide con Schmitt es definirla como una relación de amigo-enemigo:

De esta no coincidencia, no se puede concluir que Rawls no entiende la política. Lo único que se puede decir es que se suscribe a una entre las dos maneras de definir lo que es política: a la que la ha entendido como composición o consenso, y no a la que la ha entendido como oposición o conflicto. O sea, a la de los que consideran que el conflicto es esa situación prepolítica que la política tiene que superar. Y en este punto tienen razón. El mismo Rawls se las da al afirmar en su ensayo “Una revisión de la idea de razón pública” que su entendimiento de la *relación política* está ligado al *criterio de reciprocidad* y que ello implica que no sería compartido por quienes entienden la relación política como relación de amistad- enemistad<sup>294</sup>.

Quizá sea más plausible una crítica referida a si una teoría inscrita en esta tradición tiene el suficiente potencial transformador para que las sociedades contemporáneas sean más democráticas. En mi concepto, mucho de esto Grueso comienza a tratarlo cuando desplaza la atención del primer aspecto crítico al segundo y al tercero, y se enfoca en la interpretación rawlsiana del conflicto social (que es más una suerte de sociología del desacuerdo) y de la posibilidad del consenso político en la cultura política que Rawls identifica como su campo de referencia. Para comprender mejor este punto de vista, conviene hacer énfasis en la forma en que en la relación «conflicto-consenso», la filosofía política rawlsiana pone el acento de la política en el ángulo dialéctico del «consenso». Un pasaje revelador de Rawls muestra precisamente esta comprensión de la política:

---

<sup>292</sup> Grueso, 88.

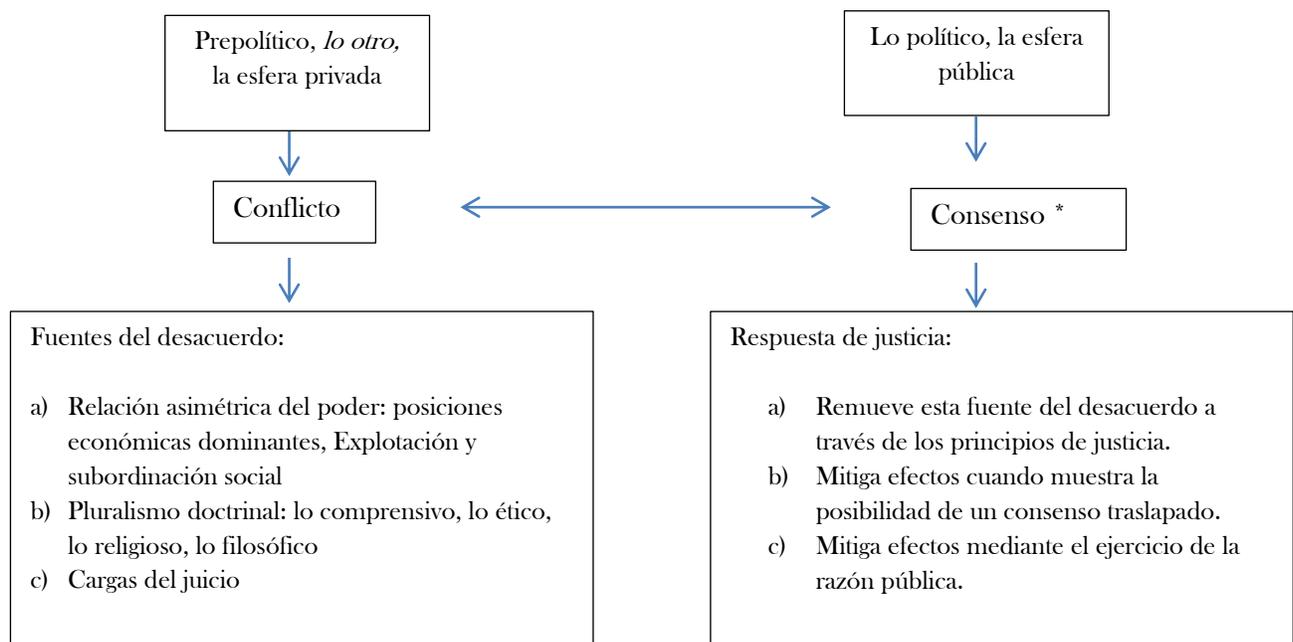
<sup>293</sup> Véase Immanuel Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita,” in *Filosofía de la historia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1981), 51, citado en Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 88.

<sup>294</sup> Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 89.

Hay tres principales causas de los conflictos: los que se derivan de las doctrinas comprensivas de los ciudadanos, los que se derivan de su diferente *status*, posiciones de clase y ocupación, o de su etnicidad, género y raza; y finalmente, los que resultan de las cargas del juicio. El liberalismo político mitiga pero no puede eliminar la primera clase de conflicto, porque las doctrinas comprensivas son, políticamente hablando, irreconciliables y conservan su consistencia recíprocamente. Sin embargo, los principios de justicia de un régimen constitucional razonablemente justo nos pueden reconciliar con la segunda clase de conflictos[...]. Yo creo que esas fuentes de conflicto pueden ser removidas en gran medida por un régimen constitucional razonablemente justo cuyos principios de justicia política satisfagan el criterio de reciprocidad.<sup>295</sup>

Según esto, y de acuerdo con la interpretación de Grueso, la política como composición o consenso puede esquematizarse como sigue (Figura 3-1):

**Figura 3-1:** Política como composición o consenso.



Nótese que una de las características del segundo aspecto crítico referido al “déficit en el entendimiento del conflicto”, dirigida especialmente al desconocimiento del juego político en la lucha democrática por igualdad y libertad, queda desestimada si se tiene en cuenta que Rawls no está ni desconociendo ni reduciendo los antagonismos que pueden suscitarse a

<sup>295</sup> John Rawls, “Introduction to the Paper Back Edition,” in *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1995), LVIII. [Traducción del inglés Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 99]

consecuencia de la concepción precaria de la sociedad en la que hay tanto “un conflicto como una identidad de intereses”. En realidad, “muchos de los conflictos relativos a las posiciones económicamente dominantes y a la explotación, a la subordinación social y, en general, a las relaciones asimétricas de poder, ya fueron enfrentados desde los principios de justicia de la *justicia como equidad*”<sup>296</sup>, a lo cual ha dedicado gran parte de su obra. Ahora le preocupan otras fuentes del desacuerdo que pueden incluso ser más agudas con relación a la estabilidad y la sana convivencia de los ciudadanos en un régimen democrático: el pluralismo doctrinario.

Ahora bien, según esto, Rawls parece suponer que puede tratar con independencia las fuentes del desacuerdo a) y b), y que la cuestión de si hay aspectos restringidos al ámbito de lo privado que pueden saltar a la esfera pública para politizarse, todo esto en el marco de una democracia constitucional de ciudadanos libres e iguales, en realidad, para el caso del liberalismo político, sólo debería estar referida a las posiciones doctrinarias que se encuentran en pugna. Sin embargo, desde una perspectiva como la de Chantal Mouïffe, en la práctica política no es claro en qué medida y de qué modos se pueden establecer nexos entre las posiciones doctrinarias y las posiciones en la lucha por intereses, asunto que Rawls tiende a desconocer, y, como lo señala Habermas, los límites entre la esfera de lo privado (en el que estarían las posiciones que encarnan los pluralismos de estas dos clases de conflictos) y la esfera de lo público siempre han sido problemáticos desde un punto de vista normativo. Pienso que Mouïffe está dirigiendo su mirada precisamente a este aspecto cuando critica en Rawls que la noción que tiene de *lo político* es insatisfactoria: “En la medida en que lo político está presente en Rawls, se reduce a «política de interés», es decir, a la persecución de intereses diferenciados y definidos con prioridad a, e independencia de, su posible articulación de discursos alternativos y en competencia”<sup>297</sup>.

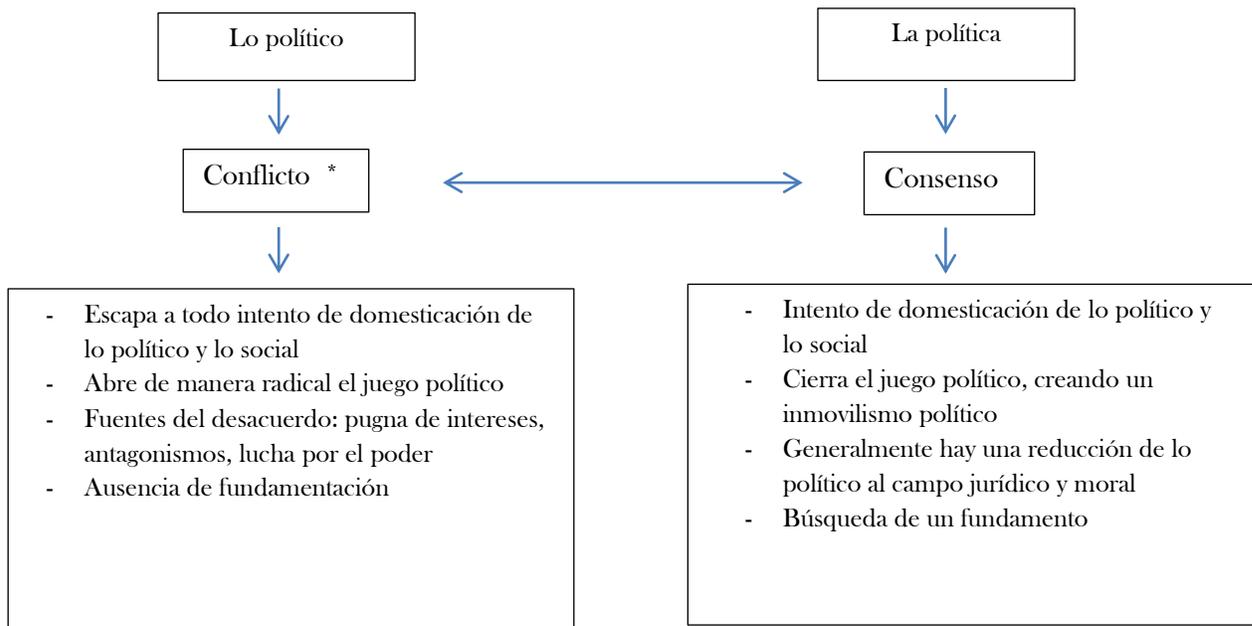
Empero, una crítica como ésta parece estar enraizada en una manera de entender lo político según la cual el ángulo dialéctico de la relación «conflicto-consenso» está colocado en el primer término (Figura 3-2):

---

<sup>296</sup> Véase Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 99.

<sup>297</sup> Véase Mouïffe, “Rawls: filosofía política sin política”, 75.

Figura 3-2: Política como oposición o conflicto.



En ese sentido, la crítica cobra plausibilidad toda vez que aspectos de *lo otro* (doctrinales), al mezclarse con los intereses por el poder, se politizan, si por político se entiende, desde la perspectiva de Mouffe, precisamente aquello que pone su énfasis en el conflicto y no en el consenso. Sin embargo, como lo sugiere Grueso, quizá la tendencia a desconocer los nexos entre las posiciones doctrinarias y las posiciones en la lucha por intereses obedece al hecho de que Rawls adopta otra tradición política. Abordarlos le implicaría un análisis profundo de los motivos sustantivos del conflicto que el autor de *Liberalismo político*, debido a la actitud un tanto “agnóstica” que toma respecto del contenido de las doctrinas, no necesita hacer para garantizar la estabilidad social y la unidad política. La tradición de la política como consenso diría que, en la medida en que las abismales asimetrías del poder quedan superadas mediante los principios de justicia, los vínculos entre ambas clases de posiciones quedarían debilitados, y Rawls podría concentrar su atención en los conflictos que surgen a consecuencia del pluralismo doctrinal.

Y en este punto cabe una precisión. Si bien estas fuentes del desacuerdo obedecen al pluralismo, para que logren politizarse, es decir, entrar en la agenda política, deben contar con la anuencia de cierta colectividad al punto que constituyan un elemento que consolida o hace parte de aquello que genera vínculos e identidades con metas conjuntas, y que le permite a los individuos, mediante la existencia de *doctrinas*, valorar de maneras disímiles

lo que les resulta importante y valioso para sus vidas\*. De allí que el pluralismo sobre el que posa la mirada el liberalismo rawlsiano no es tanto el de la simple diversidad de estilos de vida y metas individuales, cuanto el de la multiplicidad de concepciones de vida buena que son promovidas, cada a una a su modo, por colectividades y que generan vínculos de lealtad e identidad con las metas colectivas lo suficientemente fuertes como para entrar en choque con otras cosmovisiones, creando conflictos capaces de cuestionar la gobernabilidad y la estabilidad de una régimen democrático constitucional.

Para Grueso, es preciso destacar que Rawls no desconoce que el liberalismo clásico sea un tipo de concepción de esas que participan en este pluralismo y que, por consiguiente, resulta susceptible de entrar en pleito con las demás. De allí que el autor estadounidense se vea abocado a pensar en un tipo de liberalismo apropiado para plantear una solución de justicia al pluralismo, uno que tenga menos pretensión de universalidad y verdad, que no se ocupe de los asuntos propios de la vida buena y que sólo se preocupe por procurar legítimamente la convivencia política. Este tipo de liberalismo es el «liberalismo político» que, en tanto solución de justicia, emerge para responder al reto que el pluralismo le hace a la estabilidad de las sociedades democráticas contemporáneas mediante una filosofía política que renuncia a la tentación de mediar en los conflictos, como lo haría una teoría de la verdad o de la perfección humana, ubicándose, más bien, más allá de las cuestiones que son objeto de disputa.

