

CAPÍTULO III

SOBRE EL MÉTODO Y LA EPIS- TEMOLOGÍA RAWLSIANA

De todo lo hasta ahora señalado se puede hacer una observación: Rawls es un autor completo, en el sentido de que ha intentado en sus pocos libros, abordar con sentido panorámico el fenómeno del reparto distributivo de una manera sistemática y rigurosa. Estudiar a este autor nos obliga ahondar en una serie de conceptos y experiencias relacionados con lo social que difícilmente conseguiríamos en el caso de otro autor contemporáneo.

Lo político como criterio dominante en el pensamiento rawlsiano, se nos manifiesta con sus posibilidades, pero también —a mi modo de ver— con todas sus limitaciones. Lo político para Rawls es primordial para lograr una convivencia que nos permita alcanzar la felicidad. Pero al ser el suyo un planteamiento construccionista, vemos que apela a la «razón práctica» como instancia catalizadora de la capacidad humana para cooperar y construir junto con los entes semejantes la sociedad en la cual se desplegará la carrera vital. Rawls reconoce en la naturaleza

humana esa capacidad para intuir el bien y la justicia cara a lo político, y por tanto, habla de su propuesta como un sustrato moral, no como una mera solución instrumental que quede arraigada sólo en enfoques pragmáticos. De alguna manera, haciendo una interpretación extensiva, Rawls entiende que la naturaleza política y la naturaleza racional y razonable del hombre es norma en la praxis. Los sujetos participantes en la posición original son pues, agentes morales que, además de actuar, reflexionan sobre su comportamiento previsible y tienden a buscar razones universales y comunicables que de alguna manera corroboren su conocimiento práctico y experiencial¹.

Ahora bien, se debe tener cuidado y no llevar más allá de lo debido la teoría rawlsiana. Quiero decir que, al existir elementos muy sugerentes y atractivos en la teoría del profesor de Harvard, existe el peligro de realizar una interpretación extensiva tal, que no sólo vaya más allá de lo pretendido por el autor, sino que sea equivocada cara a su espíritu y epistemología, más allá de los propósitos para la que fue pensada, como algunas veces se ha advertido².

Toda la obra de Rawls nos muestra que trabaja con base a una gran ilusión: que una sociedad bien ordenada, compuesta por individuos racionales, libres e iguales, sea algo factible y viable. Muchas de las críticas a su trabajo, se han centrado en este punto. Incluso discípulos suyos muy cercanos — como es el caso de Samuel Freeman— terminaron por reconocer y afirmar que el mismo Rawls perseguía una ilusión que al final de su vida reconoció como algo iluso e irrealista:

¹ Cfr. GONZÁLEZ, A.M., *Moral, Razón y naturaleza*, 2.^a ed., EUNSA, Pamplona 2006, p. 239.

² Cfr. HILL JR., THOMAS E., “Kantian Constructivism in Ethics”, en *Ethics* 99, Nr. 4 July 1989, p. 753.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

Lo que Rawls cuenta en *Teoría de la justicia* en cuanto a que una sociedad bien ordenada sea algo realísticamente posible, últimamente encuentra muchas dificultades, y eso lo llevó a las revisiones que se aprecian en *Liberalismo político* [...]. Pero en su trabajo final “La idea de una Razón Pública Revisada”, parece que Rawls acepta que un acuerdo general por parte de todos los ciudadanos en la justicia como equidad es una posibilidad irrealista. Lo que debió ser una enorme decepción para él, pues estuvo trabajando por casi cuarenta años, tratando de mostrar una sociedad bien ordenada donde cada uno acepta la justicia como algo realista y compatible con la naturaleza humana y los hechos de una cooperación social general³.

Con todo y esto, la obra de Rawls se sostiene por sí misma, su rigor científico y su originalidad la presentan como una de las más prolijas propuestas de la historia de la filosofía moral y política. Su constructivismo no fue un construir castillos en el aire. Nada de eso, más bien fue una apuesta por encontrar la manera que pudiera satisfacer a todos de encontrar la justicia y la paz.

1. Constructivismo y razón práctica

Es un hecho apreciable en la naturaleza, que los hombres constan de diferencias físicas, psicológicas e intelectuales y desde este punto de vista, “la búsqueda de normas universales de

³FREEMAN, S., *Rawls...*, *op. cit.*, p. xiii.

1. CONSTRUCTIVISMO Y RAZÓN PRÁCTICA

comportamiento es una consecuencia de la naturaleza misma de nuestra razón práctica, que no puede aceptar razonablemente una desigualdad esencial entre los seres humanos, a la hora de regir sus vidas. Al mismo tiempo, es una confirmación indirecta de la sociabilidad natural del hombre”⁴.

El dinamismo propio de los agentes racionales lleva a buscar normas universales de comportamiento. Rawls con su ejercicio mental de la deliberación en una «posición original», de alguna manera busca llegar racionalmente a principios que faciliten ese descubrimiento de normas universalmente aplicables para la convivencia, independientemente de las razonables discrepancias relacionadas con los medios y formas de lograr los propios fines. De esta forma, al usar la «posición original» como modelo o base para la deliberación y el «velo de la ignorancia» como catalizador de la racionalidad y razonabilidad, logra dar con los principios que permiten asegurar la convivencia justa.

Se trata entonces de una construcción heurística que intenta atajar las diferencias entre iguales. Es decir, se busca una convivencia estable entre agentes racionales, que por su misma racionalidad y razonabilidad, tienden a la pluralidad de ideas y cosmovisiones, lo cual es semilla de futuros conflictos, a menos que se dé con una base común de principios de convivencia. Eso es lo que intenta con su teoría de la «justicia como equidad» y los dos principios de justicia.

Samuel Freeman subraya a este respecto que ya en *TJ* Rawls, de forma un tanto velada, dejaba entrever que actuar por y desde los principios de justicia puede ser considerado como una expresión de la naturaleza de los seres racionales, libres e iguales, pues en la posición original se eligen aquellos principios que serían elegidos si la naturaleza fuera el elemento decisivo. Lo que

⁴GONZÁLEZ, A.M., *Moral, Razón...*, *op. cit.*, pp. 239-240.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

falta, dice Rawls, es un modo identificable en el que, actuando según la ley moral, se pueda discernir que es una expresión de la naturaleza, lo cual viene a favorecer aún más el modelo de la posición original⁵.

Para nuestro autor el problema es serio. Para él, la idea de «sociedad bien ordenada» tal como aparece en *TJ* es irrealista. En tal obra, había considerado llevar la teoría del contrato social a su máximo grado de abstracción, pero el hecho es que en una sociedad democrática moderna, la pluralidad de doctrinas comprensivas incompatibles entre sí,—que aunque es producto normal del ejercicio de la razón humana⁶— amenaza la convivencia cotidiana constantemente.

Así, para no ser un irrealista, Rawls intenta en *PL* dar un giro y aclarar las concepciones que en *TJ* había dado por supuestas. Es el caso de la «concepción política de la persona» y la «concepción política de la sociedad», así como la idea de un «pluralismo razonable». Con esto, el enfoque se amplía, y el *Liberalismo político* se muestra como una doctrina más viable que *Una Teoría de la Justicia*, pero también más pragmático. Para este liberalismo, la pregunta capital sigue siendo: *¿Cómo es posible que pueda persistir en el tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales que andan divididos por doctrinas filosóficas y morales razonables pero incompatibles?*⁷ Entonces, el problema del liberalismo político consiste en elaborar una concepción de la justicia política que permita contar con un régimen constitucional en el cual se acepten las diversas doctrinas comprensivas —siempre y cuando sean «razonables» es decir, que permitan el diálogo y el intercambio cooperativo entre los agentes sociales—

⁵ Cfr. FREEMAN, S., *Rawls...*, *op. cit.*, pp. 284-285.

⁶ Cfr. RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, p. 12.

⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 14.

1. CONSTRUCTIVISMO Y RAZÓN PRÁCTICA

y que mitigue las diferencias naturales entre los hombres haciendo prevalecer las igualdades básicas o esenciales. Para esto, Rawls reconoce que hace falta introducir una familia de ideas y forjar una concepción política común, que sea racionalmente defendible y eficaz. Es así como apela a la tarea constructora tanto de la inteligencia humana como del esfuerzo de todos los ciudadanos.

Es opinión generalizada que el «primer» Rawls, el de *TJ*, es legítimamente kantiano, pues aunque después sean claras las diferencias, inicialmente ambos autores compartían dos elementos esenciales: 1) la pretensión de establecer principios normativos cuya validez no fuera puesta en cuestión por la diversidad de los contextos de aplicación, y 2) el intento de fundar esta universalidad en ciertas características constitutivas de los agentes⁸. Es a partir de las *Dewey lectures* en 1980 con su conferencia *Kantian Constructivism in Moral Theory*⁹, cuando se empieza a notar el cambio y, paradójicamente, dado el título de su intervención y de las afirmaciones allí contenidas, pues el resultado final es un alejamiento claro de la metodología del regiomontano.

El profesor de Harvard insiste en que el liberalismo político en vez de referirse a su concepción política de la justicia como verdadera, se refiere a ella como razonable¹⁰, y no porque desconfíe de la capacidad intelectual humana para dar con la verdad sino porque lo que importa en política no es la cuestión de la verdad sino de la armónica convivencia. La cuestión de la verdad la deja en manos de las ciencias experimentales y de las doctrinas comprensivas. Si los principios y valores políticos que nutren

⁸ Cfr. SILVEIRA, P. da, “Del Rawls kantiano al Rawls humeano: una hipótesis de lectura”, en *Daimon* 15 1997, p. 72.

⁹ RAWLS, J., *Kantian Constructivism...*, *op. cit.*

¹⁰ Cfr. RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, p. 15.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

la justicia como equidad son verdaderos de acuerdo con alguna doctrina comprensiva, qué mejor, pero no es el papel de la justicia como equidad. Su planteamiento debe limitarse al ámbito político, articulando los valores políticos de la sociedad en la que se aplique. Además, los principios e ideales de la concepción política, se fundan en principios de la razón práctica, con la concepción de la persona y la sociedad. Así es como Rawls inicia su camino «constructivista».

Para Rawls, el juicio de verdad es distinto a juicio verdadero. De aquí salta a la vista como contrasta con el «intuicionismo racional» y con el «realismo moral», pero al mismo tiempo, para el liberalismo político es crucial que su concepción constructivista no contradiga al intuicionismo racional ni al realismo moral, para poder así no caer en una postura análoga a la de una doctrina comprensiva y poder nutrirse —a través del intercambio razonable—, de aquellos principios que sirvan a la justicia como equidad¹¹. El profesor de Harvard insiste en que la idea de lo razonable posibilita el consenso entrecruzado de las doctrinas comprensivas razonables de un modo que le está vedado al concepto de verdad¹². Esta última idea viene a ser un reflejo de lo que a mi juicio es un «escepticismo pragmático». Con esto no quiero decir que Rawls menosprecie la verdad o desconfíe de la capacidad de la razón para alcanzarla; sencillamente busca una solución práctica que le permita obtener un resultado real, o justificarlo. A Rawls no deja de importarle, y mucho, que su planteamiento sea moralmente justificable. Su pragmatismo no se limita a una elaboración teórica que sea solamente eficaz, sino que le interesa que sea moralmente comprensible y justificable, pues sabe que es la única manera de que su eficacia no sea contin-

¹¹ Cfr. RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, pp. 120–125.

¹² Cfr. *Ibid.*, p. 125.

1. CONSTRUCTIVISMO Y RAZÓN PRÁCTICA

gente, sino que tenga durabilidad a través del tiempo, contando incluso con la evolución de las distintas sociedades.

La idea de lo razonable viene a ser propuesta en parte, y para propósitos puramente políticos, dados los dos aspectos de razonabilidad de las personas: 1) Su disposición a proponer y atenerse a los términos equitativos de cooperación entre iguales; 2) Aceptar las consecuencias de las cargas del juicio¹³.

En *PL* el constructivismo político aparece como una radicalización del constructivismo kantiano al que Rawls se adhería en los años ochenta. Pero a diferencia de Kant, el planteamiento de Rawls no se aplica a la vida moral en su conjunto sino exclusivamente a la vida política, es decir, al tipo de vida justificable a través de normas o acciones cuyos criterios sean reconocidos como válidos por todos. Además, lo que persigue el constructivismo político no es la formulación de principios que sean reconocidos universalmente como válidos, sino que sean reconocidos como tales y adecuados para un tipo de sociedad específica, que de acuerdo a la repetida referencia del profesor de Harvard sería una sociedad democrática caracterizada por un pluralismo razonable. Por último, la concepción de persona que se aborda en el constructivismo es «en cuanto miembro de una sociedad política» no como agente moral sin más¹⁴.

Como ya se señaló antes, para Rawls, el asunto del constructivismo es de vital importancia para la sustentabilidad y eficacia de su teoría. En su artículo, *The Independence of Moral Theory* (1975), argumenta que la filosofía moral es ampliamente inde-

¹³Las cargas del juicio son esas fuentes o causas de opiniones o desacuerdos razonables entre los individuos cooperantes, libres e iguales. *Cfr.* RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, p. 86.

¹⁴*Cfr.* SILVEIRA, P. da, *op. cit.*, p. 78.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

pendiente de la epistemología y la metafísica¹⁵. Esta es una idea que constantemente trata de defender a lo largo de *PL*; sin embargo a partir de otras afirmaciones suyas vemos que no hay una coherencia a este respecto, pues como ya se ha señalado reiteradamente más arriba, para Rawls, la intuición racional de aspectos morales, como es la capacidad para conocer el bien y lo justo, en esas dos facultades morales, dejan entrever un matiz claro de «intuicionismo racional», como él lo llama, así, encontramos que como Kant, Rawls refleja —entreveladamente— una cierta sorpresa por la ley moral inscrita en el interior e todos los hombres, no sólo a nivel personal, subjetivo, sino también a nivel histórico y social. Por ejemplo, después de *TJ* Rawls deja claro que rechaza el dualismo trascendental Kantiano entre lo analítico y lo sintético, a priori *vs.* posteriori, y razón pura contra usos empíricos¹⁶. Esto queda de manifiesto en la posición de Rawls en otorgar gran relevancia para justificar los principios de justicia a los hechos naturales y regularidades existentes señaladas como elementos de tipo psicológico, económicos, sociológicos, históricos, acercándose en esto al pensamiento de Hegel. Con este método constructivista, Rawls busca alejarse del dogmatismo —por así llamarlo— o ese carácter comprensivo doctrinal de Kant y Mill, lo que también es una constante en su segunda época después de *TJ*. Al mismo tiempo, es interesante considerar que Rawls asume que lo político goza de su propio cariz epistemológico y en parte por eso y por su recto afán de encontrar una aplicabilidad práctica a su propuesta, termina por desligar demasiado la filosofía moral de la metafísica y de la epistemología en general.

¹⁵ Cfr. RAWLS, J., *CP*, *op. cit.*, p. 286.

¹⁶ Cfr. FREEMAN, S., *Rawls...*, *op. cit.*, p. 26.

1.1. Los problemas del constructivismo y las soluciones del enfoque político

Después de lo dicho hasta aquí, se puede coincidir con Catherine Audard¹⁷, en relación con los problemas que presenta en constructivismo, que son básicamente tres:

1) El concerniente a la relación entre ética y política y la naturaleza de los principios de justicia. Pues Rawls construye los principios de justicia partiendo de lo que él considera una «atenta consideración de nuestras concepciones morales». Según esto, las concepciones morales de las cuales parten los principios de justicia, se encuentran presentes tanto en la historia de la teoría moral como en la experiencia personal de los individuos, en sus sentimientos morales e ideales, como ciudadanos de una democracia constitucional¹⁸. Sin embargo —siguiendo el planteamiento de Audard, quien a su vez se refiere a Joshua Cohen¹⁹—, argumenta que la diferencia entre moral y política está en que en pensamiento moral se refiere en parte a la pregunta *qué debo hacer yo en un mundo en el cual otras personas no comparten mi punto de vista* y por otra parte, la política democrática tienen que ver con la pregunta *qué debemos hacer nosotros cuando no vemos ojo a ojo con algún otro*; resaltando así las diferencias entre el plano personal-individual y el plano social-comunitario. La contradicción está en la primera etapa constructivista que plantea Rawls en *TJ*²⁰, pues allí, el profesor de Harvard exa-

¹⁷ Cfr. AUDARD, C., *op. cit.*, p. 81-83.

¹⁸ Cfr. RAWLS, J., *CP*, *op. cit.*, p. 288.

¹⁹ Quien en su artículo “For a Democratic Society” hace ver los diferentes matices entre moral y política. Cfr. COHEN, JOSHUA, “For a Democratic Society”, en FREEMAN, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 2003, p. 130

²⁰ Cfr. cap. I, § 9.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

mina los principios morales en vez de los principios políticos. “Principios que han de guiar las políticas económicas y sociales o proteger el estado de derecho están inspirados en un complejo y, con frecuencia, de modo inconsciente, por los principios morales personales que guían a las personas en su vida privada”²¹. Por tanto la cuestión sigue siendo como debemos movernos, dentro de un método constructivista capaz de trasladarse desde las teorías morales tradicionales a las políticas reales²².

2) Una dificultad, que a juicio de Audard es de mayor calado en *TJ*, es la referente a la descripción de varios principios de justicia en la situación inicial (posición original) y la justificación de la propia interpretación favorecida (por parte de los agentes participantes), donde Rawls no distingue entre el proceso de exposición que informa al lector de la situación y sus condiciones, y la justificación del mismo²³.