Esta actitud que Rawls le asigna a la filosofía política mantiene implícitas dos suposiciones. La primera estriba en que el pluralismo es, como tal, una «condición de justicia». La solución de justicia frente al pluralismo que Rawls ofrece consiste en mantener y respetar el pluralismo doctrinario, en lugar de suprimirlo mediante una concepción filosófica fuerte que se imponga a través del poder opresor del Estado. Para hacerlo, la filosofía política debe comenzar por aplicarle la “tolerancia a la filosofía misma” de tal suerte que, reconociendo el pluralismo, pueda proporcionar las bases para la convivencia política a la luz de una solución mínima, consensual y funcional. La segunda suposición tiene que ver con aquello que se esconde tras la intención de modificar su filosofía. Para Grueso, “si esta

---

\* Resulta curioso notar que en el uso del término «doctrina», Rawls aglutina cosas tan disímiles como la influencia cultural, la fe religiosa, la perspectiva filosófica, el gusto estético, la adherencia ideológica, el compromiso comunitario y hasta la opción vocacional; y, no obstante, elude términos como «culturas», «minorías», «grupos étnicos», «grupos de inmigrantes», «feminismo», entre otros., y los grupos de interés asociados a estos términos como aquellos sectores «económicamente explotados», «culturalmente dominados», «legalmente excluidos», «simbólicamente invisibilizados», «socialmente discriminados», «laboralmente marginados». Esto lleva a pensar que el autor no tiene en cuenta temas que tienen que ver con la subordinación y grupos subordinados o excluidos, ni, en general, con la distribución asimétrica del poder. Con todo, como se observó anteriormente, del poco uso de estos términos no se puede inferir que el autor estadounidense ha ignorado estos actores y fenómenos sociales, y el tipo de conflictos que implican. Al respecto, véase Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 98.

transformación que Rawls le impone a la filosofía, se la impone considerando la naturaleza misma del conflicto, no ha de ser éste un conflicto venial<sup>298</sup>.

¿Qué hace que este conflicto sea, como el pluralismo de donde proviene, en gran medida insuperable? Básicamente, debido a que, por un lado, las pretensiones en disputa que provienen de las diversas doctrinas son legítimas y, por otro, cada posición doctrinal acerca de la vida buena es incommensurable frente a la verdad. Dicho esto, el conflicto natural que genera el pluralismo no puede trascender la calamitosa situación de cualquier diálogo de sordos entre ideologías. En este sentido, el liberalismo político asume cierta inevitabilidad en los desacuerdos que afligen a las sociedades contemporáneas, aunque reconoce que es precisamente dicha oposición la que legitima un orden democrático. La política emerge, por tanto, como una solución convencional, una respuesta adecuada ante el desacuerdo razonable, que debe regular la diferencia sin suprimir ni entrar en confrontación directa con las causas de los desacuerdos doctrinales:

[...] la solución política se orienta no tanto a una superación de los conflictos a través de una politización y transformación que modifique las posiciones y doctrinas, sino a su privatización y despolitización. Lo que se quiere colonizar, más allá del espacio del conflicto, es otro espacio, un espacio de convivencia con fuertes lazos cívicos a pesar de las diferencias. Y ese sería el logro de la política<sup>299</sup>.

Desde esta perspectiva, la separación entre *lo político* y *lo otro* está sostenida sobre esta distinción entre lo público y lo privado. Que el contenido de *lo otro* (lo comprensivo, lo ético, lo religioso, lo ideológico, etc) no salte a la esfera de lo público está garantizado en virtud de la conquista de este espacio determinado por la razonabilidad, que tiene que ver con una capacidad moral de los que integran las posiciones doctrinarias para renunciar en materia política a sus propias pretensiones fuertes, y esto gracias a la *tolerancia* frente a otras doctrinas en aras de garantizar la convivencia política alrededor de un acuerdo de mínimos morales. Como dice Grueso, para Rawls esta capacidad moral ya ha ido ganando terreno en las sociedades democráticas contemporáneas, en las que se han ido creando las bases fuertes para lo que él llama «pluralismo razonable» (una subdivisión de un fenómeno social natural y más general: el «pluralismo simple») el cual denota la tendencia de los ciudadanos a desarrollar *doctrinas*, a la luz de la libertad de conciencia bajo las instituciones liberales, que terminan decantando sistemáticamente las valoraciones sobre lo que resulta importante en la vida y que son materia del conflicto, pero que, a la vez, reconocen que su desarrollo no puede estar legitimado por un uso opresivo del poder del Estado sobre las doctrinas y las asociaciones que no comparten su cosmovisión.

---

<sup>298</sup> Grueso, 95.

<sup>299</sup> Grueso, 97.

Téngase en cuenta que las doctrinas no son entidades autosostenibles que se reproducen a sí mismas. Tienen su presencia en el mundo a través de las *asociaciones*. En ellas los ciudadanos encarnan los presupuestos de dichas doctrinas y los ponen a prueba en su convivencia. Y si bien Rawls reconoce la importancia de las mismas para *Liberalismo político*, la sociología rawlsiana del desacuerdo no profundiza hasta reconstruir su génesis o la función de las asociaciones dentro de un orden social conflictivo. Según Grueso, el interés de Rawls está orientado a mostrar que una vez las asociaciones tratan de realizar socialmente sus compromisos doctrinarios, tienden a generar una suerte de disputa eterna entre ellas, “una situación hobbesiana” que, en resumidas cuentas, al ser insuperable por constituir “un diálogo de sordos que no conduce a ninguna parte”, justifica el modo de proceder de la política (como consenso) en el que lo político se ubica por encima del mundo social donde habitan las doctrinas (que permanecen en su primera dimensión prepolítica en lo que Rawls denomina la *cultura de trasfondo*), para poner fin a una guerra de todos contra todos en la que ninguna posición doctrinaria saldría ganando<sup>300</sup>.

Este fin de la disputa se entiende acá no como una superación del conflicto a la base del cuestionamiento de la validez interna de los asuntos doctrinarios, sino como la posibilidad de

[...] garantizarle a cada doctrina una libertad negativa, un espacio de libertad que, independientemente de los contenidos que lo llenen, sea protegido por el Estado y respetado por otros. De esta manera, el problema del pluralismo se convierte en el viejo problema de la libertad de conciencia y el problema político por excelencia vuelve a ser el de la *tolerancia*: todo lo que hay que hacer en justicia es establecer hasta dónde las doctrinas se deben tolerar (no exactamente cuáles) y fijar claramente los límites que no se pueden traspasar.<sup>301</sup>

Sin lugar a dudas, como dice Grueso, esta conclusión no sería aceptada por otras sociologías del conflicto que, en lugar de *asociaciones*, partieran de «grupos de interés», y en lugar de *doctrinas* partiesen de demandas concernientes a las relaciones asimétricas de poder. Menos aún, aquellas teorías que entendieran el conflicto como parte constitutiva de *lo político* y que tuvieran una visión del Estado y del orden social asimétrico como la manifestación temporal del progreso actual de la resolución del conflicto. Desde la perspectiva de Rawls, según Grueso, el Estado no aparece como parte constitutiva en su descripción sociológica del desacuerdo lo cual, por una parte, explica el hecho de que sean las asociaciones las que se hacen reclamaciones unas a otras, y no éstas contra el Estado, y, por otra, que la eventual incursión del mismo, al negarse a evaluar la validez interna de los

---

<sup>300</sup> Véase Grueso, 100.

<sup>301</sup> Grueso, 101.

asuntos doctrinarios mediante una actitud agnóstica, parece ir ya revestida de autoridad frente a las mismas. “Esto es cabalmente una *despolitización del conflicto valorativo*. Rodríguez parece tener razón cuando dice que el modelo rawlsiano de resolución de conflictos consiste en “sacarlos de la agenda política vinculada al debate público regular”<sup>302</sup>

### 3.2.3 La razón pública y la política democrática

¿Será esta actitud, como Habermas lo afirma, consecuente con el “tercer aspecto crítico”, una manera injusta, parcial y dominante de relacionarse con otras doctrinas, especialmente, frente a las posiciones no liberales, actitud que termina por promover un inmovilismo político? Conviene recordar que la exigencia rawlsiana de acogerse a la «razón pública» está en el ojo de mira de esta crítica justamente porque, a través de ella, el liberalismo rawlsiano parece imponer la condición a las demás posiciones comprensivas de adoptar un lenguaje, a la hora de traducir sus demandas a un lenguaje común, cuya carga semántica no puede desvincularlo de la tradición del liberalismo clásico. Una forma en que esto se daría resulta más o menos evidente en una interpretación inmovilista de la razón pública según la cual ella está expresada ante todo en la constitución y las leyes y, por consiguiente, identifica a los jueces y magistrados como quienes mejor la expresan. En este sentido, la razón pública es el lenguaje propio de la jurisprudencia y equivale a decir que las demandas y discursos de las posiciones individuales y grupales tienen que someterse al lenguaje consignado en los documentos públicos y en las decisiones de los jueces, lo que, como lo muestra Grueso, lleva a un alto grado de congelamiento de la política<sup>303</sup>.

Sin embargo, puede darse una interpretación diferente, una más dinámica según la cual la razón pública se ubica, más que en ciertos documentos y fallos judiciales, en los discursos gubernamentales y políticos, siempre y cuando ellos cumplan unos requisitos determinados. Según esta interpretación, la razón pública es el lenguaje propio de la política, el cual insta a que los funcionarios y candidatos deban someter sus discursos y propuestas, no tanto a ciertos documentos fundantes del orden político, ni al neutral discurso de los jueces, cuanto a la forma como los ciudadanos hablan y se entienden. En este sentido, no son tanto los jueces aislados de la política democrática los verdaderos depositarios de la razón pública sino los *ciudadanos* que encuentran en ella un lenguaje que todos pueden comprender para expresar en qué consisten sus demandas y disensos. Como lo dice Grueso, desde esta interpretación dinámica de la razón pública “la idea no es someter a los ciudadanos al lenguaje y la perspectiva de los jueces, sino someter a los jueces y a los funcionarios a la

---

<sup>302</sup> Grueso, 102.

<sup>303</sup> Véase Grueso, 110.

perspectiva y el lenguaje de los ciudadanos”<sup>304</sup> que, como es bien sabido, se establece a través de la idea de «razonabilidad» que conduce al «deber de civilidad».

Quizá lo problemático redundante en que a la noción de ciudadanía se le puede ver como un producto histórico que ha devenido como resultado de un proceso de secularización y universalización del ser humano y sus derechos inalienables. Este proceso de secularización ha intentado desvincularse de un lenguaje consecuente con las bases comunales de identidad de valores sustantivos (como el de las doctrinas religiosas), pero, entre tanto, ha caído en una ambigüedad lingüística propia de la Modernidad, presa todavía de cierto moralismo de raigambre metafísica. En efecto, en su afán por definirse como no religiosa, la razón secular se ha esforzado por ser una racionalidad moral cuyos fundamentos últimos estuvieran justificados apelando a la razón universal y a-histórica, y no a la fe. Así las cosas, la moralidad moderna no ha hecho otra cosa que reproducir el conflicto religioso sin darle una salida práctica viable.

Justamente por esta razón, Rawls propone llevar ese lenguaje de la modernidad ilustrada a cierto rigor sintáctico, el que, en contraste con la razón secular, impone la razón pública. Desde esta perspectiva, puede notarse la manera en que la razón pública *surge de una concepción* democrática de la ciudadanía en una democracia constitucional que llevaría en términos ideales a una sociedad democrática bien ordenada comprendida como democracia deliberativa<sup>305</sup>. Como Grueso lo señala, es importante hacer énfasis en las cursivas para notar que desde esta interpretación la razón pública, al emerger de una *concepción*, está más ligada al ideal que a una descripción de la realidad. Lo que liberalismo rawlsiano establece con ella es una propuesta que depende del modo en que el autor estadounidense ha comprendido el desacuerdo prepolítico que pone contra las cuerdas la convivencia política:

Como, dadas sus doctrinas comprensivas, los ciudadanos no pueden llegar a un mutuo acuerdo, ni siquiera aproximarse a un entendimiento mutuo, y como ellos de todas maneras necesitan darse recíprocamente razones cuando discuten cuestiones políticas fundamentales, “yo propongo que en la razón pública las doctrinas comprensivas sean reemplazadas por la idea de lo que es políticamente razonable hablarle a los ciudadanos en cuanto ciudadanos”<sup>306</sup> [no] como ‘camaradas’, ‘hermanos en la fe’, ‘corraciales’, ‘paisanos’, [que son formas de comunicación e interpelación de comunidades y asociaciones], [sino]

---

<sup>304</sup> Grueso, 113.

<sup>305</sup> Véase Grueso, 114.

<sup>306</sup> John Rawls, “The Notion of Public Reason Revisited,” in *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 574, citado en Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 114.

como si fueran nuestros ‘conciudadanos’, es decir, miembros de una sociedad política que no está necesariamente ligada por valores sustantivos de lo bueno.<sup>307</sup>

Esta cercanía con un ideal, más que con una descripción de la realidad, está expresada en el estatuto de los valores políticos a los que Rawls apela. Para Grueso, gran parte de la respuesta a las objeciones del tercer aspecto crítico estriba precisamente en saber si el autor estadounidense define dichos valores mediante una simple distinción formal entre ellos y otros, o los está identificando como aspectos de la realidad. Como Grueso lo indica, se tiende a creer que Rawls hace de ellos una descripción de la realidad cuando los observa, *verbi gratia*, en el preámbulo a la Constitución estadounidense. No obstante, indicar que Rawls se concentra en hacer estas descripciones significa básicamente situar la razón pública dentro de la interpretación inmovilista según la cual, las instituciones políticas son políticas en el sentido correcto y, al pedirle a la ciudadanía que tramite sus demandas apelando a valores políticos, el requerimiento que se hace de fondo es el de someterse a la institucionalidad y a un *status quo* que no busca ser transformado. Esta interpretación inmovilista podría ser una consecuencia de la lectura que, como se observa anteriormente, hace Rorty del trabajo de Rawls y desconoce el carácter prescriptivo y trasformativo de la filosofía política rawlsiana.

Este carácter evoca una comprensión de los valores políticos según la cual, si bien llegan a ser *coherentes* en equilibrio reflexivo con las convicciones morales arraigadas en la cultura política pública de las instituciones democráticas, pertenecen al liberalismo político, como teoría, y no *corresponden* a una descripción de la realidad institucional. Su potencial transformador estriba en que ayudan a ofrecer una perspectiva estrictamente política (cuyo ángulo dialéctico está puesto en el consenso) para distinguir formas en las que se aprobaría o derogaría ciertas situaciones a través de las cuales, mediante en el ejercicio del debate público y de la deliberación democrática, las demandas de las diversas posiciones doctrinales, liberales y no-liberales, desean ganar estatus de justicia: “La política parece alimentarse más de utopías que de verdades y a menudo la falsedad de sus supuestos fácticos no obsta para que una teoría, en virtud de su gran fuerza persuasiva, sirva para criticar la realidad y emprender proyectos de transformación”.<sup>308</sup>

Por último, esta capacidad de crítica y transformación se ve reflejada, por ejemplo, en la forma en que Rawls termina por conectar su noción de razón pública con una propuesta de democracia deliberativa: “en una democracia así, debe haber una idea de razón pública y un marco de instituciones constitucionales democráticas que establezcan el escenario para cuerpos legislativos deliberantes. Pero ante todo, debe haber el conocimiento y el deseo de

---

<sup>307</sup> Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 114.

<sup>308</sup> Grueso, 87.

los ciudadanos de seguir la razón pública y realizar su ideal en su comportamiento político”<sup>309</sup>. Para satisfacer estas condiciones, el autor estadounidense plantea algunas transformaciones (puesto que mucho de ello no se da en las democracias contemporáneas), aunque solo insinuándolas, dirigidas a la estructura social, como la financiación pública de las elecciones, la celebración de reuniones públicas que den apertura al debate libre y abierto sobre cuestiones fundamentales de justicia política, la formación de la ciudadanía en los aspectos básicos del constitucionalismo democrático y un público bien informado sobre los problemas prioritarios de la sociedad.

### 3.3 ¿Qué es la *democracia*: consenso o disenso?

Como se observa en la primera parte de este capítulo, la concepción de democracia que desarrolla la teoría política de Rawls está referida al arreglo institucional de las sociedades liberales y democráticas modernas, arreglo que, en la práctica, puede ser regulado en términos de una concepción normativa de la justicia por un régimen consensual constitucional y que, mediante la correcta deliberación orientada por la razón pública, planta la posibilidad de conducir dichas sociedades al ideal realista de una sociedad democrática bien ordenada, unida y estable, como sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos considerados libres e iguales.

La noción de política que se esconde tras esta concepción de democracia, como se aprecia en la segunda parte de este capítulo, se adscribe a la tradición que considera a la «política como consenso», que pone el énfasis en el ángulo dialéctico de la composición y no en el de la oposición, y que se postula como una respuesta de justicia que, mediante la despolitización del conflicto valorativo, mitiga, cuando no remueve, las fuentes del conflicto divisivo y sus efectos para el mantenimiento del orden institucional de los regímenes democráticos. Estos conflictos están generalmente caracterizados, en opinión de Rawls, por relaciones asimétricas del poder, pugnas que provienen del pluralismo doctrinal y las cargas del juicio.

Esta última parte está orientada a reflexionar sobre este particular modo rawlsiano de entender la política al servicio de la democracia consensual. Analiza si la relación política-democracia constituye una propuesta que termina reduciendo en gran medida el significado de esta última frente a otras propuestas que intentan capturar mejor la potencia singular que le es propia como una manera de ser de *lo* «político», o si, en contraste, realmente ofrece una perspectiva con alcance dinámico y transformador que puede traer grandes ventajas

---

<sup>309</sup> Grueso, 117.

para el desarrollo del pensamiento democrático en las sociedades democráticas contemporáneas.

### 3.3.1 La *democracia* como una manera de ser de *lo* «político»

Una de las conclusiones de Delfín Ignacio Grueso frente a los tres aspectos críticos que hacen alusión a la manera en que la «justicia como imparcialidad» se relaciona con la política estriba en que no es correcto afirmar que la teoría política rawlsiana presenta una base descriptiva errónea de los conflictos sociales y de la política sólo porque pone el énfasis dialéctico de la relación «conflicto-consenso» en el segundo término. En opinión de Grueso, si bien lo político está en función del consenso, el conflicto no es excluido de las situaciones sociales determinadas por el pluralismo para las cuales Rawls ofrece una solución política de justicia. A mi modo de ver, esta respuesta intenta persuadir al lector de dirigir su atención hacia los otros dos aspectos críticos referidos al “déficit del entendimiento del conflicto” y la “no imparcialidad frente a las posiciones no-liberales”, eludiendo con ello gran cantidad del contenido que está en juego en la tensión que surge cuando se relacionan la política y la democracia en los debates contemporáneos sobre esta materia.

Para Grueso, no tiene mucho sentido criticarle a Rawls el hecho de que no parece entender la política debido a que se inscribe en una de las dos tradiciones de la teoría política que, para buscar una solución de justicia a los conflictos del pluralismo democrático, pone el acento en el consenso: “el conflicto es esa situación prepolítica que la política tiene que superar<sup>310</sup>. Sin embargo, esta respuesta al primer aspecto crítico, tal y como es presentada por el filósofo colombiano, parece concebir el modo como Rawls comprende la política al servicio de la democracia consensual como una simple cuestión de gusto. En mi concepto, lo problemático de dicho aspecto no sólo es el modo como Rawls entiende los conflictos sociales, asunto que desarrolla Grueso cuando ofrece una descripción de la sociología rawlsiana del desacuerdo, sino, precisamente, el énfasis que pone el autor estadounidense en el ángulo dialéctico del consenso al hablar de política. ¿Es la democracia consenso o disenso? ¿es la política una herramienta teórica-conceptual puesta en función de las condiciones de posibilidad del orden, la armonía y el acuerdo? ¿qué es lo que se reprime y qué es lo que se intenta salvaguardar con esta manera de entender la política al servicio de la democracia consensual?

Para explicar mejor esta observación, quisiera, dando un rodeo, partir de una lectura muy interesante sobre la democracia contemporánea según la cual, para no pocos sectores de la sociedad, “hay una sola democracia buena, la que reprime la catástrofe de la civilización

---

<sup>310</sup> Grueso, 89.

democrática”<sup>311</sup>. Jacques Rancière, en su texto *El odio a la democracia*, resume en esta afirmación lo que él considera la expresión de un fuerte sentimiento antidemocrático, extendido y generalizado no sólo en la sociedad común sino en la comunidad académica e intelectual, que justifica el accionar de la maquinaria gubernamental en función de la represión de los “excesos” de igualdad y libertad de la vida democrática, sumamente perjudiciales para la legitimidad del poder del Estado. Ciertamente, como el filósofo francés lo señala, el odio a la democracia no es un tema contemporáneo. Hunde sus raíces en la antigüedad griega y permanece tanto en la monarquía como en la constitución de los Estados modernos. Este nuevo odio a la democracia, si bien comparte una misma y profunda motivación con las formas históricas que han caracterizado su crítica, dista un tanto de ellas. Estas formas guardan en el fondo la inquietud de que la intensidad de la vida democrática trae consigo “un aumento irrefrenable de demandas que presionan a los gobiernos, debilitan la autoridad, vuelven a individuos y grupos reacios a la disciplina y a los sacrificios requeridos por el interés común”<sup>312</sup>.

La aversión hacia el exceso de la vitalidad democrática denuncia, por un lado, el peligro para el orden estatal de la contestación militante que, bajo los efectos del sentimiento anárquico que afirma la existencia de un poder del pueblo, se hace sentir con el movimiento de masas en los diferentes aspectos de la actividad del Estado, desafiando, así, los principios del “buen gobierno” relativos a la autoridad de los poderes públicos. Por otro lado, y como consecuencia de una típica estrategia para dirimir el primer peligro que consiste en orientar las energías febriles activadas en la escena pública hacia otras metas como la búsqueda de la prosperidad personal, de las felicidades privadas y de lazos sociales y familiares, la espiral de demandas provenientes de una sociedad individualizada y egoísta que termina por socavar la autoridad de los gobiernos obligados a dar respuesta a ellas. Las dos características anteriores de este rechazo describen la “paradoja democrática”, como reinado del «exceso de la actividad colectiva» y del «retraimiento individual» que debe ser controlado por el accionar del gobierno democrático. Si bien dicha paradoja constituye una cuestión empírica que puede y ha sido abordada con los instrumentos gubernamentales, para muchos intelectuales es necesario aún reflexionar sobre el origen de esta perversión que resulta, en opinión de ellos, inherente a la civilización misma. Intentan, en palabras del filósofo francés, descomponer el equívoco del nombre, con lo cual, la democracia ya no es un mal y un bien que cura ese mal, sino el único nombre del mal que corrompe a la sociedad.

Rancière observa en la obra de Jean-Claude Milner, intitulada *Las tendencias criminales de la Europa democrática*, un claro ejemplo de esta tendencia. Para Rancière, en dicho libro hay una suerte de desplazamiento de la palabra democracia (de una “democracia victoriosa”

---

<sup>311</sup> Jacques Rancière, *El odio a la democracia* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 13.

<sup>312</sup> Rancière, 17.

a una “democracia criminal”) que conlleva a un análisis según el cual la democracia es considerada como el estado de desmesura y desamparo de la humanidad. Este análisis se centra en el concepto de «sociedad ilimitada», noción que para Rancière recoge la abundante literatura que reúne en la figura peyorativa del “hombre democrático” al “consumidor de hipermercado, a la adolescente que se niega a quitarse el velo en la escuela pública, a la pareja homosexual que quiere tener hijos”. Asimismo, resume la doble metamorfosis que asignó a la democracia la forma de homogeneidad social antes atribuida al totalitarismo y al movimiento ilimitado de incremento de sí mismo de la lógica del Capital de Marx. Este análisis de la democracia encarna, en suma, la relectura francesa del “*double blind*” democrático como teoría que opone el buen gobierno democrático al doble exceso de la vida política y social democrática.

Ahora bien, para el filósofo francés, hay algo sospechoso en este «análisis» de la “democracia criminal”. En efecto, allí parece haber no tanto una denuncia real contra la perversión de la sociedad democrática o contra la inoperancia de los gobiernos democráticos, sino una justificación del gobierno pastoral que dirige su crítica contra la política misma. En este sentido, “el crimen democrático contra el orden de la filiación humana [que es denunciado por este análisis] es, ante todo, un crimen político, es decir, simplemente la organización de una comunidad humana sin vínculos con el Dios padre”<sup>313</sup>. Para Rancière, la política no nació con el derrumbe de las monarquías, sino, más precisamente, con el momento en que los hombres cortaron los lazos con el poder del pastor divino. Desde esta perspectiva, la política se define por la separación respecto del modelo del pastor que, ante el desamparo que llama a volverse hacia el pastor olvidado, insta a reorganizar la sociedad mediante la convención social que, ante la intolerable idea de esta desunión y su consecuente desamparo, suele fundarse y legitimarse de múltiples formas buscando una suerte de continuidad entre el orden natural y el orden social. Pero, “¿por qué la vuelta hacia el pastor perdido viene a imponerse como la consecuencia última de cierto análisis de la democracia en tanto sociedad de individuos consumidores?” Rancière se hace esta pregunta con el objeto de indagar “no en lo que la política reprime, sino, a la inversa, en lo que es reprimido de la política por ese análisis que considera a la democracia como el estado de desmesura y desamparo del que sólo un dios puede salvarnos”.

En este punto resulta inquietante una observación: Platón, como buen representante en la antigüedad de la crítica a la democracia, presenta básicamente dos tipos de reproches. El primero de ellos hace alusión a la democracia como el reinado de la ley abstracta y, el segundo, a que ella representa la inversión de todas las relaciones que estructuran la sociedad humana. Ambos reproches llevan a una especie de descripción de la sociedad

---

<sup>313</sup> Rancière, 53.

democrática que se identifica, en gran medida, con todos los males que significó para Occidente, al iniciarse el tercer milenio, el trabajo emprendido por la igualdad democrática. Lo inquietante, para Rancière, es el hecho de que la descripción platónica del “asno democrático” coincida con el análisis actual del “hombre democrático”. Ante tal coincidencia sostiene la hipótesis de que

el retrato siempre apropiado del hombre democrático es producto de una operación inaugural, y a la vez indefinidamente renovada, que apunta a conjurar cierta impropiedad inherente al principio mismo de la política. La divertida sociología de un pueblo de consumidores despreocupados, de calles atestadas y de roles sociales invertidos conjura el presentimiento de un mal más profundo: el de que la innombrable democracia sea, no la forma de sociedad reacia al buen gobierno y acomodada para el malo, sino el principio mismo de la política, el principio que instaura la política fundando el «buen» gobierno en su propia ausencia de fundamento.<sup>314</sup>

Según esto, la consecuencia última del análisis del desorden del hombre y de la sociedad democráticos, que considera a la democracia como un estado de desmesura y desamparo, viene a ser la vuelta hacia el pastor perdido porque dicho análisis, en el fondo, se convierte en una forma de volver a colocar las cosas en *orden*. El reproche platónico muestra como algo perjudicial el hecho de que la democracia pretenda una inversión de todas las relaciones que estructuran la sociedad humana. En lugar de establecer cosas como que el gobernante *no es* como los gobernados, los viejos como los jóvenes, los amos como los esclavos, los profesores como los alumnos o los dueños como los animales, invierte la relación y los pone en un mismo plano y estatus, sentando con ello las bases de una igualdad que es connatural al hombre político. Al manifestar que dicha inversión constituye algo inherente a la democracia, este análisis no sólo muestra que esta última en el fondo reconoce dichas relaciones sociales (planteándose como contestataria hacia ellas), sino que, a la vez, asegura, que entre los sujetos relacionados existe un *principio* de distinción tan claro y certero que linda con lo natural. Tal principio “asegura la continuidad entre el orden de la sociedad y el orden del gobierno, porque asegura primero la continuidad entre el orden de la convención humana y el de la naturaleza”<sup>315</sup>.