3) Otra y más todavía sería dificultad a juicio de Audard, es que los principios de justicia deberían construirse en respuesta a las exigencias de libertad e igualdad. Hoy por hoy existe una evidente tensión entre ambas, lo cual queda perfectamente ilustrado por medio del debate existente entre libertarismo y el socialismo. La prioridad de la libertad genera desigualdad ante la existencia de individuos naturalmente mejor dotados, al mismo tiempo el principio liberal de igualdad reclama que una vez que las circunstancias sociales sean neutralizadas, los individuos son completamente responsables de sus propias decisiones. Sin embargo la respuesta igualitaria no acepta como válida la distinción entre circunstancias naturales y circunstancias sociales, lo cual desencadena una serie de preguntas acerca de la propuesta

²¹ AUDARD, C., *op. cit.*, p. 81.

²² *Cfr. Idem.*

²³ Se puede leer con detenimiento *TJ*, capítulo I, §8 y 9.

1. CONSTRUCTIVISMO Y RAZÓN PRÁCTICA

rawlsiana referente a si Rawls tiene un enfoque más socialista que liberal en cuanto al equilibrio de los principios de justicia. Lo cual queda abierto a la discusión dentro de la interpretación de su obra.

Lo que distingue —según el propio Rawls— el constructivismo kantiano del constructivismo propuesto por él, es esencialmente que “especifica una particular concepción de la persona como un elemento en un procedimiento razonable de construcción, cuyo resultado determina el contenido del primer principio de justicia. Dicho de otra manera: este punto de vista, establece un determinado proceso de construcción que responde a ciertas exigencias razonables, y dentro de este procedimiento, las personas caracterizadas como agentes racionales de construcción, especifican, a través de sus acuerdos, los primeros principios de justicia”²⁴. Samuel Freeman hace ver que el ánimo de Rawls es ofrecer una interpretación procedimental de Kant y de su concepto de autonomía, pues la personalidad moral y la autonomía son las concepciones básicas sobre las cuales gira el constructivismo. Además, en el caso de Rawls —pues existen varios tipos de planteamientos constructivistas²⁵ en las doctrinas éticas— el

²⁴RAWLS, J., *CP*, *op. cit.*, p. 304. La traducción es mía.

²⁵“[...] El constructivismo kantiano de Rawls y su posterior constructivismo político se dirige a lo que tradicionalmente se ha denominado como un asunto «metaético» (o metafísico), referente a la posibilidad o naturaleza de la certeza moral o estándares similares de acierto («razonabilidad» para Rawls, o «validez universal» para Kant). Como opuesto al realismo moral, el constructivismo niega que las determinaciones morales correspondan a hechos morales previos o a un reino de valores que existe con anterioridad y de manera independiente al razonamiento práctico.[...] Como opuesto al escepticismo moral, el cual niega certezas morales o estándares objetivos de acierto [...], el constructivismo afirma que existen las condiciones para llegar a determinaciones morales ciertas. Finalmente, como opuesto a concepciones relativistas las cuales dicen que los juicios morales sólo aplican a

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

relativismo o el escepticismo no tienen lugar. Una cosa es que apueste por la tolerancia como actitud fundamental para la convivencia y el diálogo entre las diferentes doctrinas comprensivas y otra que no exista posibilidad de llegar a la certeza moral, lo cual es objetivo clave para el profesor de Harvard, pues en caso contrario, la propuesta carecería de eficacia. *El asunto está en que, aún cuando puede haber distintos tipos de constructivismos, estos comparten la idea en común de que los principios morales pueden ser ciertos si son resultado de un proceso de razonamiento deliberativo correcto.* De esta forma, el constructivismo otorga prioridad a la objetividad del juicio para determinar la certeza moral: los juicios verdaderos serán aquellos formulados a través del correcto razonamiento y desde un punto de vista «objetivo», el cual incorpora todos los requisitos de la razón práctica²⁶.

1.2. El constructivismo político

Queda claro entonces, que el constructivismo político es una forma de ver la estructura y el contenido de una concepción política. “Sostiene que, una vez alcanzado el equilibrio reflexivo —si es que llega a alcanzarse—, los principios de la justicia política (el contenido) pueden representarse como el resultado de un determinado procedimiento de construcción (estructura)”²⁷. Es así como la posición original, el velo de la ignorancia, el equilibrio

los miembros de sociedades particulares y que son relativos a sus normas y convenciones, el constructivismo moral afirma una concepción universal objetiva de la moral y aplica los principios morales universales a todas las personas que cuentan con las exigencias de un entendimiento moral, sin importar como están culturalmente situados. FREEMAN, S., *Rawls. . . , op. cit.*, p. 291. La traducción es mía.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 292.

²⁷ RAWLS, J., *PL, op. cit.*, p. 120.

1. CONSTRUCTIVISMO Y RAZÓN PRÁCTICA

reflexivo, los bienes primarios, la capacidad racional y razonable, potenciado por la capacidad intuitiva del discernir lo bueno y lo justo, suman el elenco de piezas que con el diseño del debido engranaje institucional y el aceite de la razón práctica, logran echar a andar la maquinaria de la convivencia social de forma justa y armónica. Según el profesor de Harvard, el constructivismo político es algo que proporciona al liberalismo político una concepción adecuada de objetividad, partiendo de lo que se comparte, no de lo que divide. Rawls contrasta lo que él denomina «intuicionismo racional» —que no es otra cosa que la concepción clásica del conocimiento moral-racional, o realismo moral—, con el constructivismo político²⁸, atribuyendo a éste último, cuatro rasgos que por contraste lo definen²⁹:

1) Los principios de justicia de la justicia política pueden representarse como el resultado de un procedimiento de construcción.

2) El procedimiento de construcción se basa en la razón práctica no en la razón teórica.

3) Se sirve de una concepción más bien compleja de la persona y de la sociedad para dar forma y estructura a su construcción, y por último,

4) El constructivismo político define una idea de lo razonable y la aplica a varios objetos: concepciones y principios, juicios y razones, personas e instituciones. Debe definir en cada caso, criterios que permitan juzgar si el objeto en cuestión es razonable, pero no usa ni niega el concepto de verdad .

Entonces, esta construcción que lleva a la concepción política de la justicia como equidad, es consecuencia del uso de la razón práctica, pero que para que funcione el planteamiento requiere

²⁸ Cfr. RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, p. 125.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 120–161.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

de las nociones constructivistas de «justicia como equidad», «sociedad» y «persona». Estos tres conceptos son básicos, pues sin las ideas de sociedad y persona, las concepciones de lo justo y de lo bueno están fuera de lugar. Son tan básicas como las ideas de juicio e inferencia y como los principios de la razón práctica³⁰. La pregunta que surge aquí es: entonces ¿necesita el liberalismo político, con su método constructivista, nociones de carácter comprensivo? ¿este tipo de nociones, implican también una consideración de la justicia, no únicamente limitada a la justicia política o distributiva? Rawls contestaría a la objeción que definitivamente no. Para él, la idea de una vida pública compartida (sociedad, persona y por tanto justicia), no apela a la idea kantiana de autonomía, ni a la idea de individualidad de Mill, que son valores morales de tipo comprensivo. Apela más bien al valor «político» de una vida pública, conducida en términos que todos los ciudadanos razonables pueden aceptar como algo equitativo³¹. Pero esto exige que el nivel moral y racional de los ciudadanos sea muy alto y aunque Rawls nunca niega, por un aspecto meramente práctico, la calidad moral y valor ciudadano de la personas con discapacidad mental, reduce la efectividad del funcionamiento a los agentes que no tienen ningún tipo de interdicción mental³². Ese nivel moral, a mi juicio es difícilmente alcanzable si no es a través de la instrucción perseverante, la asunción por parte del individuo y la práctica constante de la virtud, que es factor integrador de lo moral. Y esto sólo es posible en el ámbito educativo propio de la escuela familiar, que en la mayoría de los casos se ve envuelta dentro de una tradición o concepción mínimamente religiosa o de valores. Así, el profesor

³⁰ Cfr. RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, p. 141.

³¹ Cfr. *Ibid.*, p. 129.

³² Cfr. FREEMAN, S., *Rawls...*, *op. cit.*, p. 286.

1. CONSTRUCTIVISMO Y RAZÓN PRÁCTICA

de Harvard reconoce que es necesario que lo político se nutra de los valores, y más concretamente, el sistema jurídico³³, ya que sin ello no habría razón pública.

Pero para mantener siempre esa objetividad moral, propia de un proceso constructivista, Rawls propone cinco condiciones: 1) marco intelectual; 2) concepto de juicio; 3) orden de valores; 4) concepción de objetividad y 5) descripción en el juicio de los agentes racionales³⁴. De modo que una concepción moral y política es objetiva sólo si consigue armar un marco de pensamiento, de razonamiento y de juicio capaz de satisfacer estas cinco condiciones. De la misma manera que Kant, Rawls considera que la objetividad es independiente de la concepción causal del conocimiento³⁵, pues el constructivismo político construye —según el profesor de Harvard— a partir de nociones no construidas³⁶. Lo que no queda tan claro si se acepta que todo agente racional consta de dos facultades morales (bien y justicia), y que la costumbre es fuente de derecho, o se acepta la contribución de las doctrinas comprensivas para dar con los principios que nutran la razón pública.

“El constructivismo político, no crítica, pues, las descripciones religiosas, filosóficas o metafísicas de la verdad y de la validez de los juicios morales. Su criterio de corrección es la razonabilidad, y dados sus propósitos políticos, no necesita ir más lejos”³⁷.

En *Kantian Constructivism in Moral Theory*, el profesor de Harvard introduce la idea de la «autonomía racional», pues dice

³³ Cfr. RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, pp. 140–141, n.15.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 141–148.

³⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 148–150.

³⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 153–156.

³⁷ *Ibid.*, p. 159.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

que las partes en la posición original son racionalmente autónomas, resultando de máxima importancia ejercer y desarrollar sus facultades morales. La partes están motivadas en su decisión de los principios de justicia y por una especie de anhelo por el bien, en su concepción racional del mismo. Ya antes se hizo referencia a este aspecto³⁸ de la autonomía racional por lo que no abundaremos más la cuestión.

Ahora bien, en lo que a la *justicia como equidad* se refiere, debo insistir que Rawls no pretende aplicar los criterios de decisión moral propuestos para la justicia política a situaciones de decisión moral que impliquen una dimensión individual y que impliquen los valores morales más fundamentales. Esto es algo que repetidas veces aparece en su obra. Aunque, en mi opinión, no es completamente desligable a ello³⁹.

Si la posición original se ha de usar para abordar cuestiones éticas referentes a materias más allá de la justicia de la instituciones básicas, la única alternativa plausible es verlo como una perspectiva para la reflexión sobre que principios morales, pertenecientes no a un nivel fundamental, sino más bien intermedio, para intentar dilucidar algún axioma, y sólo bajos ciertas

³⁸ *Vid. supra* pp. 85, 85 y 144.

³⁹ “[...]one cannot simply appropriate Rawls’s theory, as it stands, for all purposes of moral decision making. Rawls’s own reluctance to extend his theory suggests this conclusion, which becomes even more evident as we reflect on how the limited purpose of the original position has guided the selection of its defining features. Different moral questions call for different levels of reflection, and what features appropriately define a «moral point of view» for resolving a particular question depend importantly on the specific nature of that question. Rawls’s original position is obviously not the appropriate stance for individuals facing immediate moral choices; and, I shall argue, it is also not a perspective from which we can justify and resolve disputes about our most basic moral values”. HILL JR., THOMAS E., *op. cit.*, p. 754.

condiciones. En el mejor de los casos, siempre nos lleva a un ejercicio constructivista⁴⁰.

2. Lo político como «artificio»

En mi opinión, lo político debe tener un amplio espectro de arte, de artificio. Es verdad que lo político queda envuelto dentro de lo moral, sin embargo, el resolver las contingencias concretas de una comunidad en un lugar y tiempo determinados, dentro de una cultura y usos sociales determinados implica un talento de discernimiento entre lo perenne y lo perecedero en términos axiológicos. En este sentido vemos que hay dos fuentes universales de la normatividad moral: la naturaleza y la convención. Eludiendo planteamientos de tipo dialéctico, pues “ni la pura convención ajena a la naturaleza, ni la pura naturaleza —ajena a la obra de la razón— pueden justificar por sí solas la vida moral”⁴¹. Así veremos que hay acciones de intrínseca maldad y otras que lo son por el hecho de estar prohibidas.

Existe una influencia real por parte de la razón en el ámbito biológico de la persona, lo que le permite regular y ejercer, con señorío, control sobre los instintos y reacciones del cuerpo. Sin embargo, existe también un ámbito dónde la razón se encuentra «más sola», éste es el de la convivencia humana; “y ese ámbito es precisamente [...] donde al menos en un primer momento parece que la única norma inmediatamente natural que cabe dar es la de «atenerse a las exigencias de la justicia»”⁴². Esta última afirmación no contradice que exista lo que la tradición clásica

⁴⁰ Cfr. HILL JR., THOMAS E., *op. cit.*, pp. 753–754.

⁴¹ GONZÁLEZ, A.M., *Moral, Razón. . .*, *op. cit.*, p. 240.

⁴² *Ibid.*, pp. 240–241.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

conoce como «lo justo por naturaleza». Insisto, el conocimiento moral se centra en ese discernimiento de aquello que va *contra natura* y aquello que no, para después elaborar o deducir unos principios de convivencia que permitan no sólo la armonía sino que devenguen en verdadera moralidad social, justa y equitativa, de modo que incumplirlos traiga consigo la imputabilidad moral correspondiente. Eso es lo que —a mi juicio— Rawls busca decididamente, sin embargo, de forma deliberada, elige no contar con el aspecto «natural», buscando evitar conflictos entre las doctrinas comprensivas, y tratando de justificar sólo racionalmente, y de forma válida, para cualquier persona en uso normal de sus facultades racionales, su propuesta, de ahí que el constructivismo haya sido el camino más viable, siguiendo la estela de Kant.

[...] la referencia a la naturaleza no ha de verse en conflicto con la creatividad de la razón práctica. Ciertamente, la naturaleza propone una serie de bienes-fines, cuya promoción comporta la promoción del ser humano en cuanto tal. Pero tal promoción no acontece «por naturaleza». Este es el sentido de las palabras de Aristóteles en la *Política*, que de otro modo parecerían contradictorias; hablando de la *polis* dice: «El impulso a tal comunidad se encuentra en todos por naturaleza, pero el primero que la organizó es el responsable de los mayores bienes».

Ciertamente, carecería de sentido alabar a alguien por algo que sucede espontáneamente. Pero lo natural puede verse como génesis y como *telos*. Si bien existe la inclinación a la *polis* —está diciendo Aristóteles—, merece alabanza el primero en articular tal demanda natural, porque —esto es lo implícito— tal

2. LO POLÍTICO COMO «ARTIFICIO»

tarea no acontece por naturaleza, sino por razón y libertad⁴³.

Entonces, podemos decir que es preciso atender a los fines de la naturaleza, pero al mismo tiempo, alcanzar tales fines en el ámbito político-social, es una tarea que corresponde a la razón práctica, que no excluye, sino que reclama la creatividad humana, el ejercicio de la libertad, y de alguna manera, Rawls, intenta esto, pero a diferencia de Aristóteles y Santo Tomás, lo hace prescindiendo de la metafísica y con ello desaparece la cuestión de los fines, determinante en la interpretación del artificio político en la tradición aristotélico-tomista.

2.1. Lo «razonable» como alternativa a lo «contractual»

Pareciera que Rawls se aferra al concepto de los «razonable» como alternativa al concepto de «naturaleza». La tradición clásica vuelve la vista al concepto de naturaleza como principio teleológico que, en el caso del ser humano, comprende una inclinación a un conjunto de bienes pertenecientes a su integridad de forma consistente, cuya integración práctica es la virtud, pero para lograr dicha integración es necesaria la mediación de la razón, presentándose lo «natural» como aquello que exige una continuación por parte de la razón práctica⁴⁴. Pareciera entonces, que el profesor de Harvard rehuye una concepción más «realista-natural» de la moral, y apuesta por el cariz racional, haciendo uso del concepto virtud sólo en cuanto útil para una aplicación

⁴³ GONZÁLEZ, A.M., *Moral, Razón. . .*, *op. cit.*, p. 260.

⁴⁴ *Cfr. Ibid.*, p. 243.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

política, no por escepticismo sino por pragmatismo. Esto en contraste con la tradición clásica dónde la moral tampoco deja de tener una raíz netamente racional. Si es cómo yo creo, en tal tradición, la moral es ante todo, “el orden que la razón introduce en los actos de la voluntad, con el fin de integrar de una manera consistente los distintos bienes humanos y, en la práctica, dicho orden se traduce en una serie de modos de acción que designamos como «virtudes», lo que llamamos «normas morales» no podrán ser, al menos en alguna medida, sino la expresión de lo que hay de universal en dichos modos de acción integradores de los bienes humanos, esto es, en la virtudes”⁴⁵.

Otro aspecto que conviene señalar del constructivismo rawlsiano es su posible compatibilidad con el viejo adagio medieval, de origen aristotélico: *ars imitatur naturam*. Con esto pretendo hacer ver que el constructivismo tiene una faceta válida, al menos cara aquello que queda en el campo de lo contingente y lo artificial, que es razonable y no contraviene los principios morales universales antes aludidos. Ciertos artes, y entre ellos el «arte de lo político», a pesar de ser artes, no son ajenos a los contenidos éticos, pues en su desarrollo implican una serie de bienes humanos que por sí tienen relevancia moral, independientemente del fin o forma de desplegarse de la actividad artística.