Principio (arché), en palabras de Rancière citando a Arendt, quiere decir en griego comienzo y mandato: el mandato de lo que comienza, la autoridad de lo que viene primero. Esto evoca la idea de «título» a partir de la cual se comprende lo confuso que crea o revela la democracia. En efecto, en contraposición con dicho análisis, lo confuso realmente no es la locura consumista del hombre democrático moderno, el capricho del “asno democrático” de Platón o la dictadura de las mayorías, sino algo que tales descripciones esconden

<sup>314</sup> Rancière, 58-59.

<sup>315</sup> Rancière, 59-60.

subrepticamente, algo que resulta inapropiado e inadecuado al gobierno pastoral: el hecho de que con la inversión democrática de las estructuras sociales se cuestiona la idea de que “hay un orden natural de las cosas según el cual los hombres reunidos son gobernados por quienes poseen los títulos para gobernarlos”<sup>316</sup>.

Téngase en cuenta que los títulos concernientes a la superioridad del nacimiento (filiación humana) o los referidos al poder de la riqueza, seguramente conducen a modelos de gobierno que pueden ser justificados plenamente al interior de las comunidades donde se desarrollan. Sin embargo, su legitimidad vacila cuando el gobierno de los ancianos, *verbi gratia*, necesita justificarse no sólo para los jóvenes, sino también para los más ricos, los sabios o los más fuertes. En efecto, en cuanto a la riqueza, si bien apunta a un crecimiento indefinido, ésta no tiene el poder de excederse a sí misma, marcando el compás de una sociedad desigualitaria que resultaría inestable toda vez que se reconoce como injusta la distribución de bienes y la asignación de cargas. Por otra parte, en cuanto al nacimiento, para extenderse como título que justifique la autoridad de una minoría sobre los demás, debe saltar del orden de la filiación humana al orden de la filiación divina, fundando con ello el gobierno pastoral.

Para que el poder de algún gobernante quede justificado ante los demás, para que su autoridad pueda extenderse al más amplio espectro de lo social, se hace necesario un título suplementario que sea común en justa proporción a los que poseen los demás títulos. Esto es “el título que no lo es”, el título anárquico que representa el poder de los que no tienen ninguna propiedad, ninguna razón natural, que los disponga más para gobernar que para ser gobernados. En el “azar”, en la “ley de la suerte”, en la ausencia de fundamento, radica el principio democrático. Para Rancière, la democracia como poder del pueblo no es, como suele pensarse, el poder de la población reunida, el de la mayoría representada por una minoría o el de las clases sociales. Es, en sentido estricto, el poder propio de los que no tienen ningún título, la autoridad que estriba en la posibilidad de que cualquiera pueda gobernar.

Así entendida, la democracia puede comprenderse como la consecuencia última de la ruptura con el modelo pastoral y, al mismo tiempo, como el principio o potencia fundacional de la política. La ruptura con el orden de la filiación que conduce a una heterotopía estructural entre el «principio del gobierno legítimo» y el «principio de la sociedad», pone en evidencia la potencia singular que le es propia, no como una ilimitación moderna que destruiría la heterotopía entre Estado y sociedad necesaria para la política (como lo hace ver el «análisis» que denuncia la “criminalidad de la democracia”), sino como

---

<sup>316</sup> Rancière, 70.

la limitación primera del poder de las formas de autoridad que rigen el cuerpo social. En consecuencia, la política puede verse como el fundamento del poder de gobernar en ausencia de un fundamento. El gobierno de los Estados es legítimo debido a que es, en este sentido, político, y no es político más que descansando en su propia ausencia de fundamento. La democracia como la política, más que poner de manifiesto lugares de consenso, hace énfasis en el desacuerdo como manera de expresar este estado sin fundamento en el que el cuerpo social halla su pluralidad, en el que los hombres revelan un tipo determinado de situación del habla en la que los interlocutores entienden y a la vez no entienden lo que dicen los otros. En la situación extrema del desacuerdo, en la que un “x” no ve el objeto común que le presenta un “y” debido a que no entiende que los sonidos emitidos por éste componen palabras y ordenamientos de palabras con significados que resultan similares a los suyos, radica fundamentalmente la política<sup>317</sup>.

Las tan corrientes quejas sobre la ingobernabilidad de la democracia remiten, en última instancia, a esto: la democracia no es ni una sociedad por gobernar ni un gobierno de la sociedad. Es, propiamente, esa ingobernabilidad sobre la cual todo gobierno, en definitiva, se descubre fundado<sup>318</sup>.

O, como lo señala Rancière en otro texto,

La democracia dio inicialmente origen a la filosofía política porque no es un conjunto de instituciones o un tipo de régimen entre otros sino una manera de ser de lo político. La democracia no es el régimen parlamentario o el Estado de derecho. Tampoco es un estado de lo social, el reino del individualismo o el de las masas. La democracia es, en general, el modo de subjetivación de la política –si por política se entiende otra cosa que la organización de los cuerpos como comunidad y la gestión de los lugares, poderes y funciones–. Más precisamente, democracia es el nombre de una interrupción singular de ese orden de distribución de los cuerpos en comunidad que se ha propuesto conceptualizar con el empleo de la noción ampliada de policía. Es el nombre de lo que viene a interrumpir el buen funcionamiento de ese orden a través de un dispositivo singular de subjetivación.<sup>319</sup>

Ciertamente, los modelos de gobierno y de prácticas de autoridad a los que conducen los títulos de la filiación humana y del poder de la riqueza, al querer abarcar todos los aspectos sociales bajo un único principio, origen de la comunidad política, remiten a la idea de control y orden que Rancière pone en términos de *policía*. La democracia resulta escandalosa porque, en contraposición con esa idea, con la heterotopía estructural entre el

---

<sup>317</sup> Véase Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía* (Buenos Aires: Nueva visión, 1996), 10.

<sup>318</sup> Rancière, *El odio a la democracia*, 74.

<sup>319</sup> Véase Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 125-126.

«principio del gobierno legítimo» y el «principio de la sociedad», conduce a pensar que jamás puede haber bajo el nombre de *política* un único principio de la comunidad capaz de legitimar la acción del gobierno a partir de leyes inherentes al agrupamiento de las comunidades humanas<sup>320</sup>. Políticamente hablando, la sociedad igualitaria no tiene ningún fundamento más que la ausencia de fundamento, lo cual deja sin sostén al tipo de gobierno que pretende fundarse en ella. Si, como lo dice Rancière citando a Hobbes, el origen de la comunidad política no puede hallarse en alguna virtud innata de sociabilidad, si la averiguación del origen mezcla fácilmente el antes y el después, es porque la filosofía política que indaga en el principio del gobierno viene siempre *a posteriori*, es decir, “después de la democracia, que también viene después, interrumpiendo la lógica sin edad según la cual las comunidades son gobernadas por aquellos que tienen título para ejercer su autoridad sobre quienes están predispuestos a padecerla”<sup>321</sup>.

### 3.3.2 La *democracia*: ni una «forma de sociedad» ni una «forma de gobierno»

Según esto, no resulta tan sencillo considerar la adjunción rawlsiana a la tradición de la «política como consenso» como un asunto sin mucha importancia o como una mera cuestión de gusto. Las críticas referidas a esta tradición no le son ajenas y cobran singular importancia por cuanto el modo en que opera la filosofía política desde dicho punto de vista parece querer eludir, obviar, olvidar o reducir, cual estrategia policial del gobierno pastoral, el potencial fundacional en ausencia de fundamento que tiene la democracia como una manera de ser de lo político. La pretensión de la filosofía política de Rawls de ofrecer ante los conflictos sociales una solución de “justicia”—conflictos que en sus términos hacen parte del mundo pre-político y solución que esconde bajo la máscara de la imparcialidad el rostro de una posición teórico-política liberal, puede verse, desde la perspectiva de Rancière, como una movida del pensamiento filosófico que, de manera un poco tramposa, intenta soslayar un aspecto esencial de la democracia que le resulta incómodo y escandaloso: el azar, el sorteo, la ausencia de título para gobernar, en suma, la ausencia de fundamento. Como lo indica el filósofo francés, la filosofía política que pone el énfasis en el consenso, ocultando sus intereses bajo la intención de propender por la reconciliación y de justificarse a través de la necesidad de dirimir el problema del orden<sup>322</sup>, puede verse más como

el conjunto de las operaciones del pensamiento mediante las cuales la filosofía trata de terminar con la política, de suprimir un escándalo del pensamiento propio del ejercicio de la política. En sí mismo, este escándalo teórico no es más que la racionalidad del desacuerdo. Lo que hace de la política un objeto escandaloso es que se trata de la actividad

<sup>320</sup> Rancière, *El odio a la democracia*, 75.

<sup>321</sup> Rancière, 75.

<sup>322</sup> Véase Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, 26-27.

que tiene como racionalidad propia la racionalidad del desacuerdo. El desacuerdo de la política por la filosofía tiene por principio, entonces, la reducción misma de la racionalidad del desacuerdo. Esta operación por la cual la filosofía expulsa de sí el desacuerdo se identifica entonces naturalmente con el proyecto de hacer “verdaderamente” política, de realizar la verdadera esencia de aquello que habla la política. La filosofía no se convierte en “política” porque la política es algo importante que necesita su intervención. Lo hace porque zanjar la situación de racionalidad de la política es una condición para definir lo propio de la filosofía<sup>323</sup>.

Como se puede apreciar, la postura de Rancière puede traer grandes consecuencias a la hora de valorar, desde este punto de vista del disenso, la concepción de la democracia que reside en la teoría política de John Rawls. Para el autor estadounidense, la forma en que la «justicia como imparcialidad» constituye la concepción política (normativa) de la justicia más adecuada para una sociedad democrática, puede apreciarse en la imbricación de las nociones de justicia y democracia, cuyo vínculo es claro mediante el desarrollo de los principios de justicia en la forma jurídico-política que concierne a un *régimen* consensual constitucional, en la fundamentación de la teoría a partir de las convicciones arraigadas en el contexto particular de una *sociedad democrática*, y en la posibilidad de lograr consensos mediante el uso libre de la razón pública en la *deliberación* y el *debate político*. No obstante, desde la perspectiva de Rancière, la palabra democracia no designa ni una *forma de sociedad* ni una *forma de gobierno*. En su concepto, la «sociedad democrática» no es nunca otra cosa que un trazado ilusorio destinado a sostener tal o cual principio del “buen” gobierno, que tampoco es democrático, pues los gobiernos, so pretexto de la representación, son siempre ejercidos por la minoría sobre la mayoría. En opinión de Rancière, lo que organiza a las sociedades, antes como ahora, es el juego de las oligarquías. La representación es una forma oligárquica que nunca constituyó en realidad un sistema inventado para paliar el crecimiento poblacional buscando adaptar la democracia, la soberanía del pueblo, a los tiempos modernos y los vastos espacios, sino un mecanismo para que las minorías poseedoras de título puedan ocuparse de los asuntos comunes, en nombre del “pueblo”, y puedan debatir en la arena pública. En este sentido, cabe la pregunta de si la adopción de la tradición del pensamiento político que concibe a la política y a la democracia como consenso es una manera de legitimar subrepticamente cierto *estatus quo* de las oligarquías mediante la defensa, a través de argumentos filosóficos sofisticados, de una posición liberal que, si bien se plantea como una propuesta que abre el juego político democrático mucho más que la tradición liberal clásica, parece todavía denigrar contra la política y contra la democracia al pretender despolitizar los conflictos valorativos, al intentar delimitar la esfera pública de la privada y al privatizar, en el fondo, desde su posición liberal-política, la esfera pública en la que, desde la perspectiva del disenso, se

---

<sup>323</sup> Véase Rancière, *El desacuerdo. Política y Filosofía*, 11.

fragua una lucha constante entre la lógica de la policía gubernamental de las competencias sociales y la lógica de la política comprendida como el gobierno de cualquiera.

Para analizar este interrogante quisiera traer a colación algunos aspectos del estudio que Samuel Freeman presenta sobre Rawls. Según Freeman hay al menos tres diferentes maneras de concebir una democracia: como una forma de gobierno, como una especie de constitución política y como una sociedad de ciudadanos libres e iguales. La democracia en cuanto *forma de gobierno*, plantea que las leyes son decididas por la regla de la mayoría por representantes de los ciudadanos con iguales derechos políticos. En la democracia en tanto *constitución política*, el cuerpo legal conocido como “el pueblo”, o sus representantes constitucionales, elaboran y enmiendan la constitución, estableciendo un gobierno (democrático) como delegado del pueblo con responsabilidad de elaborar y poner en vigor leyes que promuevan el bien común de los ciudadanos. Y, la democracia como *sociedad de libres e iguales* rechaza el privilegio heredado y considera ampliamente a las personas iguales y libres: “no son juzgadas de acuerdo con su linaje, sino de acuerdo con sus logros (o carencia de ellos)”.

Según Freeman, Rawls propone un ideal de sociedad justa que incorpore estos tres sentidos de la democracia. Su meta de proporcionar una concepción normativa de la justicia que constituya “la base moral más apropiada para una sociedad democrática” marca el derrotero de la forma en que concibe dicha incorporación. Ciertamente, la estrategia contractual de Rawls parece tomar en orden de prioridad el contexto de las sociedades democráticas en el cual los ciudadanos se consideran a sí mismos libres e iguales, para luego señalar una determinada constitución democrática que permita desarrollar los principios de la justicia (una democracia constitucional), y, por último, establecer con ello un gobierno democrático con una regla de la mayoría restringida por la institución de la revisión judicial de la constitucionalidad de la legislación democráticamente promulgada, pues las mayorías legislativas son impuestas por leyes que infringen los elementos constitucionales esenciales y la justicia básica.

Como se sabe, el resultado del ideal de sociedad justa que propone Rawls es la idea central de una sociedad democrática bien ordenada regulada por principios de justicia que constituyen el contenido de una concepción política de la justicia que ha de servir como base pública de justificación. Rawls observa un enorme potencial en estos principios de justicia para ordenar y resolver demandas en conflicto. Sin embargo, encuentra una seria dificultad a la hora de mostrar cómo podrían ser aplicados en las instituciones democráticas reales. En efecto, aparecen problemas relacionados con estándares y criterios para decidir, en cuanto al primer principio, cómo resolver los conflictos entre las libertades básicas mismas y, en cuanto al segundo principio, qué medidas han de tomarse para proporcionar una justa igualdad de oportunidades, de qué manera ha de construirse el índice completo de

bienes primarios, y hasta qué punto el recurso a considerar sólo ingreso y riqueza para determinar quién es el menos favorecido refleja este índice con precisión. Como lo señala Freeman, “Rawls no asumió, ni siquiera en su momento más optimista, que pudieran resolverse por completo los problemas de vaguedad, ambigüedad e indeterminación de estos y otros estándares para aplicar los principios de justicia”<sup>324</sup>.

Pese a esta dificultad, Rawls busca un procedimiento de decisión razonable para la aplicación de los principios de la justicia que, como se observa en la primera parte de este capítulo, corresponde a la “secuencia de cuatro etapas”. Este procedimiento no es otro que la extensión de la idea básica de la posición original mediante una serie de procedimientos deliberativos hipotéticos que recogen la idea de lograr acuerdos racionales sujetos a restricciones razonables. Así, luego de que las partes adoptan los principios de justicia en posición original (primera etapa), “se debe establecer una constitución justa con procedimientos para elaborar y aplicar las leyes” (segunda etapa), posteriormente “se deben crear con justicia leyes y políticas sociales que satisfagan los procedimientos constitucionales” (tercera etapa) y, por último, “las leyes deben interpretarse y ejecutarse de manera justa, y aplicarse a circunstancias particulares y acciones individuales, las cuales son tareas para la judicatura, el Ejecutivo y para los mismos ciudadanos” (cuarta etapa)<sup>325</sup>.

En este punto cabe una observación muy importante. Como lo afirma Samuel Freeman, la secuencia de cuatro etapas, si bien constituye un marco para deliberar acerca de la aplicación de los principios de justicia,

no es un procedimiento que tengan que usar nuestros representantes políticos para que nuestra propia constitución o las leyes sean justas o legítimas. En un mundo ideal podría ser un procedimiento sobre el que los representantes constitucionales o legislativos reflexionan e incluso emulan; pero en el mundo como lo conocemos, esto es quizá mucho pedir de nuestros representantes, quienes frecuentemente carecen de habilidades filosóficas. Una constitución o leyes pueden ser relativamente justas sin que nadie trate de emular o incluso reflexionar sobre los procedimientos hipotéticos de Rawls. La secuencia de las cuatro etapas es una especie de *indagación hipotética* sobre la cual usted y yo podemos reflexionar ahora, de manera individual o conjunta, para juzgar y evaluar la justicia de constituciones, leyes, y decisiones judiciales existentes. Es una manera de descubrir en qué grado son compatibles nuestra constitución y nuestras leyes con los principios de la justicia, y proporciona una base para la justificación, el argumento y la crítica en una sociedad democrática<sup>326</sup> [cursivas mías].

---

<sup>324</sup> Freeman, *Rawls*, 191.

<sup>325</sup> Véase Freeman, 192.

<sup>326</sup> Freeman, 193.

Que la secuencia de cuatro etapas sea una suerte de indagación hipotético-deductiva ajena en su uso específico a los representantes políticos es un asunto bastante curioso si se tiene en cuenta que su propósito básico estriba en responder a la inquietud sobre el modo en que puede aprovecharse el potencial ordenador de los principios de justicia en las instituciones democráticas reales. Si la secuencia de cuatro etapas no es un recurso para quienes “carecen de habilidades filosóficas”, ¿no va esto en contraposición con la idea democrática de que cualquiera puede gobernar? ¿Será cierta formación en filosofía y en derecho una condición que sugiere la noción de título para ejercer la “autoridad democrática”? ¿Esconde la concepción rawlsiana de la democracia cierto desagrado frente a la actividad política común?

Ciertamente, hay en las palabras de Samuel Freeman un aire desesperanzador que muestra, en la estrategia de Rawls, una especie de huída de los complejos procesos de la política cotidiana. Con todo, bien se podría pensar que dicha estrategia es consecuente con el esquema general de la «justicia como imparcialidad» y hace parte de la validez que le otorga a la forma de proceder de las concepciones normativas en el marco de la indagación política sobre la justicia social. Que, como dice Rawls<sup>327</sup>, gran parte de lo que expone con esta estrategia depende de si se acepta el control judicial de la constitucionalidad y la necesidad de que una constitución democrática coloque ciertos derechos y libertades fundamentales fuera del dominio de las mayorías legislativas de la política cotidiana, pues, como es bien sabido, este mecanismo propio de las democracias constitucionales intenta servir como herramienta para refrenar los perjuicios que trae la regla de las mayorías para la poca o inadecuada representación de las minorías y de los sectores sociales menos afortunados. Sin embargo, esta estrategia también puede ser vista como una suerte de mecanismo de defensa frente a una realidad que a Rawls le resulta difícil de aceptar: la de que la secuencia de las cuatro etapas sólo podría aplicarse en una sociedad ideal democráticamente bien ordenada porque, en la práctica, los Estados que dicen fundarse sobre dichas sociedades, y los gobiernos democráticos que se justifican a la luz de ellas, realmente *no existen*.

Generalmente se dice que lo que caracteriza a un régimen político democrático es la existencia de un sistema representativo con elecciones populares. No obstante, en palabras de Rancière, ni la representación ni las elecciones son en realidad formas democráticas en las que el pueblo hace oír su voz. Esta última, en efecto, es la expresión de un consentimiento demandado por un poder superior. Aquella, una forma oligárquica que, ocultándose bajo el traje de la necesidad de adaptabilidad a los tiempos modernos en los que hay un elevado crecimiento poblacional y extensos territorios, ha constituido un efectivo

---

<sup>327</sup> Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, 32-33.

medio del que dispone la élite para ejercer en nombre del pueblo el poder que está obligada a reconocerle, pero que tampoco puede cederle sin que su ejercicio destruya el mismo principio de gobierno que la élite ha intentado justificar bajo la noción de títulos para gobernar como el de la riqueza y la propiedad.

Sin duda, Rawls no desconoce este hecho y por eso, a la luz de la institución de la revisión judicial de la constitucionalidad de la legislación democráticamente promulgada, intenta incidir favorablemente en la defensa de las libertades básicas de la ciudadanía y otros elementos esenciales de la constitución democrática ante la probable tendencia de una mayoría de representantes políticos cuyo poder pudiera trasgredir los principios democráticos, pues como el mismo Rawls lo reconoce, “incluso quienes apoyan el control judicial de la constitucionalidad dan por sentado que, en la política cotidiana, las mayorías legislativas son las que normalmente gobiernan”<sup>328</sup>. Sin embargo, el principio oligárquico de la representación no sólo afecta a los poderes constituidos, sino también a los procesos constituyentes ya que, como sucedió en 1990 en Colombia, las Asambleas Constituyentes suelen ser consideradas como un cuerpo soberano y autónomo, cuyos miembros son representantes elegidos por el pueblo, y cuyos poderes no son limitados por la normatividad que dispone un control de constitucionalidad posterior sobre el texto que expiden<sup>329</sup>.

Lo que la fórmula *democracia-representativa* expresa no es tanto un pleonasma, sino, más bien, un oxímoron, pues la reciente asimilación histórica de la democracia a la forma de gobierno representativo surgido de las elecciones no ha podido eludir la oposición que tales términos presentaron en su origen. En sentido estricto, para Rancière, lo que la democracia quiere significar es lo siguiente: “las formas jurídico-políticas de las constituciones y de las leyes estatales jamás descansan sobre una misma lógica. Lo que denominamos «democracia representativa»[...]es una forma mixta: una forma de funcionamiento del Estado fundada inicialmente en el privilegio de las élites «naturales» y desviada poco a poco de su función por las luchas democráticas”<sup>330</sup>. Esta lucha ha demostrado que la democracia como poder del pueblo que reside en el simple hecho de que “cualquiera puede gobernar”, se encuentra «más acá» y «más allá» de estas formas jurídico-políticas. Más acá, porque, como lo dice Rancière, estas formas “no pueden funcionar sin remitirse, en última instancia, a ese poder de los incompetentes que funda y niega el poder de los competentes, a esa igualdad necesaria para el buen funcionamiento de la máquina desigualitaria”<sup>331</sup>. Más allá, porque, “debido al juego mismo de la maquinaria gubernamental, las formas que inscriben este

---

<sup>328</sup> Rawls, 32-33.

<sup>329</sup> Centro de estudios constitucionales-plural, “El paso a paso del proceso constituyente,” *Semana*, julio 4, 2011, <http://www.semana.com/nacion/articulo/el-paso-paso-del-proceso-constituyente/238038-3>.

<sup>330</sup> Rancière, *El odio a la democracia*, 79.

<sup>331</sup> Rancière, 80.

poder son constantemente reapropiadas en la lógica «natural» de los títulos para gobernar, que es una lógica de indistinción entre lo público y lo privado”<sup>332</sup>.

Muy probablemente, convicciones generalizadas sobre la libertad y la igualdad democráticas como el rechazo de la esclavitud y el principio de tolerancia, convicciones de las que parte Rawls en la configuración de su «justicia como imparcialidad», pueden ser consideradas como parte del espíritu de esta lucha democrática. Incluso, el papel de la filosofía política y la misma obra de Rawls parecen corresponder a esas armas de las que se vale el intelecto humano del ciudadano para defender las condiciones de igualdad y justicia en un mundo social instigado frecuentemente por las oscuras pretensiones de dominación de los gobiernos oligárquicos. Pero, cuando el autor estadounidense se traza como objetivo ofrecer una concepción normativa de la justicia para una sociedad democrática, cuyos principios pueden ser desarrollados en el marco institucional de una democracia consensual constitucional, parece sugerir la idea de que entre esta última y aquella forma de sociedad puede establecerse un vínculo que une un principio social con un principio de gobierno. El resultado, como se sabe, es la idea general de una «sociedad democrática bien ordenada», unida y estable en virtud de la «justicia como imparcialidad», que, al unir estos dos principios, puede servir como base pública de justificación. Esta observación, si tengo razón, resulta muy problemática a los ojos de Rancière, pues no hace alusión a otra cosa que al “nuevo odio hacia la democracia”, es decir, a la estrategia policial de todo gobierno pastoral según la cual, so pretexto de instaurar el “orden”, busca eliminar la «heterotopía democrática» entre el principio de la sociedad y el principio de gobierno, con lo cual elimina también la política.

Dos evidencias encuentro para defender esta hipótesis. La primera tiene que ver con la manera en que la distinción que hace Rawls de estas dos esferas en *Liberalismo político*, resulta siendo un proceso muy sutil de privatización de la esfera pública por cuenta de una posición que, al final de cuentas, es una más entre todas. Frente a este aspecto de lo público y lo privado, si, por una parte, Chantal Moïffe critica en Rawls el hecho de que no parece comprender todo lo que se da en el juego político con dicha separación, pues, “en cualquier momento los asuntos «privados» pueden ver surgir antagonismos en su seno y, en consecuencia, politizarse”; y, por otra, Jürgen Habermas va a insistir que “las variables fronteras entre la esfera pública y privada siempre han sido problemáticas desde el punto de vista normativo”; Rancière va a hacer énfasis, aunque no hable explícitamente de Rawls, en la idea de que las frecuentes distinciones entre estas dos esferas esconden un interés de dominación dirigido al control tanto del Estado como de la sociedad, dominación que es equiparable a la superposición de la lógica policial sobre la lógica de la política.

---

<sup>332</sup> Rancière, 80.

Para el filósofo francés, la esfera pública aparece desde el momento en el que, al cortar los lazos con la naturaleza, los gobiernos son llevados a figurarse como instancias de lo común, separadas de la simple lógica de relaciones de autoridad inherentes a la reproducción del cuerpo social. La esfera pública es, por consiguiente, un espacio de encuentro y de conflicto entre las dos lógicas de la policía y la política, del gobierno natural y pastoral de las competencias sociales y el gobierno de cualquiera. No obstante, este espacio tiende a ser reducido por la práctica espontánea de todo gobierno que intenta convertirlo en un asunto privado, con lo cual hace expulsar hacia la vida privada las intervenciones y los lugares de intervención de los actores no estatales<sup>333</sup>.