Dando por supuesto que en el medioevo, el término arte gozaba de una concepción mucho más amplia de la que hoy en día suele tener, hemos de pensar en la palabra *ars* como un «saber hacer», y yendo a la raíz aristotélica de nuestro adagio, el mismo Estagirita define el arte como “un saber entre la ciencia y la experiencia: no es ciencia porque versa sobre lo contingente operable, y no es experiencia, porque es más universal que ella”⁴⁶.

⁴⁵ GONZÁLEZ, A.M., *Moral, Razón...*, *op. cit.*, p. 243.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 247.

2. LO POLÍTICO COMO «ARTIFICIO»

Para Rawls, la facultades morales —esa capacidad para el bien y esa capacidad para lo justo— son, junto con el carácter racional y razonable de los individuos, los factores «integradores» del actuar justo, que permiten llegar al equilibrio reflexivo y luego al consenso entrecruzado. En cambio para la tradición clásica, y más concretamente, la aristotélico-tomista, la prudencia como *recta ratio agibilium* es lo que lleva a integrar más allá del mero arte y sus fines propios, el actuar humano conforme a la finalidad insita en su naturaleza.

En relación con este enfoque, Ana Marta González sostiene que debemos inferir que la tradición aristotélico-tomista otorgaba cierta relevancia a la noción de arte, haciendo uso del término en un sentido muy amplio, que habitualmente indicaba recta razón, y esto porque se había descubierto y formulado normas universales que esbozan un marco válido para una vida humana *secundum naturam*. Es ahí donde encuentra lugar propio la fórmula *ars imitatur naturam* que para Santo Tomás tiene un sentido normativo que trasciende lo estático⁴⁷.

La política pues, versa sobre lo contingente, operable, y es en gran medida un saber prudencial, es decir, los agentes a quienes corresponde, deben decidir que decisiones tomar para el bien de la comunidad en un «aquí y ahora», pero sin violentar ciertas normas universales, definidas desde la consideración de los fines *per se* de las naturales inclinaciones humanas que, junto con su racionalidad, revelan una naturaleza, y por tanto un *telos*, una finalidad que se concreta en los principios universales antes aludidos. Es interesante comprobar que esta postura es la que Rawls intenta llevar a cabo con su teoría de la justicia como equidad. Al proponer los dos principios de justicia, de alguna manera pone en juego unos parámetros universales que orienten el discerni-

⁴⁷ Cfr. GONZÁLEZ, A.M., *Moral, Razón...*, *op. cit.*, p. 248.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

miento y la toma de decisiones de los agentes representantes en la posición original. Se trata de una orientación prudencial. Sin embargo la peculiaridad de su planteamiento, que lo hace muy diferente al planteamiento aristotélico-tomista es que no se trata de una virtud a cultivar y de la que constantemente haya que echar mano, como lo es la prudencia, pues no hay una constante remisión a un «aquí y ahora» sino que se trata de una posición original, donde los participantes están bajo un velo de la ignorancia y que al no verse frente a una situación concreta, contingente y operable sólo abstraen o aseguran en abstracto sus intereses y unos principios universales que aseguren el reparto justo y la convivencia armónica en el futuro.

¿Es el constructivismo rawlsiano del todo artificial?, baste ver los principios de justicia para atisbar que no. Su justicia política tiene un claro *telos*, un límite y un sentido. Cuando llamamos artificial a un proceso no lo estamos considerando desde el punto de vista de aquél o aquello que lo padece sino desde el punto de vista de quien lo causa⁴⁸. Y en este caso, los causantes son agentes libres, iguales y racionales que de forma connatural buscan asegurarse el propio interés y sus objetivos vitales. El matiz que nos deja un tanto insatisfecho a algunos es que Rawls apela a la naturaleza pero de un modo muy medido, parco o insuficiente. Poner el fin más allá de los subjetivo, es decir, como algo objetivo y universal le resulta algo dogmático, comprensivo, contrario al planteamiento inicial al que quiere responder. Reconocer una *teleología natural* supondría claudicar en el núcleo central del ánimo de su propuesta que, insisto, no es ni neutral a secas, ni relativista, sino anti-metafísica.

La teleología natural es un concepto netamente ligado a los

⁴⁸ Cfr. SPAEMANN, R., *Límites, acerca de la dimensión ética del actuar*, EIUNSA, Madrid 2003, p. 121.

2. LO POLÍTICO COMO «ARTIFICIO»

preceptos metafísicos, pues no olvidemos que «el obrar sigue al ser» y que esto señala naturaleza finalizada. Rawls por ello, desarrolla un *ars iusti*. Su teoría es una secuencia de pasos constructivos, pasos que no se dan solos, pero que se siguen unos de otros tal como la naturaleza racional de los agentes operaría si buscara un resultado. Es decir, la racionalidad y razonabilidad de la justicia como equidad, tiene un claro fin al que se dirige que es el reparto equitativo en una sociedad plural, pero que debe siempre respetar el fin de cada ciudadano de acuerdo con su objetivo de vida. El constructivismo rawlsiano es económico, en el sentido de que busca operar de forma parecida al arte (saber hacer), ahorrando el mayor número de energías posibles, consiguiendo un resultado eficaz y eficiente. Y al buscar una entraña contractualista, es decir, voluntario, Rawls hace ver, sin proponérselo, lo voluntario como natural⁴⁹.

El proceso de conformación de la «razón pública» viene a ser la connaturalización de un proceso constructivo que deduce unos principios que buscan permear la praxis política tanto de

⁴⁹Rober Spaemann señala que cuando estudiamos lo voluntario en su relación con lo natural nos encontramos ante la consideración de conceptos genéticos y normativos: “[...] el término «voluntad» ¿designa acaso algo así como un origen propio? Designa más bien un *modo* de hacer lo que se hace, por ejemplo, lo que se hace voluntariamente como contrapuesto a lo que se hace a la fuerza, esto es, lo que se hace a gusto como contrapuesto a lo que se hace a disgusto [...] y también puede designar, por último, lo racional como contrapuesto a lo meramente natural. Y en cada uno de esos casos procuramos de nuevo hacer olvidar la voluntariedad, hacer parecer lo voluntario como natural. Decir de una acción o actitud que se nota que ha sido querida expresamente, que da la impresión de haber sido «buscada», equivale a decir que lo querido o buscado con ella en realidad no se ha logrado o encontrado plenamente. Queremos que no dé la impresión de haber sido objeto de un acto expreso de la voluntad. Sólo cuando lo no natural parece natural hemos alcanzado la meta”. SPAEMANN, R., *op. cit.*, p. 122.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

autoridades como de ciudadanos. De este modo, los individuos, tanto los agentes representativos como el resto de la comunidad, tienden a buscar el bien común, pero comenzando por aquello que a determinados individuos les parece bien común, cuidando de no convencer en contra del propio interés, pues si fuese así, surgiría el choque de doctrinas comprensivas. Pues cuando una convicción ético-jurídica le pone límites a la opinión de la mayoría o a la razón pública que arguyen las instituciones para justificar su actuar, es cuando el individuo desea hacer valer todo su potencial de fuerzas en contra, ya que su razón y sus facultades morales le indican otro camino. Así, en vez de fomentar el despliegue de la razón pública, surge el debate político, pues a juicio de ciertos individuos, podremos decir, esa razón pública es antinatural. Rawls se da cuenta de que la justicia como equidad no está libre de esta amenaza por lo que resuelve aceptar que la razón pública puede, es más, debe hacer ajustes según el tiempo, lugar y perfil cultural de una comunidad determinada.

Ahora bien, esta razón pública requiere, como presupuesto procesal, el equilibrio reflexivo por parte de los individuos, de modo que al existir la posibilidad de reajuste, Rawls acepta que “la lucha por alcanzar el equilibrio reflexivo continua indefinidamente” en todos los casos⁵⁰. Y es esto lo que es parte del quehacer político, poder discernir y entonces ajustar los contingente operable.

No olvidemos que Rawls no pretende promover una «vida buena» sino sólo una vida armónica, habilitante para los propios fines, los que cada uno tenga, dando un enfoque a su análisis más dependiente de la tradición y la racionalidad histórica, en vez que dependiente de una racionalidad natural, buscando descubrir fines y principios de operación en el mundo, pues esto es terreno

⁵⁰RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, p. 127.

2. LO POLÍTICO COMO «ARTIFICIO»

metafísico, que debe ser evitado para no provocar conflicto. De esta forma que existe una afinidad con la tradición aristotélico-tomista en lo referente a que es necesario poner en juego la razón práctica, para lograr resolver la dimensión fáctico-práctica de lo social, pero existe también una diferencia insalvable, que es el hecho del rechazo a la metafísica y a los fines comunes verdaderos de lo político. Rawls reconoce la existencia de virtudes políticas, pero busca limitarlas al ámbito distributivo de la justicia; en cambio, la tradición aristotélico-tomista insiste: “cuando decimos que la razón práctica imita la naturaleza no queremos decir tanto que lea en la naturaleza y luego opere, sino que opera *como* lo hace la naturaleza: teleológicamente, es decir, atendiendo naturalmente a aquellos fines de los cuales depende la consistencia de la vida humana”⁵¹.

Rawls no quiere ampliar su teoría pues parece darse cuenta de que esto le exigiría profundizar en el *telos* político y por tanto en los porqués de la configuración del *ethos* político. Limita su investigación a la justicia política centrada en la estructura básica. Su propuesta de *Ars* se limita a una actividad más que creativa, deductiva. Es, como en Hegel, un mirar la cosas para luego desentrañar los porqués pero de manera racional e inmanente, aunque abierto al debate configurador (elemento pragmático). No es el suyo un *Ars* que imite la naturaleza, sino un *Ars* que desentraña o busca formulas que expliquen como es posible la convivencia en una sociedad pluralista.

Que el arte sea algo a imitación de la naturaleza, quiere decir que la actividad creativa es actividad humana cuando se desarrolla dentro de unos límites: los marcados por la naturaleza. En la medida en que tales límites se consideran normativos en el ámbito público, para regir la vida en sociedad, desarrollamos el

⁵¹GONZÁLEZ, A.M., *Moral, Razón...*, *op. cit.*, p. 264.

ars iuris, el arte jurídico.

3. Mirar la historia: ¿el «segundo Rawls» más cerca de Hegel?

Según dice Samuel Freeman, al principio, Hegel no ejerció mucha influencia en la obra rawlsiana⁵². De hecho, en *Una Teoría de la Justicia* (*TJ*), cuando el profesor de Berlín es mencionado, es para rechazar alguno de sus planteamientos. Pero con los textos disponibles hoy en día, es evidente que después de *TJ* Rawls comienza a ver muchos paralelismos existentes entre su postura y el pensamiento hegeliano. Primero, como Hegel, Rawls rechaza el dualismo implícito en la filosofía trascendental de Kant⁵³. Esto se vuelve más evidente en cuanto que para Rawls, los hechos naturales y las regularidades son muy relevantes para justificar los principios de justicia. Por consiguiente, vemos en el profesor de Harvard un rechazo al idealismo y una cierta apertura al intuicionismo moral y al realismo clásico, como ya se dice en otra parte de este trabajo. A continuación veremos como se va dando en el profesor de Harvard un progresivo acercamiento a al profesor de Berlín.

Al leer *Political Liberalism* (*PL*) uno cae en la cuenta del cambio, que desde la introducción, Rawls dice haber dado. Efectivamente, en ciertos aspectos, el profesor de Harvard se deja guiar por Hegel en lo que se refiere a la génesis del estado moderno al mismo tiempo que intenta dar respuesta al criticismo

⁵² Cfr. FREEMAN, S., *Rawls. . .*, *op. cit.*, p. 25.

⁵³ Entre lo analítico y lo sintético, entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, entre razón «pura» e «impura», etc.

3. MIRAR LA HISTORIA: ¿EL «SEGUNDO RAWLS» MÁS CERCA DE HEGEL?

hegeliano contra el liberalismo⁵⁴. En el así llamado «segundo Rawls», se aprecia una consideración de la historia como objeto de reflexión que sirva como herramienta para analizar el Estado en el que se vive y sus instituciones, para a partir de allí sugerir mejoras, lo cual resulta un método de rasgos hegelianos⁵⁵. A diferencia de *TJ* en este segundo libro Rawls afirma que lo que hace no es filosofía, sino teoría política, pues insiste más en el carácter político de sus conceptos, de matiz práctico, rehuendo a todo aquello que refleje «comprehensividad».

Para Victoria Camps, el intento de Rawls no es del todo exitoso pues utilizando conceptos como el de justicia o equidad y pensar que la ética está en otra parte, no es acertado⁵⁶.

Rawls opta por la vía difícil, pero también la más propia de un filósofo. Intenta establecer los parámetros de una buena política. La opción le obliga a quedarse en generalidades, en criterios básicos. Seguramente no se puede concretar mucho más cuando se trata de construir y no de destruir lo que existe.[...] La aparición del *Liberalismo político* es algo más que un conjunto de precisiones sobre primer libro [*Teoría de la Justicia*]. También es eso, pero en él apunta lo que, para seguir una costumbre filosófica establecida, podemos llamar un «segundo Rawls»: un Rawls, en este caso, algo más timorato y precavido, más preocupado por lidiar con la pluralidad social. La realidad

⁵⁴ Cfr. RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, p. 321.

⁵⁵ Cfr. PIPPIN, ROBERT B., *Hegel's Practical Philosophy*, Rational Agency as Ethical Life, Cambridge University Press, Cambridge, U.K. 2008, pp. 277–278.

⁵⁶ Cfr. CAMPS, V., “El segundo Rawls, más cerca de Hegel”, en *Daimon* 15 1997, p. 64.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

—o, más bien, la moda— multiculturalista y las doctrinas y críticas comunitaristas han hecho su efecto y Rawls no se muestra indiferente a ellas. Al contrario, las tiene en cuenta, que el extremo a mi juicio más novedoso e interesante de la *Teoría de la justicia*, el «principio de la diferencia», queda, en el nuevo libro no sólo muy desdibujado, sino claramente preterido. Rawls aparece más hegeliano y menos kantiano. Quizá también porque ha comprendido que si la ética tiene que hacerse política y quiere realmente incidir en la práctica hay que determinar, aunque nos duela, quién decide y quién se hace garante de las divisiones públicas⁵⁷.

Camps es muy contundente al valorar la segunda obra de Rawls. Efectivamente, al desarrollar más los conceptos del «consenso entrecruzado» y la «razón pública», Rawls, dice Camps, se inclina más a Hegel, pues deja de dar tanto énfasis al principio de diferencia y se centra más en una política más práctica, cuyo criterio para la toma de decisiones es la «razonabilidad»⁵⁸.

3.1. Más sustantivismo fáctico, menos idealismo

Así, “aceptados unos principios mínimos y, por lo tanto, innegociables —que son el resultado de un pacto contrafáctico, la mayoría de las decisiones que debe hacer una sociedad plural y de derecho es algo mucho más contingente. Deberá intentar consensos, pero no contrafácticos, sino empíricos, reales. Para lo cual es

⁵⁷CAMPS, V., *op. cit.*, p. 64.

⁵⁸*Cfr. Ibid.*, p. 66.

3. MIRAR LA HISTORIA: ¿EL «SEGUNDO RAWLS» MÁS CERCA DE HEGEL?

imprescindible que los agentes del consenso sean razonables”⁵⁹.

El giro hegeliano de Rawls pues, está en que mientras en *TJ* no se detenía tanto a considerar el pluralismo social, en *PL* es éste pluralismo el que lleva, a través de un contrato contrafáctico, a suscribir esos principios mínimos, que son las «esencias constitucionales», siendo la razonabilidad la que conduce al consenso, una razonabilidad inspirada por la historia, la cultura y la tradición, como apunta el caso de Los Estados Unidos, al que Rawls parece referir constantemente. Con el concepto de «razón pública» Rawls abre paso a la necesidad no sólo de su conformación y difusión, sino también de su interpretación, por lo que es necesario contar con una instancia competente y legítima para ello. El Tribunal Supremo, o los tribunales constitucionales, según sea el caso, serán las instancias en cada país, competentes para llevar a cabo tal función.

No olvidemos que en su conjunto, la propuesta rawlsiana es deontológica, es decir, la razonabilidad, como criterio de legitimidad del «consenso entrecruzado», no elimina ese tender al «deber ser». Que Hegel aparezca en escena no implica que Kant desaparezca del todo, pues esa razonabilidad es la «buena voluntad» que debe prevalecer, tanto que en *PL* uno de los epígrafes más sonados: es «la bondad como racionalidad»⁶⁰.

Así pues, el momento ético no es demostrable, es decir, se asume o se acepta, sin más; actuar de manera justa es actuar de manera razonable. Si la realidad política demuestra que no es razonable, esto es un problema práctico no teórico, y por tanto no podemos eliminar el deber ser: primero, ontológicamente es el «deber», no el «ser». Una forma interesante de concretar todo esto es la obligación cívica de votar, que para Rawls es un deber

⁵⁹ CAMPS, V., *op. cit.*, p. 67.

⁶⁰ *Cfr.* Conferencia V, § 2

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

de civilidad, dónde se ponen en juego la razonabilidad⁶¹, pues es la forma en que los ciudadanos se aproximan entre sí y ayudan a emerger el interés común.