Rancière observa esta tendencia de los gobiernos a apropiarse de la esfera pública en las comunes reflexiones, sobre todo del lado liberal, que pretenden separar el ámbito de la *res* pública de los intereses privados de la sociedad. Es una forma de dominación que, para el filósofo francés, declara que la igualdad de los hombres y los ciudadanos, cuando es reconocida, concierne solamente a su relación con la esfera jurídico-política constituida, y que el pueblo soberano no lo es sino, finalmente, en acción de sus representantes y gobernantes. De acuerdo con esta forma de dominación, lo público, que pertenece a todos, puede y debe diferenciarse claramente de lo privado, donde reina la libertad de cada cual. Pero, en una sociedad desigualitaria, por principio oligárquica, esta libertad es en el fondo y *de facto* la libertad de aquellos que detentan los poderes inmanentes a la sociedad. La esfera pública, pretendidamente purificada de los intereses privados, también resulta en realidad limitada, privatizada, reservada al juego de las instituciones y al monopolio de quienes las hacen andar. En este sentido, como lo dice Rancière, si estas dos esferas están separadas es, en principio, con el solo fin de unir las mejor bajo la ley oligárquica<sup>334</sup>. Si, desde la posición liberal, la definición de las fronteras de lo público y lo privado, a la luz del principio de tolerancia, intenta en sus comienzos recurrir a la idea democrática como el poder de aquellos que no tienen más título para gobernar que para ser gobernados, lo hace únicamente como estrategia para causar un desorden que intenta ordenar nuevamente, para que, una vez se reconoce una ausencia de título alguno para gobernar, acto seguido se pueda justificar extensivamente una autoridad que se va imponiendo sostenidamente con el pasar del tiempo, en la medida en que se arroga el derecho a decidir lo que puede entrar o no en la agenda política.

Todo lo anterior puede verse en el modo como Rawls trata los conflictos sociales en *Liberalismo político*. Cabe recordar que las causas de dichos conflictos son de tres tipos: a) los que se derivan de las doctrinas comprensivas de los ciudadanos, b) los que se derivan

---

<sup>333</sup> Véase Rancière, 81.

<sup>334</sup> Véase Rancière, 82.

de su diferente *status*, posiciones de clase u ocupación, de su etnicidad, género y raza; y c) los que resultan de las cargas del juicio. Según Rawls, su liberalismo puede mitigar pero no eliminar los efectos de la primera y tercera clase. En cambio, los efectos de la segunda fuente de desacuerdos pueden ser removidos, en gran medida, por un régimen constitucional razonablemente justo cuyos principios de justicia política satisfagan el criterio de reciprocidad<sup>335</sup>. Que esto sea posible obedece a la distinción que Rawls traza entre lo «racional» y lo «razonable», distinción que guarda una debida proporción con la diferencia entre las «doctrinas razonables comprensivas» y la «justicia como imparcialidad» como concepción estrictamente política de la justicia. En efecto, por un lado, piénsese en la manera como el autor estadounidense trata la segunda clase de fuentes de desacuerdo. Muchos de los conflictos relativos a las posiciones económicamente dominantes, a la explotación, a la subordinación social y, en general, a las relaciones asimétricas de poder, son enfrentados desde los principios de justicia que se caracterizan por una imparcialidad asegurada por las condiciones de razonabilidad de la posición original. El velo de la ignorancia viene a imponer dicha imparcialidad, y lo hace demarcando una línea entre lo que puede entrar en consideración por las partes en su deliberación sobre los principios y lo que debe quedar excluido. El velo de la ignorancia aparece, entonces, como recurso metodológico para a demarcar de un modo fuerte la distinción entre lo que en concepción de la «justicia como imparcialidad» hace parte de lo público y de lo privado.

Por otro lado, obsérvese la manera como Rawls aborda las otras dos fuentes del desacuerdo que tienen que ver, en el fondo, con el pluralismo doctrinario. Como se analizaba anteriormente, la tendencia rawlsiana a desconocer los nexos entre las posiciones doctrinarias y las posiciones con intereses privados en lucha por el poder obedece al hecho de que el autor estadounidense adopta una tradición de la teoría política que propende por el consenso y que no se enfoca en un análisis profundo de los motivos sustantivos de los conflictos sociales. En este sentido, la tradición de la política como consenso diría que en la medida en que las abismales asimetrías del poder quedan superadas mediante los principios de justicia elegidos bajo las condiciones de razonabilidad de la posición original, los vínculos entre ambas clases de posiciones (doctrinarias y con intereses privados por el poder) quedarían debilitados, y Rawls podría concentrar su atención en los conflictos que surgen a consecuencia del pluralismo doctrinal. Como se sabe, este pluralismo no es el de la simple diversidad de estilos de vida y metas individuales, sino el de la multiplicidad de concepciones de vida buena que son promovidas, cada a una a su modo, por colectividades y que generan vínculos de lealtad e identidad con las metas colectivas lo suficientemente fuertes como para entrar en choque con otras cosmovisiones. La solución de justicia que ofrece el liberalismo político consiste en mantener y respetar este pluralismo doctrinario, en

---

<sup>335</sup> Véase Rawls, "Introduction to the Paper Back Edition," XXXV-LX.

lugar de suprimirlo mediante una concepción filosófica fuerte que se imponga a través del poder opresor del Estado, para lo que la filosofía política debe comenzar por aplicarle la “tolerancia a la filosofía misma” de tal suerte que, reconociendo el pluralismo, pueda proporcionar las bases para la convivencia política a la luz de una solución mínima, consensual y funcional.

Lo importante a destacar en este punto es la forma como el autor de *Liberalismo político* concibe esta “solución de justicia”, pues, como lo afirma Grueso, para Rawls la política (como consenso) emerge como una respuesta frente al desacuerdo razonable, respuesta según la cual, lejos de suprimir o de entrar en confrontación directa con las causas de los conflictos doctrinales para superarlos mediante una suerte de politización y transformación que modifique las posiciones y doctrinas, lo que hace es privatizarlos y despolitizarlos: “Lo que se quiere colonizar, más allá del espacio del conflicto, es otro espacio, un espacio de convivencia con fuertes lazos cívicos a pesar de las diferencias. Y ese sería el logro de la política”<sup>336</sup>. Es aquí en donde puedo notar esa pretensión de la posición liberal política de Rawls a querer apropiarse de la esfera pública so pretexto de colonizar un espacio que, en sus términos, mantiene cierto principio social descrito por una virtud innata de sociabilidad que bien puede ser descrita por «lo razonable». La despolitización del conflicto valorativo puede ser vista como una estrategia para relegar al ámbito de lo privado las demandas que desde las posiciones doctrinarias podrían hacer los ciudadanos en la agenda política y esto, cabalmente, resulta muy parecido al movimiento estratégico que destaca Rancière de la forma de gobierno que intenta ejercer su dominio sobre otras posiciones, las cuales podrían querer ostentar el poder bajo la noción de título que les confiere su propio esquema doctrinal. La estrategia es básica: 1) reconocer que en una sociedad democrática pervive un conflicto doctrinal insuperable, un desorden, con lo cual se asegura que ninguna posición pueda ejercer el poder bajo la idea de título: una sociedad sin fundamento; 2) afirmar que no se puede dar solución a ese tipo de conflictos de manera justa mediante el uso opresor del poder del Estado, administrado por alguna de estas posiciones; 3) delimitar la esfera pública de la privada, para dar un orden, a la luz de un trazado de la sociedad democrática bajo la noción de razonabilidad como principio fundamental de la sociedad política; y 4) colonizar la esfera pública para ejercer un doble dominio respecto del Estado y la sociedad. Como se puede notar, en la estrategia rawlsiana, la heterotopía estructural democrática queda eliminada. Quizá se podría argumentar, en contraposición, que *Liberalismo político* responde a esta crítica cuando no concibe un consenso general sobre lo que puede significar la vida buena, como parece proponerlo en *Teoría de la justicia*, sino que dicho consenso es más mesurado, refleja su actitud agnóstica frente a la verdad y respeta los presupuestos de cada doctrina comprensiva razonable. Con todo, las condiciones de este consenso mesurado que pueden apreciarse en el consenso traslapado, indican también una

---

<sup>336</sup> Rawls, 97.

clara distinción entre el ámbito de lo privado y de lo público porque en dicho consenso las posiciones doctrinarias nunca entran en litigio directo. El consenso se da de manera *reflexiva* entre cada posición y la «justicia como imparcialidad», que se asume como una concepción política independiente. En esta movida, al sacar el conflicto valorativo de la agenda política vinculada al debate público regular, la concepción política de la justicia de Rawls pretende colonizar el espacio público so pretexto de presentarse como una base pública de justificación construida sobre la base de valores netamente políticos y adecuada al contexto democrático.

Este aspecto *reflexivo* muestra, como lo hace la secuencia de las cuatro etapas, el carácter hipotético de la deliberación rawlsiana en la que hay cierta renuencia a permitir la confrontación directa entre los ciudadanos que van a la arena política con presupuestos de sus posiciones doctrinarias y que, para dirigirse ante los demás, deben separar lo privado de lo público y hablar en términos de la «justicia como imparcialidad». Se pone de manifiesto, en segunda instancia, otra forma en la que la teoría política rawlsiana intenta establecer un principio de la comunidad capaz de legitimar la acción del gobierno a partir de leyes inherentes al agrupamiento de las comunidades humanas, eliminando con ello la heterotopía estructural entre el principio del gobierno legítimo y el principio de la sociedad, necesaria, en palabras de Rancière, para la política. Esta forma no es otra que el control del «debate político» bajo la noción de deliberación pública, control que puede analizarse al menos en dos lugares de la teoría de Rawls: a) como *ausente* en el acuerdo hipotético de las partes en la posición original; y b) como *subordinado*, *constreñido* y *reducido* en el ideal de razón pública.

En cuanto al primer lugar, conviene recordar que la «posición original» es un mecanismo de representación, un *experimento mental*, pensado para la clarificación pública y la autoclarificación que, mediante las restricciones impuestas por el «velo de la ignorancia», modela lo que los ciudadanos consideran –aquí y ahora– las condiciones imparciales bajo las cuales las partes han de acordar los términos equitativos de la cooperación social, lo que se considera –aquí y ahora– las restricciones aceptables sobre las razones que servirán de base a las partes situadas equitativamente, para proponer ciertos principios de justicia política y rechazar otros. Y en este punto es en donde, a mi modo de ver, cabe un primer reclamo sobre la desatención del debate público para la política democrática en la «justicia como imparcialidad». Si se tiene en cuenta el carácter hipotético de los acuerdos que se alcanzarían en el contrato rawlsiano, en donde las partes vendrían a ser una representación de los ciudadanos, podría decirse que la deliberación de las partes, orientada por el modo subjuntivo de los juicios razonables que emiten los ciudadanos bajo las restricciones que impone el velo de la ignorancia, no sería más que una *simulación controlada* de lo que podría ser la actividad política.

Sin embargo, bien se podría cuestionar si las simulaciones coinciden necesariamente con la realidad social o si en verdad logran modelarla o representarla de un modo adecuado. De hecho, en política, y sobre todo en este aspecto de la vida social, la aparición de lo nuevo, de lo original, de lo indeterminado e incontrolable, lejos de ser un aspecto peyorativo, puede ser sinónimo de libertad. Al mismo tiempo, el carácter divergente y agonal del debate público real que hace imposible determinar simuladamente los resultados del mismo, podría incidir de manera tan significativa en los acuerdos alcanzados en la actividad política, que no reconocer dicha característica en el acuerdo hipotético alcanzado por las partes en posición original puede conllevar a una mala comprensión de los problemas políticos de las democracias contemporáneas pluralistas y multiculturales. Sería casi como obtener respuestas a problemas que, por las condiciones ficticias que se plantean para solucionarlos, terminarían estando alejadas y desajustadas de la realidad para las que fueron propuestas.

Para expresarlo en otras palabras: si se tiene en cuenta que lo que está en juego en la estrategia contractual de Rawls es nada más y nada menos que el carácter vinculante de los términos de cooperación social para que una sociedad democrática bien ordenada sea justa y estable, la abstracción de las contingencias de la vida política, al modo como lo propone dicho contrato hipotético, podría acarrear el riesgo de no captar de un modo adecuado el carácter antagónico de lo político, lo cual puede ser decisivo a la hora de proyectar los caminos más pertinentes en los que, como personas razonables, los ciudadanos pueden atender a las cuestiones más acuciantes de sus sociedades democráticas. Rawls reconoce en *Liberalismo político* y en *La justicia como equidad: una reformulación* que una posible objeción al tipo de contrato que propone es el hecho de que los contratos hipotéticos no son en absoluto vinculantes<sup>337</sup>. La réplica que ofrece el autor estadounidense consiste en insistir que la posición original no es más que una recurso de representación que modela las «convicciones morales ampliamente compartidas» sobre la democracia y la justicia política (condiciones equitativas del acuerdo entre ciudadanos libres e iguales, y las restricciones apropiadas sobre las razones).

En el fondo, este argumento encarna la fuerza que tiene el «equilibrio reflexivo» como instrumento de justificación en su teoría, fuerza que se extiende a la idea de «consenso traslapado». Este elemento de justificación ilustra la forma en que los términos de cooperación social definidos por las partes, hipotéticamente en posición original, pueden coincidir con los juicios ponderados de los ciudadanos sobre las convicciones ampliamente compartidas acerca de la justicia política. Y, en este sentido, se podría asegurar que en el ideal de razón pública y en el de ciudadanía democrática, las personas podrían tener los recursos necesarios para alcanzar deliberativamente puntos satisfactorios de acuerdo cuando se aprestan al debate en la arena pública. Pero, ¿qué pasaría si la coincidencia entre los

---

<sup>337</sup> Véase Rawls, *Liberalismo político*, 50.

juicios ponderados hipotéticos (los que realizan los ciudadanos simulando las condiciones de posición original) y los juicios ponderados reales (los que realiza la ciudadanía en la deliberación pública real) no se da, y si en el terreno de lo moral dichas condiciones de posibilidad no son tan evidentes como lo asegura Rawls.<sup>338</sup>

Una posible respuesta podría ser que la no coincidencia de estos dos tipos de juicios refleja un déficit en la teoría rawlsiana en cuanto a la justificación que amerita acciones como la de tomar los presupuestos de la «justicia como imparcialidad» y abrir perspectivas de investigación que insten a mejorar la teoría rawlsiana. Sin embargo, esta dificultad puede ser vista de otro modo, no como una suerte de falta de atención a la posibilidad realista de un equilibrio reflexivo, sino como una estrategia para eludir un componente que puede evidenciar un aspecto de la democracia que, como se observa a la luz de Rancière, puede resultar impropio a los ojos de Rawls para el establecimiento y la estabilidad del orden político. Este componente no es otro que el debate público, en contraposición con la deliberación pública, excluido de la configuración hipotética de la posición original mediante una simulación que impone condiciones (de razonabilidad) para obtener resultados condicionados.

Si, como se observó anteriormente, la representación y el voto no constituyen mecanismos realmente democráticos, el debate público puede ser ese lugar propicio para encontrar vestigios de una práctica realmente democrática, si por democracia se hace alusión al disenso y no al consenso. En la confrontación que representa pueden confluir antagonismos, reclamaciones diversas de libertad e igualdad, pasiones, emociones e intereses privados, asuntos cuya causa remite a la heterotopía estructural entre el principio de gobierno y el principio de sociedad. Estas características llaman la atención de Rawls, que ve la necesidad de orientar discursivamente el debate en términos de razonabilidad. Así, bajo la idea de que la reflexión, la deliberación y la razón pública son indispensables para el gobierno eficiente de los Estados contemporáneos, Rawls propone el ideal de «razón pública» como el instrumento idóneo para gobernar adecuadamente la comunidad política<sup>339</sup>.

Y es éste el segundo lugar, para terminar, en donde encuentro un fuerte control hacia el carácter azaroso de la política democrática en la teoría política de Rawls. Como se observó anteriormente, Delfín Ignacio Grueso asegura que puede haber dos interpretaciones del

---

<sup>338</sup> Para una crítica sobre este aspecto cf. Joseph Corbí, “Thought Experiments, Justice and Character,” in *Morality, Self-Knowledge and Human Suffering. An Essay on The Loss of Confidence in the World* (New York: Routledge, 2012), 11–36.

<sup>339</sup> Véase Felipe Carlos Betancourt Higareda, *La importancia del debate público para la democracia* (Toluca: IEEM, 2014), 11.

papel que juega la razón pública en la actividad política. Por un lado puede darse una interpretación inmovilista, expresada en la constitución y las leyes, y relegada a jueces y magistrados como aquellos que mejor hacen uso del lenguaje propio de la jurisprudencia. Por otro, una interpretación dinámica según la cual la razón pública se ubica, más que en ciertos documentos y fallos judiciales, en los discursos gubernamentales y políticos, siempre y cuando ellos cumplan unos requisitos determinados. Para Grueso, si se hace énfasis en esta segunda interpretación, puede notarse que no son tanto los jueces aislados de la política democrática los verdaderos depositarios de la razón pública sino los *ciudadanos* que encuentran en ella un lenguaje que todos pueden comprender para expresar en qué consisten sus demandas y disensos: “la idea no es someter a los ciudadanos al lenguaje y la perspectiva de los jueces, sino someter a los jueces y a los funcionarios a la perspectiva y el lenguaje de los ciudadanos”<sup>340</sup> que, como es bien sabido, se establece a través de la idea de «razonabilidad» que conduce al «deber de civilidad».

Con todo, pese a que esta última interpretación puede hacer más cercana la razón pública a la política cotidiana, en su concepción pervive la intención de «despolitizar lo privado» que, a la inversa y desde la perspectiva de Rancière, puede ser visto más bien como «privatizar lo público». En otras palabras, pervive cierto rechazo al carácter heterotópico del debate político que desagrada a la política como consenso, rechazo que, como Grueso reconoce finalmente, muestra que el liberalismo rawlsiano no puede escapar de cierto conservadurismo respecto de los alcances transformadores de su teoría normativa. Ciertamente, como el filósofo colombiano lo asegura, no se puede desconocer que la propuesta rawlsiana, aunque da mucho más que el liberalismo clásico en cuanto a la ampliación dinámica del sistema político, es claramente una profundización de la legitimidad de la institucionalidad liberal que no logra abrir lo suficiente –al menos no como lo proponen los defensores de la democracia radical– el juego democrático<sup>341</sup>. En concepto de estos últimos, la democracia, muy lejos de ser la forma social de vida de individuos consagrados a la realización de su felicidad privada o un determinado régimen político que intenta mediar en los excesos de igualdad y libertad propios de esta forma social, es más bien un proceso de lucha contra esa privatización de la esfera pública. En este sentido, como lo dice Rancière, “ampliar la esfera pública no significa, como lo pretende el llamado discurso liberal, demandar el avance creciente del Estado sobre la sociedad. Significa luchar contra un reparto de lo público y lo privado que le asegura a la oligarquía una dominación doble: en el Estado y en la sociedad”<sup>342</sup>.

---

<sup>340</sup> Grueso, *La filosofía y la política en el pluralismo*, 113.

<sup>341</sup> Véase Grueso, 121.

<sup>342</sup> Rancière, *El odio a la democracia*, 81.

## 4. Conclusiones

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

- ¿De qué modo se articulan las nociones de *justicia*, *política* y *democracia* en la teoría política de John Rawls?
- ¿Qué significa que la «justicia como imparcialidad» sea la concepción normativa de la justicia más adecuada para una sociedad democrática?
- ¿Cuál es el tipo de filosofía política que se esconde tras el planteamiento normativo de Rawls?
- ¿Qué entiende el autor estadounidense por *política* y por *democracia*?
- ¿Hasta qué punto la concepción rawlsiana de la democracia, al encuentro con la política democrática, constituye una propuesta que reduce en gran medida el significado de esta última frente a otras propuestas que intentan capturar mejor la potencia singular que le es propia como «una manera de ser de lo político»?
- ¿Ofrece la concepción de la democracia de Rawls realmente una perspectiva con alcance dinámico y transformador que pueda traer grandes ventajas para el desarrollo del pensamiento democrático en las sociedades contemporáneas?

Para responder a las dos primeras preguntas fue conveniente tomar como punto de partida los elementos básicos que conforman la teoría política de Rawls. Estos elementos o constructos teóricos están organizados de tal modo que logran articular las nociones de *justicia*, *política* y *democracia* en la «justicia como imparcialidad», una concepción normativa de la justicia social sustentada con base en principios de justicia que son elegidos por ciudadanos «libres» e «iguales» de forma consensual y deliberativa en un contrato hipotético en el que las partes, mediante el «velo de la ignorancia», son desprovistas del conocimiento

de las particularidades acerca de sí mismos y del lugar particular de las personas a las que representan, y que tienen como objeto principal la «estructura básica de la sociedad». Bajo el presupuesto de que condiciones de imparcialidad pueden conllevar a principios imparciales, la concepción política de la justicia de Rawls, modelada de este modo, busca sentar las bases de lo que, en su concepto, debe ser una democracia.

Según esto, el principal propósito de Rawls con esta articulación consiste en justificar las instituciones primarias de una sociedad liberal y democrática en términos de una concepción política de la justicia, cuyos principios detrás de la constitución y su justificación sean aceptados libremente por los ciudadanos democráticos. Como se pudo observar, su punto de partida es la consideración de la sociedad como un «sistema equitativo de cooperación» que, al realizarse plenamente como ideal, conduce a una «sociedad democrática bien ordenada», y que se justifica públicamente toda vez que a) los términos de cooperación son elegidos por las partes como representantes de los ciudadanos en «posición original», b) las personas que participan en la cooperación son «ciudadanos libres e iguales» dotados en condiciones normales de un sentido efectivo de la justicia, c) hay un «equilibrio reflexivo» entre la concepción de justicia política a la que conduce su desarrollo y las convicciones razonadas sobre justicia política de los ciudadanos a todos los niveles de generalidad, y d) teniendo presente el hecho de un pluralismo razonable, se da un «consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables».

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

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

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

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

reduciendo su alcance, para efectos de una concepción política de la justicia que pretende ganarse el apoyo de las distintas doctrinas comprensivas razonables que profesan los ciudadanos, a un espectro normativo meramente político.

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

Para comprender mejor en qué consiste este talante filosófico de Rawls es preciso recordar que, tras la conciencia del pluralismo, el autor estadounidense se ve abocado a un problema concerniente a la contratensionalidad de elementos universalistas y contextualistas que pueden surgir tras el intento de conjugar en una misma concepción sistemática dos asuntos bastante disonantes. La pretensión de universalidad de la posición original, por una parte, y, por otra parte, el equilibrio reflexivo, basado en la coherencia de principios y convicciones razonadas que encuentran su arraigo y pertenencia en el contexto histórico y social de los ciudadanos. A la luz de esta contratensionalidad, los críticos del autor han hecho lecturas del 'giro' político-contextual en las que, por una parte, han visto en el pensamiento del último Rawls una inclinación de la balanza hacia lado universalista, ratificando con ello la percepción de su filosofía como la típica de un ilustrado que ha intentado basar la cooperación social en la noción universal y a-histórica de racionalidad práctica; y, por otra, han concebido su esfuerzo más del lado del platillo del contextualismo, inclinando de este modo la balanza hacia el pragmatismo, al comunitarismo o hacia cierto neokantismo detranscendentalizado.

Este trabajo logró caracterizar dos posiciones que se desprenden de estas lecturas y que, a primera vista, parecen contradictorias. Ambas posiciones, tratando de tomar partido en esta contratensionalidad y de mediar en ella, han visto en la obra de Rawls una relación de cercanía o de lejanía con el kantismo. La primera de ellas, representada en el trabajo de Richard Rorty, piensa que el pensamiento político del último Rawls, es decir, el que se desarrolla en sus obras postreras como un intento de justificación de la «justicia como imparcialidad» —en el que se acentúa el carácter eminentemente político de su teoría—, inicia un desplazamiento hacia el hegelianismo y el pragmatismo deweyano que trae consigo un completo abandono de la teoría normativa de Kant y una reducción de su filosofía política a una descripción histórico-sociológica del *modus vivendi* de los ciudadanos de una

determinada democracia contemporánea. La segunda, por su parte, analizada por Delfín Ignacio Grueso, lejos de percibir en el último Rawls un abandono de la teoría kantiana, considera que lo que se da allí es una suerte de detrascendentalización del imperativo categórico kantiano reflejado en el modo en que concibe el uso de la racionalidad práctica en el constructivismo político. Si bien, ambas lecturas se presentan antagónicas a primera vista, de acuerdo con esta investigación es posible conciliarlas mediante una interpretación pragmatista del ‘giro’ político-contextual en la que, lejos de haber un abandono completo del kantismo, se da en realidad un uso pragmático de la razón práctica que se encuentra en sintonía con una tarea de la filosofía política más modesta en cuanto a sus pretensiones tradicionales de universalidad y de verdad.

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

Como se puede notar, ésta es una movida pragmatista que reclama el uso de ideas y estrategias que puedan llevar a develar esas convicciones ampliamente compartidas que permitirían sentar las bases del consenso. Una de estas estrategias es el uso pragmático de la investigación sociológica, histórica y de las ciencias políticas, característico de la primera posición. Con todo, dada la tendencia hacia la búsqueda de una suerte de objetividad afín a las corrientes que intentan establecer la validez de la verdad por *correspondencia*, lo cual deja poco espacio a la libertad y a la creatividad, habría que indagar por una idea mejor, más susceptible de justificación para la sociedad, que no cierre perspectivas sino que permita el natural desarrollo de las mismas. Esta idea corresponde al «uso pragmatista de la noción kantiana de razón práctica» que se desarrolla en el constructivismo político. De acuerdo con esta interpretación se puede concluir que, si bien la filosofía del último Rawls se desplaza

hacia el pragmatismo, dicho desplazamiento no prueba, como lo insinuía Rorty y como lo observa críticamente Grueso, un total abandono de los aspectos normativos propios de la teoría moral de Kant. En realidad, más que un abandono, dirá Grueso, lo que pasa tras el giro político-contextual es un “esfuerzo por detranscendentalizar el imperativo categórico kantiano”.

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

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

contraste, ofrece una teoría con alcance dinámico y transformador que puede traer grandes ventajas para el desarrollo del pensamiento democrático en las sociedades contemporáneas.