3.2. Más de Hegel sin renunciar a Kant

Por tanto, para ver la razonabilidad cristalizada en la razón pública, el plantearse “¿qué nos parecería nuestro argumento si nos fuera presentado en forma de una opinión del tribunal supremo?”⁶². Ahí, según Camps, están presentes, de manera conjunta, Kant y Hegel, pues no se trata de alcanzar la razón materializada en el derecho positivo, sino de pensar a través de esa razonabilidad, un uso de la razón guiada por el deber de civilidad para la construcción de la razón pública. Ese deber de civilidad es una dimensión moral de la vida política, que implica una disposición del ciudadano a participar más activamente y más responsablemente en el quehacer político, tomando en cuenta las opiniones de los demás, al tiempo de que se argumenta y justifican las opiniones propias, así hasta llegar a un consenso entrecruzado. Pero esto no sería posible sin virtudes, las virtudes públicas⁶³.

Pero es el mismo profesor de Harvard, a través de su propia pluma, quien nos va desvelando la influencia que Hegel ha supuesto en su pensamiento. En *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral (LHMP)* Rawls dedica un capítulo a analizar el pensamiento del profesor de la Universidad de Berlín en el que se centra en su obra *Principios de la filosofía del derecho*, donde, según el mismo Rawls, se contiene su filosofía moral y “su idea característicamente institucional de la vida ética (*Sittlichkeit*) y

⁶¹ Cfr. RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, pp. 276, 278.

⁶² *Ibid.*, p. 289.

⁶³ Cfr. *Ibid.*, p. 228.

3. MIRAR LA HISTORIA: ¿EL «SEGUNDO RAWLS» MÁS CERCA DE HEGEL?

explica cómo se enlaza esa idea con su visión de las personas como enraizadas en, y modeladas por el sistema de las instituciones políticas y sociales en el que viven”⁶⁴. Rawls interpreta a Hegel como un liberal “de mente reformista moderadamente progresista”, y considera el liberalismo hegeliano como un importante ejemplar en la historia de la filosofía moral y política del *liberalismo de la libertad*, donde inscribe a su obra *TJ* reconociendo que toma mucho de Hegel, junto con Kant y J.S. Mill⁶⁵.

A continuación haré un comentario sucinto a lo que Rawls desarrolla en *LHMP* realizando una interpretación, que a mi juicio, resulta válidamente inteligible y muestra hasta que grado puedo verse influenciado por Hegel.

Obviamente, no se puede forzar las coincidencias. Rawls piensa que no obstante que la filosofía moral y política de Hegel se basta a sí misma —y de ahí mi tendencia a sugerir que la prefiere a la kantiana—, el profesor de Berlín resulta ser una gran metafísico. Es decir, Hegel, como buen metafísico, cree que *la realidad es plenamente inteligible*, lo cual, según Rawls, es la tesis del idealismo absoluto y, por tanto, “debe responder a las ideas y los conceptos de un sistema categorial razonable y coherente”⁶⁶.

Para el profesor de Harvard, el que Hegel haya dicho que «la voluntad libre es la voluntad que se requiere a sí misma como voluntad libre»⁶⁷ se debe considerar como una de las más im-

⁶⁴RAWLS, J., *LHMP*, *op. cit.*, p. 346.

⁶⁵*Cfr. Idem.* Cuando Rawls habla del *liberalismo de la libertad*, se está refiriendo a que sus *primeros* principios son los principios de las libertades política y cívica, y que estos principios tienen primacía sobre otros que también son apelables.

⁶⁶*Idem*

⁶⁷*Cfr.* § 10, 27, HEGEL, W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Los libros de Sísifo, 2.^a ed., Edhasa, Barcelona 2005, pp. 89, 106

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

portantes contribuciones a la filosofía moral y política⁶⁸. Rawls interpreta que Hegel habla de la «filosofía de la reconciliación», y así lo explica a sus alumnos, pues la verdad sobre el derecho, la *eticidad* y el Estado es tan antigua como su conocimiento y exposición en la leyes públicas, la moral y la religión. El espíritu pensante busca no sólo poseer la verdad sino concebirla, entenderla de forma reflexiva y racional, de modo que el pensamiento libre parte de sí hacia la unión íntima con la verdad, no depende por ello, de que la verdad le sea dada. Así, —de acuerdo con Rawls— para Hegel la expresión de la libertad existe previamente a su posesión racional, la tenemos ante nosotros y por tanto debemos reconciliarnos con esa realidad elaborando una concepción esquemática de ella en el pensamiento. Así, se podrá alcanzar la reconciliación con el mundo social:

No es que el mundo social existente sea el mejor de entre una serie de alternativas desdichadas. Antes bien, reconciliación significa que hemos llegado a ver nuestro mundo social como una forma de vida en las instituciones políticas y sociales, una forma de vida que realiza nuestra esencia, esto es, la base de nuestra dignidad como personas que son libres. Por eso, su contenido «aparecerá justificado ante el pensamiento libre»⁶⁹.

De modo mucho más claro, se expresa el profesor de Harvard en su obra *Justice as Fairness (JAFR)* (2001) cuando, explicando los papeles de la filosofía política, asume la idea de Hegel de la reconciliación:

⁶⁸ Cfr. RAWLS, J., *LHMP*, *op. cit.*, p. 347.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 348.

3. MIRAR LA HISTORIA: ¿EL «SEGUNDO RAWLS» MÁS CERCA DE HEGEL?

[...]la filosofía política puede tratar de calmar nuestra frustración y nuestra ira contra nuestra sociedad y su historia mostrándonos cómo sus instituciones, cuando se las entiende adecuadamente desde un punto de vista filosófico, son racionales y se han desarrollado a lo largo del tiempo de ese preciso modo a fin de alcanzar su fin racional presente. Esto encuentra acomodo en el célebre dicho de Hegel: «Cuando miramos al mundo racionalmente, el mundo nos devuelve una mirada racional». Hegel busca la reconciliación para nosotros —*Versöhnung*—, lo que significa que debemos aceptar y afirmar nuestro mundo social positivamente, y no sólo resignarnos a él.

Nos interesaremos por varios aspectos de este papel de la filosofía política[...] El hecho del pluralismo razonable limita lo que es prácticamente posible bajo las condiciones de nuestro mundo social[...] A su debido tiempo, tendremos que preguntar si el hecho del pluralismo razonable es un destino histórico que deberíamos lamentar. Mostrar que no lo es, o que tiene sus muy considerables ventajas, significaría que en parte nos reconciamos con nuestra condición⁷⁰.

Así pues, el papel de la filosofía política, tal y como la ve el profesor de Berlín, consiste en concebir el mundo social en el pensamiento y expresarlo en una forma en la que podamos verlo como racional. “[...] la forma del Estado moderno, que expresa en sus instituciones políticas y sociales la libertad de las personas, no es plenamente efectiva hasta que sus ciudadanos entienden

⁷⁰RAWLS, J., *JAFR*, *op. cit.*, pp. 25–27.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

cómo y porqué son libres en él”⁷¹. Según Rawls, para Hegel, sólo dentro de un mundo social razonable, un mundo que garantice mediante la estructura de sus instituciones nuestra libertad, podemos llevar una plena felicidad. Esta última idea coincide felizmente con el planteamiento de *TJ* y de *PL*. Según Rawls, Hegel sitúa el entramado moral en las instituciones y costumbres que rigen al vida social, eso es la *Sittlichkeit*, la eticidad, que a diferencia del pensamiento kantiano, no se coloca en imperativos categóricos que especifican las máximas de actuación individual en momentos y circunstancias concretas. Hegel pone la cuestión de moralidad en las instituciones, pues con la racionalización de ellas las hacemos parte de nosotros, conforme se ha ido creciendo en el seno de la sociedad y desarrollando los correspondientes hábitos de conducta y pensamiento⁷².

Al igual que Hegel, Rawls asume que el liberalismo político comienza cuando comienza a vivirse la concepción de tolerancia pues el contenido y tono de una concepción de justicia, política o no, “dependen mucho, indudablemente, del hincapié que hagamos en ciertos hechos de la experiencia histórica[...] El liberalismo político nace de la división de la cristiandad tras la Reforma[...] Según creía Hegel, que la Reforma tuviera lugar no fue una desgracia, sino algo que benefició tanto a la Iglesia como al Estado”⁷³.

⁷¹RAWLS, J., *LHMP*, *op. cit.*, p. 348.

⁷²*Cfr. Ibid.*, p. 349.

⁷³RAWLS, J., *JAFR*, *op. cit.*, p. 61n.

3.3. La eticidad y los principios primarios de Rawls

La *Sittlichkeit*, viene a ser la ubicación de lo ético en el entero conjunto de las instituciones sociales y políticas, racionales que hacen posible la libertad (la familia, la sociedad civil y el Estado). Según explica el profesor de Harvard, Hegel afirma que para llegar a una autonomía real, debemos pertenecer a un mundo social racional (razonable en términos rawlsianos), así los individuos, después de reflexionar, pueden aceptar ese mundo, reconciliándose con él, de tal modo que actuar siguiendo el hábito y la costumbre, a final de cuentas, si son considerados como razonables, trae consigo una actuación libre, lo cual se consume en las instituciones modernas ya que éstas promueven o deben promover la subjetividad, la individualidad y la particularidad, o lo que Hegel denomina «sustancialidad» que comprende estas últimas tres notas⁷⁴. Esto, según Rawls está en consonancia con la concepción hegeliana de los individuos como *accidentes* de una sustancia social racional. Es decir, los individuos no son libres por sí solos, sino que forman parte accidental de un mundo social racional, y es a través de esa sustancia como alcanzan su libertad:

Así, si bien las instituciones sociales y racionales constituyen el trasfondo necesario para la libertad y para la autonomía real de los individuos, la reflexión, el juicio y la conducta racional (razonable) de los individuos son asimismo necesarios para producir la sustancialidad y la libertad de su mundo social⁷⁵.

⁷⁴ Cfr. RAWLS, J., *LHMP*, *op. cit.*, p. 349.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 350.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

Rawls subraya que para Hegel, un mundo social racional no es de ningún modo un mundo perfecto (citando a Hegel desde el libro de Rawls): “Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste, esta visión racional es la *reconciliación* con la realidad, que concede la filosofía a aquellos que alguna vez han sentido la exigencia de comprender[...]⁷⁶. Reconciliarse con nuestro mundo social no significa resignarse a él. *Versöhnung* no es *Entsagung* (resignación). “No es que el mundo social existente sea el mejor de entre una serie de alternativas desdichadas⁷⁷. Se trata entonces de reconocer que en la instituciones políticas y sociales, se realiza nuestra esencia de acuerdo con un proceso histórico racional y esto es lo que sería el fundamento de la dignidad humana en su dimensión libre. De modo que al ver el mundo y ser capaces de expresarlo de un modo racional (lo que denomina *vernünftig*), sería el papel de la filosofía. Lo que se persigue es hacer las cosas de modo *autoconsciente*.

El poder contar con las desgracias y las contingencias como elementos del mundo es algo que no es corregible, de acuerdo con la interpretación que Rawls hace de Hegel. Sin embargo, un orden social racional puede facilitar la libertad, haciendo posible que los ciudadanos realicen sus libertades. Para el profesor de Berlín, la libertad es el mayor bien —lo que es otra feliz convivencia con Rawls—, y aunque la felicidad no puede estar garantizada, la libertad la favorece, pues nos capacita para alcanzarla, siempre que haya fortuna y la vida se conduzca sabiamente⁷⁸.

Siguiendo el desarrollo que Rawls hace en *Lectures on History of Moral Philosophy*, se subraya la importancia que tiene para Hegel la idea de que «la voluntad libre es la voluntad que

⁷⁶RAWLS, J., *LHMP*, *op. cit.*, p. 352.

⁷⁷*Ibid.*, p. 348.

⁷⁸*Cfr. Ibid.*, p. 352.

3. MIRAR LA HISTORIA: ¿EL «SEGUNDO RAWLS» MÁS CERCA DE HEGEL?

se quiere a sí misma como voluntad libre». Se trata de un querer que es entendido como ser capaz de obrar por un fin con el cual se está identificado. Como Kant, Hegel hace hincapié en que pensar y querer no son cuestiones separadas sino dos aspectos de una misma cosa. Se trata de un querer que está en tránsito desde la pura indeterminación hacia la determinación; el yo se identifica a sí mismo como contenido de determinación. Contenido y objeto se identifican, convirtiéndose la indeterminación en determinación de algo particular. Así, vemos que la voluntad será la unidad de dos elementos previos; el contenido y el objeto, reflejados en ella misma, se individualiza, siendo un yo —pues pensamiento y querer es lo mismo— al identificarse con sus fines, y necesita de fines para no permanecer vacía. Una libertad libre es aquella que se determina a sí misma, no por algo externo, teniendo su libertad como objeto. Ella es verdadera o *la verdad misma* porque su determinarse consiste en su existencia, es decir, como opuesta a sí, lo que es su concepto⁷⁹.

Todo esto, aunque de primera impresión parece demasiado abstracto e inaplicable a la vida real y concreta, es lo que fundamenta que la voluntad de los individuos quiera un sistema de instituciones políticas y sociales en el vivir cotidiano en comunidad. La voluntad libre, al querer los fines de las instituciones, los convierte en fines propios, lo cual es posible, gracias a que es libre, a que es consciente de esa libertad, lo cual, es posible, sólo porque ha sido educada en un contexto que le permite ser auto-consciente. Es decir, las instituciones translucen esa auto-consciencia de libertad.

Ahora bien, no se debe perder de vista que Hegel no habla de voluntades individuales en cuanto tales, sino del concepto

⁷⁹ Cfr. RAWLS, J., *LHMP*, *op. cit.*, pp. 353–354 y Cfr. § 5–7 y § 55–57 en HEGEL, W.F., *op. cit.*

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

de voluntad libre, los individuos son «momentos», accidentes, en ese proceso de determinación. Es el *Geist* el que se va actualizando en el mundo. Así los ciudadanos de un estado son ya objetivamente libres, no alienados objetivamente (aunque sí subjetivamente), pues el sistema de instituciones hegeliano es el más adecuado —según el momento de desarrollo histórico del espíritu— “para la expresión y actualización de la voluntad libre”⁸⁰, dándose así la justificación o legitimidad de un sistema de instituciones.

De este modo, un sistema de instituciones de derecho; el orden legal mismo, se justificará, siempre y cuando sea un sistema que permita la expresión de la libre voluntad. Tal y como Rawls entiende a Hegel, “para entender la vida ética, debemos partir del sistema históricamente dado de las propias instituciones, de la vida ética en su sustancialidad tal como la vemos delante de nuestros ojos”⁸¹. Así, las instituciones no son un medio para llegar a la vida ética, sino que las instituciones *son, constituyen* la vida ética, y así, el profesor de Harvard afirma sus afinidades con el profesor de Berlín en un párrafo que nos arroja claras luces:

Pero ¿qué fuerza tiene aquí la palabra «constituyen»? Rousseau y Mill pensaban que las instituciones de la libertad eran buenas por sí mismas, y no sólo como medio para la felicidad o el bienestar. Y yo creo que Kant pensaba que los principios del derecho constituyen el esquema de los derechos humanos: un sistema de libertad en el que la libertad de cada uno pueda coexistir con la libertad de todos los demás.

⁸⁰RAWLS, J., *LHMP*, *op. cit.*, p. 355.

⁸¹*Ibid.*, p. 356.

3. MIRAR LA HISTORIA: ¿EL «SEGUNDO RAWLS» MÁS CERCA DE HEGEL?

La justificación de estos principios tiene su fundamento en la ley moral como ley de la libertad y es enteramente independiente del principio de la felicidad («Teoría y práctica», 279 y sig.). Pero creo que es infructuoso seguir discutiendo de este modo el significado de Hegel. Tenemos que volver al significado del texto de Hegel⁸².

Este apunte me lleva a pensar que después de todo no fue tan infructuosa esta interpretación, pues coincide en gran parte con lo que Rawls sostiene en *TJ* con referencia al asunto de la felicidad y de forma más apreciable en *PL* con referencia a la estructura básica y el consenso entrecruzado.

3.4. Hegel y el liberalismo

Un aspecto que Rawls se detiene a comentar sobre las instituciones sociales y políticas que Hegel considera detentadoras de la eticidad es la *propiedad privada*. La propiedad privada, de acuerdo con Rawls, ha de basarse en consideraciones sobre la libertad, porque la libertad es el fundamento de la dignidad y del derecho. En esto —de acuerdo con Rawls—, Hegel sigue a Kant al concebir que la ley moral es una ley de libertad, y que tener la capacidad de obrar según esa ley es fundamento de la dignidad, haciendo a los individuos miembros en un «reino de fines», como gustaba decir al regiomontano⁸³.

Así, al hablar de «voluntad libre» con referencia a lo social, Rawls explica que para Hegel, como tesis principal de su filosofía del derecho, se requiere un sistema de instituciones en cuyo seno

⁸²RAWLS, J., *LHMP*, *op. cit.*, p. 356.

⁸³*Cfr. Ibid.*, p. 357.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

la voluntad libre pueda ser realmente libre. Esas instituciones son pues, formas de vida que viven los seres humanos. De esta manera la voluntad libre querrá los fines de este sistema de instituciones como propios. Así, la voluntad libre va siendo educada como tal gracias a los rasgos del sistema, pues son ellos los que expresan plenamente el concepto de voluntad libre. Este último aspecto es vital, pues sólo así se vuelven posibles instituciones como la propiedad privada y la existencia de la sociedad civil⁸⁴. Así se entiende que “La eticidad es *la idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad; actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. Es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la conciencia*”⁸⁵.

3.5. Hegel: un liberal anti-contractualista

Para Rawls, Hegel debe ocupar un lugar en la tradición liberal por expresar lo que él denomina «liberalismo de la libertad». Tal denominación encuentra su razón en lo antes descrito. La libertad se entiende en el sistema hegeliano, como un sistema de instituciones sociales y políticas que garantizan y hacen posibles las libertades básicas de los ciudadanos.