Este último aspecto hace alusión a las tres últimas preguntas orientadoras de este trabajo. Consecuente con el desarrollo del tercer capítulo, se puede concluir que mucho de lo que se puede decir al respecto de la concepción rawlsiana de la democracia, ya que no aparece en sentido estricto en la obra de Rawls un estudio ontológico, sociológico o de la ciencia política sobre las prácticas sociales en torno a la política democrática y las relaciones de poder que subyacen al litigio político, depende de la manera como se imbrican las nociones de *justicia* y *democracia* en el *deber ser* social y político descrito en la idea central de «sociedad bien ordenada». Es a partir del análisis y la reflexión del modo en que Rawls ha logrado esta articulación que se puede dilucidar rasgos y características del entendimiento que tiene de la democracia, cuyo vínculo con la política democrática es evidenciado mediante el desarrollo del contenido de los principios de justicia, y su consecuente aplicación en el marco institucional de una democracia constitucional. Desde la perspectiva de Joshua Cohen, tal imbricación puede apreciarse de tres modos:

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

El segundo se enfoca en la relación entre las condiciones de igualdad y libertad propias de una «sociedad democrática», y la *fundamentación* de los principios de justicia. En efecto, a

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

El tercer modo ilustra el *papel práctico orientador* de los principios de justicia en el ejercicio político democrático. Un poco en contraposición con otras formas de democracia que defienden la idea de que ésta se reduce a un método para el control pacífico del litigio por el poder que se materializa en las elecciones y que determina la vida política en un Estado (Minimalist democracy); o que su ejercicio requiere además un amplio espectro de derechos políticos (asociación, participación y expresión) como condiciones que promueven un ambiente adecuado de libertad y agregación justa de intereses que determine el resultado de las elecciones (Aggregative democracy), la «justicia como imparcialidad» mantiene la idea de que la argumentación política pública orientada a legitimar el ejercicio del poder colectivo es un ejercicio de la «razón pública libre» de los ciudadanos, es decir, de aquellos que comparten “la calidad de ciudadanía en pie de igualdad”. Esta razón pública es una característica esencial de una sociedad democrática que constituye en Rawls un gozne que articula los constructos teóricos e institucionales de la «justicia como imparcialidad» con el ejercicio práctico de la política democrática. A esta suerte de democracia que trasciende el control del litigio político en las elecciones, que va más allá de la agregación de unos intereses particulares compartidos o no por condiciones culturales e históricas, y que se materializa en el debate de los foros públicos, es lo que se ha denominado «democracia deliberativa».

De acuerdo con esta articulación tripartita, se puede afirmar que la concepción de democracia que desarrolla la teoría política de Rawls está referida al arreglo institucional de las sociedades liberales y democráticas modernas que, en la práctica, puede ser regulado en términos de una concepción normativa de la justicia por un régimen consensual constitucional y que, mediante la correcta deliberación orientada por la razón pública, plantea la posibilidad de conducir dichas sociedades al ideal realista de una sociedad democrática bien ordenada, unida y estable, como sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos considerados libres e iguales. Ahora bien, para que esta articulación sea posible, Rawls parte de un entendimiento de la *política* según el cual éste se adscribe a la tradición que considera a la «política como consenso», que pone el énfasis en el ángulo dialéctico de

la composición y no en el de la oposición, y que se postula como una respuesta de justicia que, mediante la despolitización del conflicto valorativo, mitiga, cuando no remueve, las fuentes del conflicto divisorio y sus efectos para el mantenimiento del orden institucional de los regímenes democráticos. Estos conflictos están generalmente caracterizados, en opinión de Rawls, por relaciones asimétricas del poder, pugnas que provienen del pluralismo doctrinal y las cargas del juicio.

Ciertamente, como se mencionó anteriormente, esta forma en que Rawls entiende la relación *justicia-política-democracia* resulta problemática para varios autores contemporáneos. En este trabajo se trajeron a colación algunos aspectos que, básicamente, ponen la mira de su crítica en el “déficit del entendimiento de lo político”, “déficit del entendimiento de la naturaleza de los conflictos sociales” y la “no imparcialidad frente a las posiciones no-liberales”. Como se pudo observar en el trabajo de Delfín Ignacio Grueso, una de estas perspectivas críticas considera que el proyecto rawlsiano fracasa a consecuencia de su aparente desconocimiento, indiferencia o minimización de la capacidad que tienen los contenidos de lo *otro* (éticos, sociales, ideológicos, etc) para politizarse y desestabilizar *lo político*. Esta visión de la teoría rawlsiana es compartida especialmente por Chantal Mouïffe, para quién la esperanza de alcanzar el consenso, a pesar del pluralismo, queda inerte tras el hecho de que muchos de los debates doctrinarios saltan permanentemente a la esfera pública, dejan de ser privados y se politizan.

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

Ante tales aspectos críticos, Delfín Ignacio Grueso defiende la tesis de que no se puede afirmar que la teoría política rawlsiana presenta una base descriptiva errónea de los conflictos sociales sólo porque pone el énfasis dialéctico de la relación «conflicto-consenso» en el segundo término. Si bien lo político está en función del consenso, el conflicto no es excluido de las situaciones sociales determinadas por el pluralismo para las cuales Rawls

ofrece una solución política. Además, tampoco es prudente afirmar que la exigencia de la razón pública muestra una teoría que, haciendo política (si por política se entiende una situación de conflicto o de pugna por el poder), justifica de una manera más o menos ideológica la permanencia de un *status quo* que cierra el juego político, especialmente a los que se consideran en una posición desventajosa (las posiciones no liberales), y que se torna en extremo conservador frente al potencial transformador de las teorías normativas. En efecto, para Rawls la condición de posibilidad de la ampliación de la base de legitimación del orden institucional democrático estriba en la capacidad de involucrar amplios sectores que han sido excluidos o injustamente incluidos, lo cual requiere, a su vez, la puesta en escena de la transformación real de estructuras sociales que tengan como orientación la «justicia como imparcialidad».

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

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

política (como lo hace ver el «análisis» que denuncia la “criminalidad de la democracia”), sino como la limitación primera del poder de las formas de autoridad que rigen el cuerpo social.

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

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



## Bibliografía

- Adorno, w. Theodor, and Max Horkheimer. *Dialéctica de la ilustración. Obra completa 3*. Madrid: Akal, 2007.
- Barry, Brian. "John Rawls and the Search for Stability." *Ethics* 105 (1995): 874-915.
- Betancourt Higareda, Felipe Carlos. *La importancia del debate público para la democracia*. Toluca: IEEM, 2014.
- Bobbio, Norberto. *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Bohórquez-Aunta, Rafael Ricardo. *El deber de la memoria. Una reflexión ética sobre las víctimas*. Tunja: Ediciones USTA, 2015.
- Botero, Juan José. "Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa". En *Con Rawls y contra Rawls: Una aproximación a la filosofía política contemporánea*, editado por Juan José Botero. Bogotá, D.C: Unibiblos, 2005.
- Boucher, David, and Paul Kelly. *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London: Routledge, 1994.
- Camps, Victoria. "Presentación." En *Concepciones de la ética*, editado por Victoria Camps, Osvaldo Guariglia, y Fernando Salmerón, 11-27. Madrid: Trotta, 2004.
- Centro de estudios constitucionales-plural. "El paso a paso del proceso constituyente." *Semana*. Julio 4, 2011. <http://www.semana.com/nacion/articulo/el-paso-paso-del-proceso-constituyente/238038-3>.
- Cepeda, Margarita. "Rawls: entre universalismo y contextualismo, o el liberalismo histórico como base de una teoría universal de la justicia". En *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea*, editado por Juan José Botero. Bogotá, D.C: Unibiblos, 2005.
- . *Rawls y Ackerman: Presupuestos de la Teoría de la justicia*. Bogotá, D.C: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2004.
- Cohen, Joshua. "For a Democratic Society." In *The Cambridge Companion to Rawls*, edited by Samuel Freeman, 86. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Corbí, Josep. *Morality, Self-Knowledge and Human Suffering: An Essay on the Loss of Confidence in the World*. New York: Routledge, 2012.
- D.D, Raphael. *Concepts of Justice*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Ferry, Luc. *Aprender a vivir. Filosofía para mentes jóvenes*. Colombia: Taurus, 2007.
- Freeman, Samuel. *Rawls*. 1a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

- Friedman, Marilyn. "John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People." In *The Idea of Political Liberalism. Essays on Rawls*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.
- García Jurado, Roberto. "Reseña de 'Modelos de democracia. Formas de gobierno y resultados en treinta y seis países' de Arend Lijphart". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas Y Sociales* mayo-dicie, no. 44 (2001): 323-27.
- Gargarella, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- Grueso, Delfín Ignacio. *La filosofía y la política en el pluralismo: la metafísica del último Rawls*. Bogotá, D.C: Siglo del Hombre Editores, Universidad del Valle, 2008.
- Habermas, Jürgen. "Reconciliación mediante el uso público de la razón". En Habermas, Jürgen, y John Rawls. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Hill Jr., Thomas. "The Stability Problem in Political Liberalism." *Pacific Philosophical Quarterly* 75, no. 3 y 4 (1994).
- Kant, Immanuel. "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita". En *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Kant, Immanuel. "Metaphysical Elements of Law." In *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*. London: Longmans, Green, & Co., Paternoster-Row, 1889.
- Ladrière, J. "Philosophie Politique et Philosophie Analytique." In *Fondements D'une Théorie de La Justice*, edited by J Ladrière and J Van Parijs. Lovain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Peeters-Paris: J. Vrin, 1984.
- Lefort, Claude. "La cuestión de la democracia". En *Ensayos sobre lo político*, 17-29. México: Universidad de Guadalajara, 1991.
- Lijphart, Arend. *Modelos de democracia: formas de gobierno y resultados en treinta y seis países*. Barcelona: Ariel, 2000.
- Mandle, Jon. "Having It Both Ways." *Pacific Philosophical Quarterly*, no. 75 (1994).
- Marchart, Oliver. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Mardonés, José María, and Nicanor Ursúa. "Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Nota histórica de una polémica incesante". En *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica.*, 15-38. Barcelona: Fontamara, 1982.
- Mejía, Oscar. "Desarrollos postrawlsianos de la filosofía política contemporánea: republicanismo, marxismo analítico y democracia deliberativa." *Ciencia Política*, no. 5 (2008): 159-60.
- . "La filosofía política de John Rawls [II]: La Teoría de la Justicia. De la tradición analítica a la tradición radical filosófico-política." En *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea*, editado por Juan José Botero, 29-

62. Bogotá, D.C: Unibiblos, 2005.
- . “La filosofía política de Rawls [III]: El Liberalismo Político. Hacia un modelo de democracia consensual”. En *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea*, editado por Juan José Botero, 63-92. Bogotá, D.C: Unibiblos, 2005.
- Mouïffe, Chantal. “Rawls: filosofía política sin política”. En *El retorno de lo político*. España: Paidós, 1999.
- Mulhall, Stephen, and Adam Swift. *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell, 1992.
- Nino, Carlos S. “Ética analítica en la actualidad”. En *Concepciones de la ética*, editado por Victoria Camps, Osvaldo Guariglia, and Fernando Salmerón, 131-52. Madrid: Trotta, 2004.
- Parijs, Philippe Van. “Difference Principles.” In *The Cambridge Companion to Rawls*, edited by Samuel Freeman, 200-240. New York: Cambridge University Press, 2003.
- . *Qu’est-Ce Qu’une Société Juste?* Paris: Seuil, 1991.
- Rancière, Jacques. *El Desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión, 1996.
- . *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Rawls, John. “Introduction to the Paper Back Edition.” In *Political Liberalism*, XXXV-LX. New York: Columbia University Press, 1995.
- . “Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures.” *Journal of Philosophy*, no. 77 (1980): 515-72.
- . *La justicia como equidad. Una reformulación*. España: Paidós, 2002.
- . *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. España: Paidós, 2009.
- . *Liberalismo político*. 1a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- . *Teoría de la justicia*. 2a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- . “The Basic Liberties and Their Priority.” *Liberty, Equality and Law: Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy*, 1981, 3-87.
- . “The Domain of the Political and Overlapping Consensus.” In *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman, 473-96. Harvard University Press, 1999.
- . “The Notion of Public Reason Revisited.” In *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Rodríguez Zepeda, Jesús. “La debilidad política del liberalismo de John Rawls.” *Revista internacional de filosofía política, UNAM, UNED*, no. 14 (1999): 71-87.
- Rorty, Richard. “¿Solidaridad U Objetividad?” En *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos Filosóficos 1*, 39-56. Barcelona: Paidós, 1996. doi:10.1007/s13398-014-0173-7.2.
- . “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”. En *La secularización de la filosofía*, editado por Gianni Vattimo, 31-61. Barcelona: Gedisa, 1992.
- . “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”. En *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos Filosóficos 1*, 1a ed., 239-66. Barcelona: Paidós, 1996.

doi:10.1007/s13398-014-0173-7.2.

- Salazar, Luís. *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?* México: UAM-Atzacapotzalco, 1997.
- Sánchez, Juan José. “Introducción: sentido y alcance de la Dialéctica de la Ilustración”. En *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.
- Sandel, Michael. *Justice: A Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- . *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Schettino, Humberto. “Rawls y la Política”. *Revista internacional de filosofía política. UNAM, UNED*, no. 14 (1999): 89-109.
- Schweppenhäuser, Gerhard. “Adorno’s Negative Moral Philosophy.” In *The Cambridge Companion to Adorno*, edited by Thomas Huhn. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Seleme, Hugo. “El Problema de la estabilidad”. *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho* 2001, no. 24 (2001): 297-318. doi:10.14198/DOXA2001.24.11.
- Uribe Botero, Ángela. “El Caso U’wa: Un Conflicto En Torno Al Mal Radical”. En *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea.*, editado por Juan José Botero, 123-39. Bogotá, D.C: Unibiblos, 2005.
- Vallespín, Fernando. “El neocontractualismo: John Rawls”. En *Historia de la ética. La ética contemporánea (III)*, editado por Victoria Camps, 577-600. Madrid: Crítica, 2000.
- Villoro, Luís. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós, 1998.
- Young, Iris Marion. “Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship.” In *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.