De acuerdo con el profesor de Harvard, no hay que caer en el error de ver la doctrina de Hegel como un intento de justificación del Estado prusiano de 1820, sino como defensora del Estado moderno constitucional⁸⁶. Para Hegel, el Estado no se basa en un contrato, como sucede en las transacciones comerciales; no

⁸⁴ Cfr. RAWLS, J., *LHMP*, *op. cit.*, p. 368.

⁸⁵ § 142, HEGEL, W.F., *op. cit.*, p. 265.

⁸⁶ Cfr. RAWLS, J., *LHMP*, *op. cit.*, p. 370.

3. MIRAR LA HISTORIA: ¿EL «SEGUNDO RAWLS» MÁS CERCA DE HEGEL?

existió un contrato original con los ciudadanos, sea real o heurístico⁸⁷. El Estado no es una institución que fuera constituida para satisfacer necesidades de individuos previamente independientes al marco de las instituciones básicas, sino que al contrario, lo que hace a las personas es el hecho de ser ciudadanos en un Estado racional⁸⁸.

Conforme va explicando a Hegel, Rawls va dando luces acerca de como ha ido inspirándose su pensamiento al momento de construir su justicia como equidad, o al menos, en mi opinión, recibiendo influjo de esta teoría del Estado. De acuerdo con Rawls, cuando Hegel habla de «la realidad efectiva de la libertad concreta», está refiriéndose a que ésta libertad concreta permite a los individuos satisfacer sus intereses dentro de los límites permitidos por la estructura institucional. La sociedad se mantiene unida entonces, no en virtud de los intereses particulares, sino en virtud de un sentido de orden razonable nutrido de una concepción de justicia basada en el concepto del bien común, de respeto a las pretensiones legítimas de todos y su derecho a participar. De este modo los ciudadanos, sabiendo y queriendo este orden, reconocen este interés de todos, haciéndolo propio, concediéndole máxima prioridad, de forma que tienen la disposición «natural» o «espontánea» —parece sugerir Rawls— de tomarlo como fin último de su acción y por tanto alcanzando la meta de la *reconciliación*⁸⁹. En palabras de Rawls: “Hegel creía que el hecho de que la constitución moderna permitiera la plena libertad en la sociedad civil daba una fuerza enorme al Estado, siempre que el interés universal (colectivo) de los ciudadanos fuera reconocido por ellos y ellos mismos le otorgaran prioridad en su vida

⁸⁷§ 75, 258, HEGEL, W.F., *op. cit.*

⁸⁸§ 75, *Ibid.*

⁸⁹*Cfr.* RAWLS, J., *LHMP*, *op. cit.*, pp. 373–374.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

política”⁹⁰. ¿No es éste acaso un pensamiento que funciona como semilla ideal para el desarrollo de los conceptos de *consenso entrecruzado* y *razón pública*?

Para Hegel, el interés universal, o mejor dicho, en las cosas comunes, en el bien común, no se cumple ni tienen validez sin el interés, el saber y la aceptación de los individuos, pues según la interpretación de Rawls “No viven simplemente como personas absorbidas y preocupadas sólo por sus intereses particulares. Porque al mismo tiempo los ciudadanos se preocupan por lo universal —un universal orientado por una concepción de la justicia basada en el bien común— y su voluntad en cuanto ciudadanos es dirigida hacia ese fin (*«in und für das Allgemeine wollen»*) y actúan siendo conscientes de ese fin.

Se trata de un planteamiento de tipo descendente; es decir, desde el gobierno, se van procurando las condiciones de ennoblecimiento de los ciudadanos, algo que no se logra a través de la coerción violenta desde abajo o externamente, sino que a base de la sabiduría del gobierno. En esto se aprecia cierto influjo de la filosofía griega antigua en Hegel, al menos se aprecia un tono que no se aleja mucho del perfeccionismo griego; y Rawls, aunque dice que no expresamente, parece permearse un poco de esto, pues al proponer su teoría de la justicia como equidad, los dos principios y la estructura básica quedan enmarcados por la guía de la razón pública que debe llevar a los individuos a aceptar y vivir conforme a los principios en ella contenidos. Pero a diferencia del pensamiento griego clásico, Rawls y Hegel apuestan por una participación más activa del ciudadano en las instituciones representativas y en la vida cotidiana en comunidad⁹¹.

⁹⁰RAWLS, J., *LHMP*, *op. cit.*, p. 374.

⁹¹A este respecto véase: RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, pp. 201, 215, 219, 236n y más concretamente 240.

3. MIRAR LA HISTORIA: ¿EL «SEGUNDO RAWLS» MÁS CERCA DE HEGEL?

En contraste con el enfoque dado en el liberalismo, Hegel supo darse cuenta que existe un profundo enraizamiento social de los individuos dentro del marco establecido de sus instituciones políticas y sociales. Rawls afirma que *A Theory of Justice* sigue a Hegel en esta idea, pues una estructura básica de la sociedad es el primer sujeto de la justicia, éste es el punto de partida, aquí hay esa actividad descendente del Estado hacia los individuos; los primeros principios de justicia seleccionados deben aplicarse a la estructura básica. Los conceptos de persona y sociedad, aquí juegan ese papel preponderante al estar relacionados, pues se requieren mutuamente ya que ninguno es capaz de sostenerse por sí solo⁹².

3.6. El contrato social como una tercera alternativa ante el planteamiento de Hegel

Pero como ya se dijo, no todo son paralelismos, semejanzas e influencias entre el profesor de Harvard y el profesor de Berlín. Rawls hace ver en sus lecciones que el liberalismo de la libertad no coincide con el de Hegel en sus planteamientos referentes al derecho internacional. Según Hegel, existen dos puntos de vista respecto a la concepción del Estado en relación con los individuos o viceversa: o se parte de la sustancialidad o se procede de modo atomístico, elevándose de la particularidad como fundamento. Las concepciones de Hegel, que en este terreno se pronuncian más a favor del aparato del Estado, en vez de los individuos y agrupaciones civiles, resultan a Rawls exageradas, pues los liberales no pueden considerar al Estado una «sustancia espiritual» como sí lo hace Hegel⁹³. Rawls ve también más diferencias rela-

⁹² Cfr. RAWLS, J., *LHMP*, *op. cit.*, p. 384.

⁹³ Cfr. *Ibid.*, p. 379.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

cionadas con las diversas concepciones hegelianas y el liberalismo concernientes a la soberanía y el derecho a la guerra. En Hegel pues, hay una clara prevalencia del Estado sobre el individuo. Rawls discute la idea del Estado como sustancia y no acepta que el Estado sea por encima del individuo. “Un Estado no es más que un pueblo que vive dentro de un marco establecido de instituciones políticas y sociales y que toma sus decisiones políticas mediante los órganos de su libre gobierno constitucional. Un Estado, en tanto que actor político, es un cuerpo de ciudadanos, un electorado, organizado mediante sus instituciones políticas y que actúa a través de ellas [...] Hegel quiere que veamos al Estado como una totalidad concreta, una totalidad articulada en sus grupos particulares. El miembro de un Estado es un miembro de dichos grupos; y cuando hablamos del Estado, los miembros del mismo sólo se consideran bajo esta definición”⁹⁴.

Ante esta concepción del Estado, Rawls propone una tercera alternativa acudiendo a Rousseau y Kant. Como ya se ha dicho, la figura que Rawls viene a respaldar frente al planteamiento hegeliano es la del contrato social. Esta institución goza de dos características que la llevan a asegurar la autonomía individual en la consecución de los propios fines y al mismo tiempo asegura la solidez del Estado como estructura social que hace viable esa misma consecución de fines. El contrato social tiene una naturaleza especial al ser una herramienta de constricción conjunta y al mismo tiempo un facilitador de la consecución del fin común. Al final se comparte entre los individuos el mismo fin: «que cada uno pueda alcanzar su fin». Así, cada uno abandona un estado de naturaleza y se une a otros para que exista una influencia en las acciones propias, sometiéndose a un sistema común de derecho público, que hace posible una convivencia consecutora del fin

⁹⁴RAWLS, J., *LHMP*, *op. cit.*, pp. 379-380.

3. MIRAR LA HISTORIA: ¿EL «SEGUNDO RAWLS» MÁS CERCA DE HEGEL?

propio y por consecuencia, del fin común. La segunda característica de raigambre kantiana, es que debe siempre dilucidarse en el contrato la razón de ésta; es decir, que sea siempre el criterio rector aquél que muestra la legitimidad de una ley o disposición de Estado que sería razonable para los individuos de cualquier tiempo y lugar. Por tanto se trata de una razonabilidad ahistórica y de validez atemporal y no espacial⁹⁵.

Estos dos rasgos distintivos del contrato social significan que el contrato formula el supremo principio en cuestiones políticas, y al observar ese principio queda cumplido el deber que todos tenemos como personas razonables y racionales de participar en una unión social con todos los demás, unión en la que los derechos de todos los ciudadanos queden garantizados por los principios del derecho. Todos tienen ese deber. De esta forma al entrar en el contrato social todos los participantes logran exactamente el mismo fin, que es compartido por todos. La segunda característica —que según Rawls es el criterio supremo del derecho fundamental— se desprende de aquello que personas razonables y racionales podrían aceptar como prueba del derecho fundamental. El Estado es, pues, “la arena en la que los individuos pueden perseguir sus fines de acuerdo con los principios que cada cual puede considerar razonables y equitativos”⁹⁶.

Hegel critica la teoría de Hobbes sobre el contrato y la soberanía, porque —a su juicio— sólo propone una simple agregación y no una unidad verdadera. Los individuos que pactan en la propuesta hobbesiana, lo hacen únicamente por asegurarse la sobrevivencia propia y por tanto de sus fines y deseos, pero nunca como un fin universal común e idéntico al de los otros, sino como una equilibrio mínimo que permite que la cadena de

⁹⁵ Cfr. RAWLS, J., *LHMP*, *op. cit.*, pp. 381–382.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 383.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

deseos de cada uno se mantenga a raya, impidiendo la devoración mutua. Se trata más de un *modus vivendi* —utilizando términos rawlsianos— que de una armonía social unitaria auténtica. De acuerdo con el profesor de Harvard, esta crítica no se le puede hacer a Kant, pues el regiomontano, en su doctrina propone que los individuos tienen *exactamente el mismo fin* de garantizar a los demás sus mismos derechos y libertades fundamentales, y ese fin es lo que se define a través de los principios del derecho y la justicia, en forma de vida política razonable y equitativa, y es el mismo Rawls quien afirma que eso, y no otra cosa, implica el «liberalismo de la libertad» que perseguía en *TJ*⁹⁷.

3.7. Bien y libertad en Hegel según Rawls

En la interpretación de Rawls, Hegel sostiene que los bienes colectivos tienen un valor no reducible al bien de los individuos. El Estado racional es un fin en sí mismo pues existe una identificación sistemática de las instituciones con la actualización de la libertad subjetiva y el bien privado de los individuos⁹⁸.

⁹⁷ Cfr. RAWLS, J., *LHMP*, *op. cit.*, p. 383.

⁹⁸ Para entender esta afirmación de Rawls es necesario hacer notar que —de acuerdo con su interpretación— Hegel entiende que: 1) el bien de los individuos consiste, al menos en parte, en el logro de los objetivos o fines últimos de los propios individuos, lo que incluye los objetivos sociales y públicos. 2) El bien privado de los individuos consiste también en el logro de objetivos no públicos, es decir, aquellos que se trazan como miembros de una familia, como esposos, hijos, amigos, etc., por tanto en ámbito más íntimo, o personal, pero con todo, no exento de constricciones morales y legales, pues de alguna manera no dejan de tener repercusión —aunque no de modo inmediato— en la esfera pública o social. 3) Una última concepción del bien privado de los individuos implicaría una concepción individualista o particularista; se trata de buscar el bien como felicidad global de un individuo, en un sentido que podría incluir el hedonista. Véase *Ibid.*, p. 386.

3. MIRAR LA HISTORIA: ¿EL «SEGUNDO RAWLS» MÁS CERCA DE HEGEL?

Según el profesor de Harvard, no existe conflicto entre el planteamiento hegeliano y la tradición liberal con respecto a la posibilidad de armonía entre la consecución de los bienes públicos y los bienes privados individuales. “Hegel no niega la tautología según la cual los bienes colectivos también tienen valor para los individuos”⁹⁹. Esto es, el liberalismo reconoce que los individuos, en su calidad de ciudadanos que participan activamente en los aspectos políticos de su comunidad, pueden procurar establecer, teniendo en cuenta sus objetivos últimos, un esquema de instituciones libres que gocen de un valor intrínseco, satisfaciendo su deseo de justicia¹⁰⁰. Sin embargo, Hegel hace más hincapié en que los individuos actualizarán su libertad más completamente con el logro de un fin universal colectivo, que con el logro de sus fines privados particulares. De ahí que algunos adjudiquen a Hegel el ser promotor de doctrinas totalitarias. El liberalismo por su parte hace más hincapié en el ámbito privado que en el ámbito político-participativo, en cuanto a lo que a realización de fines se refiere.

3.8. El historicismo hegeliano

Resulta paradójico, que cuando Rawls declara más firmemente ser kantiano, resulta —en mi opinión— más claramente hegeliano, alejándose del idealismo, como sucedió en 1980 en las *Dewey Lectures*:

Lo que justifica a una concepción de la justicia no es que sea verdadera en relación con un orden antecedente a nosotros y que nos viene dado, sino su

⁹⁹ RAWLS, J., *LHMP*, *op. cit.*, p. 386.

¹⁰⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 387.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

congruencia con la más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y el percartarnos, de que, dada nuestra historia y las tradiciones inscritas en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable para nosotros¹⁰¹.

Esta afirmación trasluce como Rawls no sólo no rechaza sino que acepta de forma implícita el concepto de racionalidad histórica, pero no me atrevería a defender que lo hace con el mismo sentido y profundidad que Hegel. Más bien, creo, lo hace desde un enfoque más pragmático y menos trascendental.

En cambio, cuando Rawls explica el pensamiento hegeliano intenta llegar a la raíz de su planteamiento, y para ello centra su atención en la teoría del *Geist*¹⁰², y en el papel de la razón en la reflexión filosófica. Así, al calibrar a los grandes personajes de la historia, Hegel ve en su contribución el progresivo desarrollo de las instituciones de la vida humana. Las acciones de estos agentes históricos, realizan, sin saberlo, las grandes transformaciones sociales, donde, a través de la mirada retrospectiva, la filosofía descubre una clara racionalidad histórica. Los grandes personajes históricos con sus acciones, sirven, sin saberlo, a la realización del *Geist*. Dicha realización implica el pasar de ser sustancia a ser sujeto plenamente consciente de sí mismo, conforme se van actualizando todas sus potencialidades latentes. Esto vendrá a ser un punto de importancia máxima no exento de concepciones religiosas.

¹⁰¹RAWLS, J., *Kantian Constructivism...*, *op. cit.*, p. 519. Después sería incluido en *Collected Papers*.

¹⁰²Recordemos que para el profesor de Berlín, el *Geist* es el Espíritu u Mente que solo se realiza a sí mismo plenamente en el pensamiento humano o la auto-conciencia.

3. MIRAR LA HISTORIA: ¿EL «SEGUNDO RAWLS» MÁS CERCA DE HEGEL?

Para Hegel, el *Geist* logra su plena expresión en instituciones sociales y razonables. Sólo a través de la cultura, el arte y la filosofía, el *Geist* alcanza su plena autoconsciencia; éste también es el máximo objetivo de los seres humanos, lo sepan o no. Esta es la máxima meta de la vida humana y de la cultura. La autoconsciencia del *Geist* es la autoconsciencia humana colectiva en el tiempo, expresada en las diferentes formas de la vida humana, en la cultura, y especialmente en el arte, la religión y la filosofía, cuyo culmen de realización es el conocimiento absoluto. De este modo, a través de una mirada y reflexión retrospectiva de la historia y la cultura, se debe entender que el desarrollo de las instituciones históricas y culturales son el bien supremo en sí mismo, incluidos los sufrimientos y avatares de los individuos en este proceso, que cobran sentido y significado a la luz de la reflexión religiosa y filosófica que también se manifiesta en la cultura. Para Hegel, el bien de los individuos es claramente un bien, pero no el bien supremo, sino que éste será aquel bien por el cual existe el mundo tal como lo vemos extendido en el tiempo y en el espacio a través del proceso de auto-realización¹⁰³. No se debe olvidar que para el profesor de Berlín, el mundo es plenamente inteligible, de principio a fin. Y a juicio de Rawls, para dar respuesta a la pregunta «¿cuál es la razón de que el *Geist* de por bueno el mundo en sí, con este proceso?», hay que atender a los criterios aristotélicos sobre el bien supremo: que sea completo, deseable por él mismo, autosuficiente y de tal índole que ningún bien añadido lo hiciera mejor. Lo cual hace que sólo se alcance por el *Geist* no por un individuo humano:

Este bien del curso de la historia como un todo es
completo porque todas las potencialidades del *Geist*

¹⁰³ Cfr. RAWLS, J., *LHMP*, *op. cit.*, pp. 388–389.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

han sido realizadas y expresan una concepción razonable y racional de todo, cuyas líneas maestras se encuentran en la exposición hegeliana de la lógica. La actualización de la potencialidad es deseada por sí misma, el curso de la historia como un todo auto-suficiente, y no hay ningún bien añadido que pudiera hacerlo mejor: se han expresado todas las potencialidades, se ha hecho todo lo razonable y racional y bueno. Por la verdad y el bien están armoniosamente en paz¹⁰⁴.

A mi modo de ver, Rawls profesa una admiración grande a Hegel —quizá no tan grande como a Kant—. Y aunque realiza algunas críticas con su característica honestidad intelectual, al final de la lectura de su obra, me parece que no es desacertado decir que el profesor de Berlín ha influido en su pensamiento tanto como el profesor de Königsberg. Si la obra de Rawls ha tenido tanta repercusión en el mundo anglófono de su tiempo, es precisamente porque, no obstante declararse un liberal de cuna, y un kantiano de pensamiento, Rawls presenta e insiste sobre matices ajenos a estas tradiciones, que le hacen sospechoso de sincretismo intelectual. Su crítica al utilitarismo y su alejamiento del idealismo al propugnar atender la realidad histórica y fáctica de la tradición democrática occidental, le convierten no tanto en un innovador, sino más bien en un intérprete genial que, sin querer alejarse de la rigurosidad del texto y su sentido genuino, logra servirse de los contenidos de los grandes autores de la historia de la filosofía moral para dar consistencia y fundamento a su teoría de la justicia como equidad y a su liberalismo político. Es probable que Hegel haya inspirado a Rawls en su esfuerzo

¹⁰⁴RAWLS, J., *LHMP*, *op. cit.*, p. 389.

3. MIRAR LA HISTORIA: ¿EL «SEGUNDO RAWLS» MÁS CERCA DE HEGEL?

por concentrar su teoría en la justicia social o de las instituciones en *TJ* y lo haya reafirmado en su esfuerzo por politizar aún más la justicia como equidad en *PL*. Pues esa prioridad de la instituciones (o lo que él denomina la «estructura básica» de la sociedad) y su papel en el bien colectivo y luego en el individual se ve reflejado en la delimitación de la teoría rawlsiana, al tiempo que rechaza la metafísica, del tipo que sea, por lo que no acepta los planteamientos metafísicos del profesor de Berlín, siendo coherente con su intento de hablar siempre de una concepción «política, no metafísica»¹⁰⁵.

Esto se explica entendiendo que para Rawls, todas las grandes figuras del pensamiento filosófico debían ser honradas y respetadas, lo cual no les evitaba una crítica justa. Todos los grandes autores de la filosofía, pensaba, estaban hasta cierto punto, fuera de alcance, por mucho que se intentara dominar su pensamiento. Y por ello afirmaba:

Al dar clases es vital intentar transmitir esto a los estudiantes a través de nuestro propio discurso y nuestra conducta, y explicarles porqué es así. La única manera de conseguirlo es tomándose en serio el texto, como algo digno de ser honrado y respetado. A veces esto puede parecer una forma de reverencia, pero es muy distinto de la adulación o la aceptación desprovista de crítica del texto o del autor como si fueran definitivos. Toda verdadera filosofía aspira a la crítica justa y depende de la continuidad del juicio público reflexivo¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Cfr. RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, pp. 40, 128 y RAWLS, J., *CP*, *op. cit.*, p. 388

¹⁰⁶ John Rawls, en la reminiscencia de su amigo y colega Burton Dreben, citado por Barbara Herman en RAWLS, J., *LHMP*, *op. cit.*, p. 17

3.9. Sobre la interpretación rawlsiana de Hegel

Para Margaret Meek la interpretación que Rawls hace de Hegel, si bien en ocasiones puede resultar controvertida, la mayoría de las veces es de tipo convencional¹⁰⁷.

Cuando se trata de explicar las instituciones sociales en la sociedad moderna, Hegel señala que mientras los individuos no entiendan como las instituciones realizan su libertad, son unos «alienados», y es allí donde Rawls explica la solución al problema señalando que la tarea de la filosofía, especialmente de la filosofía política es concebir en el pensamiento el esquema que implica descubrir en retrospectiva el sentido y justificación de las instituciones. Pareciera que Rawls acepta la descripción hegeliana del devenir histórico pero sin determinismos. Al citar el ejemplo de Lutero como hombre intolerante que, paradójicamente se ha convertido en agente de la libertad, interpreta que el filósofo de Stuttgart construye un sistema ideal-típico de instituciones que piensa que constituye *efectivamente* la libertad moderna. Es un mundo político y social de libertad real pero no de un mundo de placer y felicidad, que ya será asunto nuestro procurar¹⁰⁸. Al actuar un súper-agente, más allá de los individuos, éstos, de manera inconsciente, van modificando el mundo, las instituciones sociales, en su actuar histórico, sin proponérselo. Las acciones individuales que reproducen la estructura del mundo social moderno, con frecuencia son llevadas a cabo con motivo de la costumbre o el hábito.

Tenemos así, que en la teoría hegeliana existen dos tipos de agente, el supra-humano que dirige la dinámica histórica en su

¹⁰⁷ Cfr. MEEK LANGE, M., “Exploring the Theme of Reflective Stability: John Rawls’ Hegelian Reading of David Hume”, en *Public Reason* 1, Nr. 1 2009, p. 76.

¹⁰⁸ Cfr. RAWLS, J., *LHMP*, *op. cit.*, pp. 364–365.

3. MIRAR LA HISTORIA: ¿EL «SEGUNDO RAWLS» MÁS CERCA DE HEGEL?

conjunto y el agente humano-individual que de forma inconsciente, con sus acciones va configurando el mundo y su historia. Ambos agentes carecen de una racionalidad práctica que pueda ser formulada de manera completa, debido a que el verdadero significado de sus acciones no es accesible para ellos.

Como ya se dijo, para Margaret Meek, Rawls asume la sugerencia hegeliana de que en el mundo moderno ya existen las instituciones apropiadas para la libertad, las tres mayores instituciones de la *Sittlichkeit*, de modo que la esencia de los individuos humanos es ser libres, lo que hace que el mundo moderno sea asumible por ellos¹⁰⁹.

El desentrañar el esquema existente de instituciones y libertad, entendiéndolo, logrará la reconciliación de los individuos y el mundo social. Lo anterior no será un ejercicio filosófico meramente académico, sino de ambiciones prácticas que nos permita «cambiar» o «reconciliar» el mundo de manera activa¹¹⁰

Tanto para Hegel como para Rawls, es necesario contar con el ejercicio reflexivo que lleve a desentrañar y entender la totalidad de la realidad para lograr nuestra reconciliación con el mundo:

En las *Lecciones*[LHMP], Rawls reconoce el punto que, para Hegel, es básico, la reflexión lo que últimamente facilita es la reconciliación. Escribe: “Cuando en nuestras reflexiones entendemos nuestro mundo social como una expresión de nuestra libertad y que nos permite alcanzarlo según vivimos nuestra vida

¹⁰⁹ Cfr. MEEK LANGE, M., “*Exploring the Theme of Reflective Stability...*”, *op. cit.*, p. 78.

¹¹⁰ “As Rawls emphasizes, as Hegel uses the German word, «reconciliation» does not imply resigned acceptance (331), but rather full affirmation”. Cfr. *Idem.*

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

diaria, nos reconciamos con él”[...] En otro lugar dice que Hegel piensa que los individuos deberían “pertenecer a un mundo social racional [razonable en término rawlsianos], que puedan, a través de la reflexión, aceptar y reconciliarse con él como una realización de sus necesidades fundamentales ”[...] En otros pasajes Rawls reconoce que la reflexión puede producir alienación en los individuos así como reconciliación¹¹¹.

Al comentar las distintas interpretaciones posible sobre la comprensión y reconciliación del agente racional con el mundo social, Margaret Meek señala que Rawls nota en los textos de Hegel, que el individuo no logra tener un entendimiento completo de las leyes y normas, aunque Hegel busque mostrarle a la gente que actúa libremente cuando lo hace siguiendo los hábitos y las costumbres, mientras no esté alienado, pues en tal caso no afirmará tales costumbres ni será libre. La reconciliación a través de la filosofía muestra al individuo porqué las instituciones son racionales de modo que pueda reafirmarlas. La razón teórica restaura la completa libertad práctica del individuo restituyendo la dimensión subjetiva esencial de la libertad¹¹². ¿Qué es *TJ* sino un intento de brindar argumentos teóricos para esta reconciliación?

Meek Lange señala que Rawls muestra de modo correcto que Hegel ofrece una compleja razón de la capacidad del individuo para delinear su mundo social conscientemente. Hegel piensa que el individuo puede solamente hacerlo, si primero reflexiona acerca de tal mundo en el cual habita y entendiendo su carácter. Aquí

¹¹¹ Cfr. MEEK LANGE, M., “*Exploring the Theme of Reflective Stability...*, *op. cit.*, p. 80.

¹¹² Cfr. *Ibid.*, p. 81.

3. MIRAR LA HISTORIA: ¿EL «SEGUNDO RAWLS» MÁS CERCA DE HEGEL?

debe superar la tendencia a caer en errores cognitivos. Aquellos individuos que completen su proceso podrán entonces afectar el carácter del mundo social de modo consciente. Mientras el agente típico hegeliano carece de racionalidad práctica, el individuo reconciliado con el mundo manifiesta un alto grado de racionalidad teórica.

En el caso del presente mundo social, Hegel piensa que los individuos lo apoyarán a base de reflexión y conscientemente lo reproducirán. Haciendo esto contribuirán a su libertad como un todo. Esos rasgos de la filosofía idealista de Hegel que Rawls discute, son centrales[...] ¹¹³.

Rawls conecta —como lo hace Hegel—, la reflexión y el valor de la libertad. Recuerda que Hegel piensa que los individuos que reflexionan sobre sus instituciones logran superar su alienación y preservar su libertad. El profesor de Harvard también cree que los ciudadanos de una sociedad justa pueden realizar un tipo de libertad particular que él denomina autonomía completa. Los principios estables de justicia son aquellos que pueden ser honrados autónomamente después de haber alcanzado el equilibrio reflexivo.

3.10. Libertad en Rawls, libertad en Hegel

Meek Lange, al comparar en su tesis doctoral los conceptos de libertad subjetiva y libertad objetiva, en Rawls y en Hegel, concluye que su reconstrucción de la concepción rawlsiana de

¹¹³MEEK LANGE, M., *“Exploring the Theme of Reflective Stability...”, op. cit.*, p. 86. La traducción es mía.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

ambos tipos de libertad coincide con el plantamiento hegeliano al basarlas en su interpretación de la libertad como una acción auto-determinada. Ambas concepciones asumen que existe más de un tipo de acción auto-determinada, y que aquellas acciones auto-determinadas —del tipo que sean—, están asumidas por entidades de ciertas capacidades y ambientes. Así, las instituciones del Estado son instrumentos provistos de acciones auto-determinadas, si bien de un tipo inferior y menos perfecto.

En el caso de Rawls, la estructura básica permite contar con autonomía racional; en el caso de Hegel, las instituciones de la *Sittlichkeit* permiten una libertad moral y abstracta. Actuar de acuerdo con tales instituciones constituye una segunda y más alta forma de libertad: en el caso de Rawls, la completa autonomía, y en el caso de Hegel, una libertad social. Una concepción completa de las instituciones de la vida social incluye una descripción de las instituciones públicas que trabajan para asegurar la libertad subjetiva¹¹⁴.

Por su parte, Joshua Cohen reconoce también que la noción de libertad individual cuenta con una dimensión objetiva y subjetiva, mostrando que Rawls acepta una relación con Hegel, y explica que la filosofía de Hegel asocia la expresión de nuestra naturaleza libre a las instituciones de un Estado el cuyo ánimo es la realización del bien, entendido como la expresión de nuestra naturaleza. Sin embargo, este autor niega la posibilidad de una coincidencia sustancial entre el profesor de Harvard y el de Berlín, debido a que la presentación de la justicia como equidad como una concepción política del primero implica que la resolución de la tensión entre la unidad social y el pluralismo moral

¹¹⁴ Cfr. MEEK LANGE, M., “Defending a Liberalism of Freedom: John Rawls’ Use of Hegel (III)”, Tesis Doctoral, Columbia University, New York November 2008, pp. 19–20.

3. MIRAR LA HISTORIA: ¿EL «SEGUNDO RAWLS» MÁS CERCA DE HEGEL?

no puede derivarse sobre una visión metafísica anti-dualista generalizada¹¹⁵.

3.11. Influencia de Hume y Dewey

De la yuxtaposición de la propia teoría política de Rawls y sus lecturas de Hume y Hegel se puede ver como el profesor de Harvard relaciona los conceptos de reflexión y estabilidad con sus dos principios de justicia. Primero, Rawls dice que él deriva los principios reflexionando sobre las instituciones sociales existentes en las democracias liberales. Ahora bien, eso no implica que Rawls proclame que las instituciones democrático-liberales sean justas. Más bien, las instituciones proveen el material inicial que establece un proceso reflexivo en movimiento. Así es como llega su «equilibrio reflexivo»¹¹⁶. Para el Rawls de *TJ* una sociedad y sus principios de gobierno son estables sólo si los principios sobreviven a la reflexión de los individuos dentro de esta sociedad. Meek argumenta que —aunque hay una variación del enfoque de la estabilidad en *PL*—, los escritos del profesor de Harvard sobre la estabilidad reflexiva, siguen los trazos de Hume y Hegel, además, debido a los comentarios de él mismo sobre sus influencias, es plausible que haya mezclado el pensamiento de ambos autores, siendo la tradición del idealismo alemán la que más informa el pensamiento de Rawls¹¹⁷. Como Rawls reconoce explícitamente, en algunos puntos de su teoría combina aspectos de Kant y Hume¹¹⁸. De este modo, no es sorprendente que los escritos acerca

¹¹⁵ Cfr. COHEN, JOSHUA, “A More Democratic Liberalism”, en *Michigan Law Review* 92 1994, p. 1508.

¹¹⁶ Cfr. MEEK LANGE, M., “Exploring the Theme of Reflective Stability...”, *op. cit.*, p. 87.

¹¹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 88.

¹¹⁸ Cfr. §22 y §40, en RAWLS, J., *TJ*, *op. cit.*, pp. 126 ss., 236 ss.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

de la estabilidad social tome elementos de Hume y del segundo mayor idealista, Hegel.

Como Hume y Kant, Rawls busca los principios de justicia en su propia tradición, sin embargo, a diferencia de ellos, no piensa que el mundo social actual está listo para ser aceptable a un escrutinio reflexivo¹¹⁹.

Ciertamente es posible que, en la confección de este razonamiento [el entrecruzar elementos de Hume y Hegel en su propia teoría], él [Rawls] se haya basado directamente en sus lecturas de Hume y Hegel. Si esto es verdad, también explica porqué, en las *Lecturas [LHMP]*, Rawls reconstruye la filosofía de Hume como un escritor dentro de la tradición Anglo-Americana que combina una visión naturalista con un interés en la reflexión y la estabilidad social. Yo conjeturo que Rawls atiende esos aspectos de los escritos de Hume porque él busca importarlos en su propia teoría y para reclamar a Hume como un predecesor intelectual¹²⁰.

En su escrito *Kantian Constructivism and Moral Theory*, el profesor de Harvard no sólo reconoce su deuda con Kant, como ya se ha dicho en este trabajo, sino que admite que su teoría política es compatible con el naturalismo. Rawls reconoce así a Dewey por adaptar gran parte de lo valioso que hay en idealismo de Hegel a una forma de naturalismo que congenie con nuestra cultura¹²¹.

¹¹⁹ Cfr. MEEK LANGE, M., “Exploring the Theme of Reflective Stability...”, *op. cit.*, p. 88.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 89.

¹²¹ Cfr. RAWLS, J., *CP*, *op. cit.*, p. 304.

3. MIRAR LA HISTORIA: ¿EL «SEGUNDO RAWLS» MÁS CERCA DE HEGEL?

Como Dewey, a quien claramente admira, Rawls desea importar los rasgos del idealismo alemán que encuentra atractivos, mientras prescinde de otros aspectos de su pesado aparato metafísico. En algunos puntos de su teoría, explícitamente combina aspectos de Kant y Hume¹²².

En *Kantian Constructivism in Moral Theory* Rawls señala que como muchos lo hicieron en el siglo XIX, Dewey empezó su vida filosófica, influenciado grandemente por Hegel:

[...]y su genio consistió en adaptar mucho de lo valioso dentro del idealismo hegeliano en una forma de naturalismo compatible con nuestra cultura. Fue uno de los propósitos de Hegel el superar muchos de los dualismos que el pensó desfiguraban el idealismo trascendental de Kant, y Dewey compartió ese énfasis a lo largo de todo su trabajo, enfatizando con frecuencia la continuidad entre cosas que Kant había astutamente separado¹²³.

De acuerdo con Rawls, el tema está particularmente presente en los primeros escritos del filósofo norteamericano, quien al elaborar sus teoría moral siguiendo algunos lineamientos hegelianos, se opone a Kant, en ocasiones de manera explícita, en puntos donde también hay oposición en la teoría rawlsiana de la «justicia como equidad». “Por ello un número de afinidades existente entre la justicia como equidad y la teoría moral de Dewey se explican en el ánimo común de superar los dualismos dentro de la doctrina de Kant”¹²⁴.

¹²² Cfr. MEEK LANGE, M., “Exploring the Theme of Reflective Stability...”, *op. cit.*, p. 88.

¹²³ RAWLS, J., *CP*, *op. cit.*, p. 304.

¹²⁴ *Idem.*

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

Sin embargo, algunos estudiosos de Dewey no reconocen, más allá de lo propio señalado por Rawls, una influencia más extendida del primero sobre el segundo. De hecho, Gregory Pappas señala que Dewey fue un crítico del formalismo y abstracción contenidos en las teorías hegelianas y kantianas, pues su reduccionismo y simplificación derivaba de un deseo de convertir la filosofía moral en un sistema racional y auto-contenido de ideas¹²⁵.

Pappas está en desacuerdo con Fiala quien dice que Rawls y Dewey comparten la definición de tolerancia¹²⁶, e insiste que la influencia de Dewey en autores comunitaristas, liberales de hoy y en Rawls es más bien muy limitada dados los dualismos en los que Rawls cae, aún cuando intente evitarlo¹²⁷.

4. Elementos «precontractuales»

Desde la publicación de *TJ* ha habido una polémica no pequeña en relación a la metodología utilizada por Rawls. La primera gran obra del profesor de Harvard, no aglutina en un mismo apartado todo lo referente a su metodología, sino que la va desdoblado conforme se avanza en la lectura del texto. Cuando hay que referirse a la «justicia como equidad», y después del cambio iniciado en las *Dewey Lectures* consumado en *PL*, se aprecia que los goznes determinantes son, el contractualismo, la teoría de la coherencia, el constructivismo y algunas dosis de intuicionismo. Así, elementos como el consenso entrecruzado, el equilibrio reflexivo y la razón pública se entretejen alrededor de un núcleo

¹²⁵PAPPAS, GREGORY F., *John Dewey's Ethics, Democracy as Experience*, Indiana University Press, Bloomington, IN 2008, p. 30.

¹²⁶Cfr. *Ibid.*, p. 323 y FIALA, ANDREW G., "Toleration and Pragmatism", en *The Journal of Speculative Philosophy* 16, Nr. 2 2002, p. 103.

¹²⁷Cfr. PAPPAS, GREGORY F., *op. cit.*, pp. 258 ss.

4. ELEMENTOS «PRECONTRACTUALES»

aparentemente contractualista y pragmático del que no siempre se logra demostrar su solidez.

Con sólo echar un vistazo al índice de *TJ*, se cae en la cuenta de que, aún cuando Rawls se autolimita a tratar sobre una teoría de la justicia enfocada hacia la estructura básica de la sociedad, aborda esta materia muy extensamente y con una admirable profundidad. Su determinación para encontrar los principios de justicia, los cuales deben gobernar esta estructura le llevan a elaborar el método para encontrar estos principios. Él usa este método para encontrar tales principios, para comparar las diversas alternativas, abordando temas que en un principio pueden resultar ajenos a un tratamiento sistemático del fenómeno justo-institucional, como es el caso de la desobediencia civil. Al ofrecer una teoría del bien se mete en el ámbito de la psicología, estableciendo un nexo entre teoría ideal y aplicación práctica.

Inicialmente, todo esto formaba parte de un proyecto para defender la doctrina —comprehensivamente considerada— del liberalismo, la cual ofrecía una teoría contractual de la justicia. Sin embargo, a lo largo de su desarrollo, resulta imposible eludir cuestiones relacionadas de forma directa con concepciones de tipo «comprehensivo» o metafísico. Además, como ya se ha insistido en este trabajo, no logra desembarazarse de la metafísica y no todo su planteamiento resulta de corte contractualista. Habrá entonces que ir tirando del hilo para deshacer la madeja.

Cuando Rawls afirma en *TJ* que su propósito es “generalizar y llevar al máximo nivel de abstracción la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant”¹²⁸, la enumeración está lejos de ser inocente. En opinión de Pablo da

¹²⁸RAWLS, J., *TJ*, *op. cit.*, p. 10.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

Silveira¹²⁹, Rawls deja fuera, deliberadamente, de este elenco a Hobbes, para indicar que no pretendía retornar a una forma cualquiera de contractualismo, sino a una versión «moralizada» en la que quedara salvaguardada la autonomía y la racionalidad de los agentes morales. Como ya se ha visto, el profesor de Harvard acude a Kant para poder así enfatizar esta idea. Rawls, según da Silveira, buscaba aproximarse a un plano trascendental, de modo que resultara universalizable. El intento tiene horizontes titánicos pues al buscar una constitución de lo justo que sea común a todos los agentes morales, el dispositivo fundamental para la formulación de los principios de justicia haría posible contemplar la situación humana desde todos los puntos de vista sociales y temporales, aspirando al desarrollo de una especie de «geometría moral»¹³⁰.

Pero es menester detenerse un poco y ver porqué la teoría de Rawls, su concepción de *justicia como equidad* se desmarca de la tradición liberal común. Paul Ricoeur lo dice en un par de pinceladas al responder la pregunta del porqué de la elección de Rawls de una investigación sobre la idea de justicia: Primero porque Rawls se sitúa en la tradición de Kant antes que en la de Aristóteles¹³¹, pues mientras que en el caso del primero lo justo tiene prioridad sobre lo bueno, de tal modo que la justicia adquiere sentido en un marco deontológico, en el caso del segundo lo tiene en relación con el bien, es decir, en un marco teleológico¹³². Segundo: mientras que Kant hace prevalecer la idea de

¹²⁹ Cfr. SILVEIRA, P. da, *op. cit.*, p. 71.

¹³⁰ Cfr. RAWLS, J., *TJ*, *op. cit.*, p. 146.

¹³¹ La tradición aristotélica implica una teoría de la justicia como una virtud particular, a saber, la justicia distributiva y correctiva obtienen su sentido, como las otras virtudes, en el marco teleológico del pensamiento que la coloca en relación con el bien.

¹³² Cfr. RICOEUR, P., *Lo justo*, Colección Espirit 34, Caparrós Editores,

4. ELEMENTOS «PRECONTRACTUALES»

lo justo con una aplicación de persona a persona, con Rawls la justicia se aplica principalmente a las instituciones —es la virtud por excelencia de las instituciones— y sólo a título secundario de los individuos.

De acuerdo con Ricoeur, esta aproximación deontológica en materia de moralidad sólo se ha podido mantener en el plano institucional apoyándose en la ficción del contrato social gracias al cual un cierto grupo de individuos llegan a superar el estado de naturaleza para acceder al estado de derecho. Rawls conecta y enlaza la cuestión de la justicia, como un asunto moral, con el contractualismo, no de manera contingente, sino como fin y función de un procedimiento contractualista para asegurar la primacía de lo justo sobre el bien, sustituyendo el proceso mismo de deliberación por todo compromiso que concierne a un pretendido bien común¹³³.

Pero así como el contrato social que se da en la posición original es condición de posibilidad, no es algo banal el preguntarse *¿Existen elementos de tipo precontractual en la teoría de Rawls que nos permitan asomarnos a un planteamiento de la justicia, allende a los límites de la ficción contractualista?* En mi opinión es así. De la mano de Ricoeur y Carlos Casanova, pienso que cabe una asimilación de algunos planteamientos rawlsianos con planteamientos aristotélicos. Para empezar está esa tendencia ecléctica de Rawls. Como pocos, el profesor de Harvard ha sabido no sólo ser un autodidacta en cuestiones de filosofía política, sino que ha sabido incorporar en su obra, con una consistencia admirable, ideas de muchos otros autores que resultan no pocas veces antagonistas. Así, aún cuando se declara kantiano en cuanto a su planteamiento moral, se declara muy próximo a Hume

Madrid 1999, p. 75.

¹³³ Cfr. RICOEUR, P., *op. cit.*, p. 76.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

en cuanto a su planteamiento antropológico¹³⁴, de acuerdo a lo que se establece en *Tratado sobre la Naturaleza Humana* (Libro III). Rawls, no obstante su contractualismo procedimental, esboza un planteamiento que — de acuerdo con Ricoeur— encierra un sentido de la justicia que está siempre presupuesto¹³⁵.

En *TJ* los principios de justicia son definidos e incluso desarrollados antes del examen de las circunstancias (§11–12) de elección, en consecuencia antes del tratamiento temático del velo de la ignorancia (§24) y de modo más significativo, antes que la demostración de los dos principios de justicia, de como serían elegidos en la posición original, esos principios “que son los que personas libres y racionales preocupadas por promover su propio interés aceptarían en una posición inicial de igualdad que define los términos fundamentales de su asociación”¹³⁶. De esta forma, la teoría es presentada como un todo, independientemente de todo orden realmente seriado que entraña la formulación de los dos principios, la situación originaria, el velo de la ignorancia y la lección racional. Sin esta anticipación no se podría identificar la justicia como equidad. Los principios de justicia son aceptados en una situación inicial que es ella misma equitativa.

4.1. Los comentarios de Paul Ricoeur

Ricoeur hace ver que existe una circularidad en la propuesta rawlsiana de los principios de justicia, tal y como pasa también en la reflexión ética. Por un lado, los principios de justicia son ampliamente definidos e interpretados antes de que sea dada la prueba de que estos principios son los que serían elegidos en la

¹³⁴ Cfr. RAWLS, J., *TJ*, *op. cit.*, § 22.

¹³⁵ Cfr. RICOEUR, P., *op. cit.*, p. 90.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 91.

4. ELEMENTOS «PRECONTRACTUALES»

situación originaria; de otro lado, el acuerdo originario debe ser anticipado con el fin de que la formulación de los dos principios adquiera alguna pertinencia. Según el filósofo francés, Rawls mismo ratifica esa circularidad porque cuando en *TJ* introduce por primera vez los principios de justicia, hace ver que es de forma provisional, a tanteo, de modo que a medida que se vaya avanzando se hará más clara su enunciación final, pero con todo, habría acuerdo antes, en la posición original, sobre ellos¹³⁷:

Interpreto de la forma siguiente esta declaración [la del la p. 82]: antes del argumento del *maximin*, la definición de justicia sólo es exploratoria; después del argumento del *maximin*, es definitiva. En consecuencia, no nos encontramos ante una argumentación lineal, sino ante una clarificación progresiva de la comprensión de lo que la justicia significa¹³⁸.

Así, el argumento principal del filósofo francés se configura a lo largo de los siguientes puntos: la definición procedimental de la justicia no constituye una teoría independiente, sino que reposa en una precomprensión que nos permite definir e interpretar los dos principios de la justicia antes de que se puedan demostrar —si se llega alguna vez a ello— que son los principios que serían elegidos en la situación original, es decir, sin el velo de la ignorancia¹³⁹. Ricoeur insiste en que la teoría de Rawls es circular, no obstante, como sucede en las teorías procedimentalistas, que reclaman autonomía de todo presupuesto que concierna al bien, evitando traer consigo un enfoque teleológico. Sin embargo, para Ricoeur, todo el desarrollo de *TJ* puede ser comprendido

¹³⁷ Cfr. RICOEUR, P., *op. cit.*, pp. 90, 91 y RAWLS, J., *TJ*, *op. cit.*, p. 82.

¹³⁸ RICOEUR, P., *op. cit.*, pp. 91-92.

¹³⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 92.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

como un gigantesco esfuerzo para asegurar la autonomía de los dos momentos del argumento (la posición original y la razón de elección de los dos principios de justicia antes que cualquier propuesta utilitarista de la justicia), pues la circularidad prevalece sobre la linealidad.¹⁴⁰

Existe un argumento ético disfrazado de una decisión racional, basada en el argumento técnico sacado de la teoría de juegos, pues la propuesta rawlsiana se dirige contra la propuesta utilitaria, y en concreto, en cuestión de justicia social. El vicio del utilitarismo consiste en la extrapolación del individuo a la sociedad. “Una cosa es decir que un individuo debe sacrificar un placer inmediato en aras de un placer ulterior más grande, y otra cosa es decir que la satisfacción de una minoría está supeditada a la satisfacción de la mayoría. Del mismo modo, el argumento entre el primero y el segundo principio y la regla *maximín* luchan contra la legitimidad de esta extrapolación del individuo a la sociedad tomada como un todo”¹⁴¹. Es así como la propuesta rawlsiana está dirigida contra el argumento sacrificial implícito en la propuesta utilitarista, que remite a la lógica del chivo expiatorio. Se trata pues de un argumento moral de tipo kantiano, pues según la lógica del chivo expiatorio, algunos individuos son tratados como medios no como fines, por tanto, Rawls remite al segundo imperativo categórico e incluso va más allá, se extiende hasta la «regla de oro»¹⁴², pues la regla de oro tiene la ventaja de tener en cuenta la referencia a algunos bienes, cosa que el segundo imperativo kantiano no hace explícito.

Esta interpretación —y continúo siguiendo el análisis de Ricoeur— de la regla *maximín* como argumento tácitamente ético podía

¹⁴⁰ Cfr. RICOEUR, P., *op. cit.*, p. 92.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 93.

¹⁴² «No hagas a tu prójimo lo que detestarías que se te hiciera a ti».

4. ELEMENTOS «PRECONTRACTUALES»

estar anticipado desde el principio de *TJ*:

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva, elocuente y concisa que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas y abolidas. Cada persona posee una individualidad fundada sobre la justicia la cual, incluso en nombre del bienestar del conjunto de la sociedad, no puede ser transgredida. Por esta razón, la justicia prohíbe que la pérdida de libertad de algunas personas pueda estar justificada por la obtención para otros de un bien mayor¹⁴³.

Es difícil pensar que quien escribiera esto pretenda prescindir de un presupuesto ético, tratando de formular una concepción procedimental de la justicia libre de cualquier presupuesto concerniente con el bien. En mi opinión, Ricoeur da en el clavo al hacer ver que, desde el principio, Rawls pretende librarse de una concepción del bien, pero no lo logra. Más adelante en *PL* como ya se ha insistido, reafirmará esta pretensión tratando de marcar una frontera lejana con todo presupuesto de corte metafísico.

Sin embargo, Rawls, al menos en *TJ*, busca una especie de visión equilibrada del asunto, una especie de mediación entre el presupuesto ético y el argumento puramente técnico del *maxi-min*, pues la posición original y el velo de la ignorancia funcionan como medios equilibradores, ya que la primera es una situación

¹⁴³RAWLS, J., *TJ*, *op. cit.*, p. 17.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

de equidad donde prevalece la racionalidad y el segundo lleva a la reflexión de «convicciones bien pensadas» que termina por decantar al sujeto participante a situarse en la raíz del sentido de justicia que es la «regla de oro» y esto es así, coincidiendo con Ricoeur, porque para las personas es más fácil conocer lo que es injusto que lo que es justo¹⁴⁴. De esta forma tenemos menos seguridad cuando se trata de ver cómo repartir correctamente la riqueza y la autoridad, por lo que recurre a los argumentos racionales, pero estos no pueden sustituir a las convicciones bien pensadas o más profundas¹⁴⁵. De modo que es necesario que se vaya dando un progresivo ajuste entre estas convicciones y la teoría, lo cual viene a ser denominado como el «equilibrio reflexivo» del cual ya se ha hablado en este trabajo. Es un equilibrio donde nuestros juicios y nuestros principios terminan por coincidir. Para Ricoeur, la amenaza al equilibrio procede de las fuerzas centrífugas provenientes de la hipótesis contractualista:

¿Pueden sustituirse las convicciones previas en aras de la invención de una situación hipotética de deliberación? ¿O su función es aclarar de forma crítica las convicciones previas? Me parece que Rawls se esfuerza por *to have the best of both worlds*: a saber, poder construir una concepción procedimental de la justicia sin perder la seguridad que ofrece el equilibrio reflexivo entre convicción y teoría. Por mi parte, diré que es nuestra precomprensión de lo injusto y de lo justo lo que asegura la perspectiva deontológica del argumento así llamado autónomo, incluida allí en la regla del *maximín*. Desgajada del contexto de la

¹⁴⁴ Cfr. RICOEUR, P., *op. cit.*, p. 95.

¹⁴⁵ Cfr. RAWLS, J., *TJ*, *op. cit.*, § 46.

4. ELEMENTOS «PRECONTRACTUALES»

regla de oro, la regla del *maximín* sería un argumento puramente prudencial característico de todo juego de regateo. No sólo la perspectiva deontológica, sino incluso la dimensión histórica del sentido de justicia, no son simplemente intuitivas, sino que resultan de una larga *Bildung* proveniente de la tradición judía y cristiana, tanto como griega y romana. Separada de este historia (sic) cultural, la regla del *maximín* perdería su caracterización ética. En lugar de ser casi económica, quiero decir, análoga a un argumento económico, derivaría hacia un argumento pseudo-económico, una vez privada de su enraizamiento en nuestras convicciones bien pensadas¹⁴⁶.

Para Paul Ricoeur, no se debe prescindir de una evaluación crítica del propio pretendido sentido de justicia. Es menester hacer criba dentro de nuestras convicciones bien pensadas para despojarlas de ideologías.

La imparcialidad y el cariz de «justo» de los principios de justicia viene a darse en la posición original, pues la elección de los principios será «justa» si la posición original lo es también. “La ficción de la posición original lleva así todo el peso de la demostración ulterior. Este rasgo es clásico en toda la tradición contractualista. Antes de decir lo que los socios saben o no en la posición original, es importante subrayar la orientación procedimental de toda la empresa de la demostración impuesta por esta remisión a la situación original. Son puestas entre paréntesis las concepciones rivales de una “vida buena” que caracterizan las doctrinas teleológicas. Y, entre ellas, [...] el utilitarismo”¹⁴⁷.

¹⁴⁶RICOEUR, P., *op. cit.*, p. 97.

¹⁴⁷*Ibid.*, p. 101.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

En su paralelismo con Kant, Rawls afirma la prioridad de lo justo sobre el bien. Sin embargo Ricoeur señala que no es que la idea de bien esté totalmente ausente de una teoría donde lo justo tiene prioridad sobre el bien, pues la idea de los «bienes sociales primarios» ocupa un lugar privilegiado en el plano de la enumeración de las cosas a distribuir y en este sentido pertenece a la estructura básica de la sociedad: de donde la idea de bien está estrictamente excluida de la distribución, pues un procedimiento equitativo de distribución ha de poderse llevar a cabo sin tener que hacer referencia a las evaluaciones que caracterizan a las ventajas y desventajas de los socios como «bienes», de modo que si se trata de bienes que hay que distribuir equitativamente, la equidad de tal distribución provendría no de su carácter de bienes sino del procedimiento de deliberación. Así, cuando lo justo está subordinado al bien, lo justo ha de descubrirse, cuando es engendrado por los medios procedimentales, lo justo es construido; no se conoce previamente; supuestamente, es el resultado de la deliberación y la condición inicial de equidad se refiere al esfuerzo de Rawls de reformulación del contrato social¹⁴⁸.

Para resolver la cuestión de qué es lo mínimo que deben saber los participantes en la posición original, que se encuentran bajo el velo de la ignorancia, Rawls reconoce que deben de contar con un conocimiento suficiente de la psicología humana en lo que concierne a las pasiones y motivaciones fundamentales. La posición original debe anular, ante todo, los efectos de contingencia debidos tanto a la naturaleza como a las circunstancias sociales, el pretendido mérito incluido por Rawls en estos efectos contingentes¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Cfr. RICOEUR, P., *op. cit.*, p. 102.

¹⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 104.

4. ELEMENTOS «PRECONTRACTUALES»

Rawls vendrá después a afrontar la dificultad que supone el que un pacto «a-histórico», como el mantenido en la posición original bajo el velo de la ignorancia, pueda unir a una sociedad «histórica», a lo que Rawls responde no cambiando ninguno de los principios de justicia, ni modificando su tesis contractualista en los referente a la posición original ni al velo de la ignorancia, sino que ha seguido apostando por la búsqueda de la estabilidad transgeneracional del acuerdo, restringiendo el campo de aplicación a un cierto tipo de sociedad, a saber, las democráticas constitucionales o liberales. “Y esto en virtud de condiciones limitativas que pertenecen, precisamente, a la historia de estas sociedades y que funcionan, al mismo tiempo, como condiciones de *receptividad* o de *admisión* de los principios abstractos de la teoría de la justicia y de los argumentos que la favorecen”¹⁵⁰.

Ahora bien, en el giro dado en *PL* esta restricción apelando a la tradición y conformación histórica de la forma cultural en la convivencia política, Rawls apela al principio de «tolerancia» cuyo origen encuentra en las guerras de religión de los siglos XVI y XVII. Es esa idea de tolerancia la que lleva a grupos de ciudadanos, que en aquel entonces tenían religión distinta pero que estaban constreñidos a vivir en un mismo ámbito político a decir «si no queremos matarnos los unos a otros, entonces tolerémonos mutuamente». Se constituye así un *modus vivendi* ante *el hecho del pluralismo*, donde lo importante viene a ser afirmar la idea de tolerancia como un valor positivo superior a las confesiones religiosas y a las demás convicciones filosóficas y morales irreductibles unas a otras.

Con esto, empieza el desgajarse de lo metafísico en la convivencia política. La tolerancia en la guerras de religión se reveló como una exigencia práctica de la convivencia, que en su ejer-

¹⁵⁰RICOEUR, P., *op. cit.*, p. 110.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

cerse manifestó un contenido moral concreto: el reconocimiento del valor y dignidad del otro a pesar de no compartir las mismas creencias o de juzgarle como alguien que vive en el error. Rawls confirma así, la necesidad de despojar lo político de cualquier ropaje metafísico en pro de obtener una convivencia estable que permita conseguir una relación justa en la convivencia, más que una obtención del bien. Máxime dada la complejidad del mundo contemporáneo. Así, fundamentalmente, sólo una justicia procedimental puede asegurar la coexistencia entre visiones rivales del mundo, principalmente las que están centradas en ideas divergentes del bien¹⁵¹.

4.2. Rawls y su comentario a Rousseau

Para entender los prolegómenos intelectuales que llevan a Rawls a desarrollar los conceptos de «racional» y «razonable» es revelador la interpretación que hace de Rosseau en *LHPP* donde Rawls expresa su traducción del concepto de *amour-propre* que Jean Jacques hace en el *Second Discourse*:

“Quiero resaltar que el *amour-propre* [amor propio, o de sí mismo] tiene una forma natural de acuerdo con su objeto propio, así como una forma antinatural, la cual cuenta con un objeto pervertido o antinatural. En su forma natural o propia (que es la propia de la naturaleza humana), el *amour-propre* es una necesidad que nos lleva a asegurar una posición entre nuestros asociados en la cual somos aceptados como quienes tienen necesidades y aspiraciones las cuales deben ser tomadas en cuenta sobre las mismas

¹⁵¹ Cfr. RAWLS, J., *CP*, *op. cit.*, p. 449-451.

4. ELEMENTOS «PRECONTRACTUALES»

bases como la de cualquier otro más. Esto significa que sobre las bases de nuestras necesidades y aspiraciones podemos plantear exigencias que puedan estar respaldadas por otros como una imposición de límites legítimos y justos a su conducta. El necesitar y pedir esta aceptación por parte de otros implica reconocer y dar lo mismo por nuestra parte a los demás, reconociendo los legítimos y justos límites que sus necesidades y exigencias legítimas imponen a nuestra conducta, proveyendo así —y esto es esencial— nuestra igual condición, aceptada y asegurada en los ajustes sociales.”¹⁵².

Rawls llamará a esta concepción del *amour propre* una «concepción amplia» en contraste con aquella concepción que lleva ver al amor propio como un amor soberbio, antinatural, que se basa en la dominación y sometimiento del otro, sin que llegase a la reciprocidad que se estipula en la concepción optimista, que para el profesor de Harvard es la que acoge Kant, quien, a su juicio, ha sido quien en este punto ha sabido interpretar mejor a Rousseau¹⁵³.

Rawls coincide con la idea de que Rousseau parece tener una visión de la naturaleza humana como la de una especie cuya naturaleza define un buen o mal modo de vida, pero cuya evolución ha convertido en inaccesible un natural buen modo de vida, al menos para la mayoría de aquellos que viven en las sociedades civilizadas. Para Rawls, Rousseau en *El Contrato Social* intenta

¹⁵²RAWLS, J., *Lectures on the History of Political Philosophy*, editado por FREEMAN, S., Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2007, p. 198. La traducción es mía.

¹⁵³Cfr. *Ibid.*, p. 199-201.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

explicar como ajustar las instituciones sociales para que los vicios y las miserias no afloren de modo que conculquen la justicia social¹⁵⁴.

La propuesta de Rousseau será que debemos ajustar nuestras instituciones políticas y sociales de acuerdo con los términos de cooperación expresados en *el Contrato Social* (Cfr. Libro I, cap. VI)¹⁵⁵. En esos términos, cuando sean efectivamente realizados, se asegurará, a través de las instituciones, nuestra libertad moral, nuestra igualdad política y social, y nuestra independencia. Además, haciendo posible nuestra libertad cívica, previniendo hostilidades y vicios que de otra forma se extenderían como una plaga¹⁵⁶.

No es difícil apreciar que en el fondo, el planteamiento de Rousseau es un cálculo que concierne a la medida que debe haber entre los derechos permitidos y los intereses prescritos, para que prevalezca una voluntad general eficaz sin que haya choque con las instituciones dando lugar a un régimen estable y legítimo. Sin embargo, Rawls asume que para Rousseau, las personas, cooperando unas con otras, deben avanzar respecto a sus intereses pero en condiciones de interdependencia con los demás, alcanzando así un estado histórico donde la cooperación social mutua se encarna en las instituciones políticas y sociales, volviéndolas necesarias y ventajosas, haciendo de la interdependencia social una condición humana. Lo anterior no implica que la voluntad personal dependa de los demás. Enfoque, que de acuerdo con el filósofo francés, es causa de la perversión social, sino que más bien se trata de una

¹⁵⁴ Cfr. RAWLS, J., *LHPP*, *op. cit.*, p. 208.

¹⁵⁵ ROUSSEAU, J.J., *El contrato social o principios de derecho político*, Clásicos del pensamiento, 5.^a ed., Tecnos, Madrid. Estudio preliminar y traducción de María José Villaverde 2007, pp. 15–18.

¹⁵⁶ Cfr. RAWLS, J., *LHPP*, *op. cit.*, p. 208.

4. ELEMENTOS «PRECONTRACTUALES»

relación cooperativa en un marco de igualdad¹⁵⁷. Según Rawls, Rousseau nunca pensó que el hombre pudiese vivir de forma aislada a independiente de forma absoluta de otros seres humanos; siempre permanece vinculado a la sociedad de alguna forma: lo que pasa es que somos independientes de otros ciudadanos como individuos, pero somos completamente dependientes de la ciudad como un cuerpo social¹⁵⁸.

Por más cálculo o razonamiento lógico-abstracto que se pretenda, Rawls asume que para Rousseau, todas las personas cuentan con la misma capacidad para un sentido político de la justicia y un interés práctico en actuar conforme a él. Ese sentido de justicia es visto como una capacidad para entender, aplicar, y actuar conforme los principios del contrato social. De esta manera, Rousseau no está pensando en que el contrato social sea hecho en un estado de naturaleza para producir un estado civilizado, sino que busca, a través de su propuesta, producir un cambio en el hombre, sustituyendo el sentido de justicia por el instinto en su comportamiento, dando a sus acciones una moralidad de la que carecía¹⁵⁹.

Pareciera que Rawls, a parte de inspirarse en Rousseau, va intentando hacer coincidir algunas propuestas del *El Contrato Social* con su *Teoría de la Justicia*, pues a lo largo de sus lecciones va asumiendo distintos puntos de la obra del filósofo francés de manera que engranen con sus propias propuestas. Basta una lectura comparativa de las dos obras para apercibirse de esto. Da la impresión de que Rawls hace una interpretación de Rousseau que resulta una traducción de lo roussoniano en sentido rawlsiano. Es comprensible que se asuman los propios puntos

¹⁵⁷ Cfr. RAWLS, J., *LHPP*, *op. cit.*, p. 218.

¹⁵⁸ Cfr. *Idem*.

¹⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 219.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

de vista, sin embargo, en mi opinión, ni aún en el comentario de Rousseau, Rawls logra librarse de elementos precontractuales como es el intuicionismo moral, pues como se acaba de mencionar, reconoce también en *LHPP* la necesidad en el *Contrato Social* de que exista un sentido intuitivo de la justicia y el bien. Rousseau —dice Rawls— establece que el gran número de pequeñas diferencias, que es el gran número de predisposiciones, deberían, en su mayoría, converger en la voluntad general. De modo que si las personas están adecuadamente informadas y votan de acuerdo con su propia opinión, el conjunto de votos debe ser probablemente correcto¹⁶⁰. La concurrencia de opiniones es un signo claro de acierto y verdad.

En cuanto a la denominada *voluntad general*¹⁶¹ Rawls la considerará como una forma de razón deliberativa compartida y ejercitada por cada ciudadano como miembro de un cuerpo, o de una persona política (un cuerpo político) que comienza a existir con el contrato social¹⁶².

De acuerdo a la lectura que Rawls hace de Rousseau, la voluntad general busca el bien común y entiende que las condiciones sociales son las que hacen posibles que los ciudadanos puedan

¹⁶⁰ Cfr. RAWLS, J., *LHPP*, *op. cit.*, p. 221.

¹⁶¹ Rawls hace una lectura muy positiva de Rousseau, pues el concepto de *voluntad general* viene a ser —en mi opinión— una fuente de inspiración para la elaboración del concepto de «razón pública». Así “La voluntad general considerar sólo el interés común. La voluntad general es lo que permanece después de echar fuera las voluntades particulares y las ventajas y desventajas que se anulan mutuamente. Interpreto que las ventajas y desventajas provenientes de los variados intereses privados y particulares son la causa que predispone de un modo u otro. Aún cuando seamos conscientes e intentemos inclinar nuestra opinión según aquello que mejor aproveche al bien común, debemos prescindir de esto gobernados por un interés particular del que no nos damos cuenta”. *Ibid.*, p. 227.

¹⁶² Cfr. *Idem.*

4. ELEMENTOS «PRECONTRACTUALES»

realizar sus intereses comunes, pues lo que hace posible el bien común es nuestro interés común¹⁶³; lo que hace posible nuestro interés común es nuestro interés fundamental compartido y a su vez, lo que determina nuestros intereses fundamentales es nuestra naturaleza humana —concebida en sentido positivo y normativo, es decir con capacidad de apropiación y regulación por parte del individuo. Lo cierto es que Rawls hace una objeción a esta última idea por considerar que necesitaría de una fundamentación metafísica, por lo que en su lugar, propondría una reflexión racional para darnos cuenta de que de ese modo es posible concebir una naturaleza humana susceptible de una concepción normativa¹⁶⁴—.

En *LHPP* Rawls analiza detalladamente el párrafo del libro segundo, libro cuarto, párrafo quinto¹⁶⁵, donde Rousseau expresa —según su interpretación— la interrelación entre voluntad ge-

¹⁶³Veáse como aquí se encuentra una «semilla» de lo que después Rawls llamaría el «consenso entrecruzado». También, insistimos, el concepto de la *voluntad general* le ha servido de inspiración para el desarrollo de la idea de *Razón Pública*. Cfr. RAWLS, J., *LHPP*, *op. cit.*, p. 231

¹⁶⁴Cfr. *Ibid.*, p. 228.

¹⁶⁵“Los compromisos que nos ligan al cuerpo social sólo son obligatorios porque son mutuos, y su naturaleza es tal que, al cumplirlos, no se puede trabajar para los demás sin trabajar también para uno mismo. ¿Por qué la voluntad general es siempre recta y por qué todos quieren constantemente la felicidad de cada uno de ellos, si no es porque no hay nadie que se apropie de la expresión «cada uno» y que piense en sí mismo al votar para todos? Lo que prueba que la igualdad de derecho y la noción de justicia que se produce se derivan de la preferencia que cada uno da, y por consiguiente, de la naturaleza del hombre; que la voluntad general, para ser verdaderamente tal, debe serlo en su objeto tanto como en su esencia; que debe partir de todos para aplicarse a todos, y que pierde su natural rectitud cuando tiende hacia algún objeto individual y determinado, porque entonces juzgando de lo que nos es extraño, no tenemos ningún verdadero principio de equidad que nos guíe”. ROUSSEAU, J.J., *op. cit.*, p. 34.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

neral como legítima, aplicable a todos, en relación con la justicia y tendencia a la equidad, denominándolo como «el punto de vista de la voluntad general»¹⁶⁶, que deriva de un contrato social que debe ser considerado —al igual que la posición original— como un suceso atemporal, hipotético, un planteamiento teórico que nos permite dar con las condiciones para conformar las instituciones que integran la estructura básica de una sociedad cooperativa de individuos libre e iguales¹⁶⁷.

Sólo dentro de la sociedad, según la lectura que Rawls hace de Rousseau, es posible la libertad moral, pues esa libertad es la capacidad de ejercitarse plenamente frente a una situación concreta, guiada por la razón deliberativa. “Y no puede realizarse sin aquellas habilidades que sólo son alcanzables dentro de un contexto social: se trata de todas las facultades necesarias para el lenguaje en el cual se expresa el pensar, y más allá de las ideas y concepciones que se requieren para deliberar correctamente y mucho más.

Comentando lo relacionado con la estabilidad en la voluntad general, Rawls se refiere al legislador referido en el libro segundo (cap. VII–XII) y la necesidad de que sea sabio y ajeno a las pasiones, pero al darse cuenta de la utopía que implica, Rawls hace un comentario que no nos deja indiferentes, diciendo que históricamente se ha buscado persuadir a la gente que las leyes son dadas para ellos, por ellos, por su bien. “Religión y persuasión, parece, son necesarias en el fundamento de un estado justo”¹⁶⁸. Así, el legislador roussoniano sería una ficción teórica que mostraría la necesidad de contar con un fundamento moral, donde la tolerancia sea el catalizador para lograr la estabilidad dentro del

¹⁶⁶ Cfr. RAWLS, J., *LHPP*, *op. cit.*, pp. 231–234.

¹⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 236.

¹⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 238.

4. ELEMENTOS «PRECONTRACTUALES»

pacto social. Se trata de que con su sabiduría y conocimiento de la naturaleza humana, el legislador ayude a dar con los principios que, aceptados por todos dentro de un marco de igualdad y libertad, provean de estabilidad al conglomerado social del que se trate¹⁶⁹. Vemos pues como Rawls se va nutriendo de un «humus» netamente roussoniano al momento de idear la posición original, el consenso entrecruzado y el pluralismo razonable.

4.3. La libertad moral en el contrato

En lo relacionado con la libertad personal, Rawls hará una lectura de Rousseau poniendo como base la idea de que la libertad natural se pierde con la vida en sociedad para ganar la libertad moral, que es aquella que hará al hombre verdaderamente señor de sí mismo, ya que vivir bajo el impulso del apetito únicamente es una forma de esclavitud, en cambio la obediencia a la ley que uno ha prescrito para sí mismo es la libertad más auténtica¹⁷⁰. Ahora bien, siempre dentro de un enfoque específico: las leyes que nos prescribamos a nosotros mismos en el pacto social, desde el punto de vista de la voluntad general, serían aquellas que todos los ciudadanos podrían aceptar como fundamentales, y respaldar, dadas nuestras creencias y nuestra información acerca del mundo, a buscar el bien común. Esto, movidos de acuerdo a nuestro interés fundamental de mantener nuestra libertad y nuestra independencia personal; este interés tiene prioridad sobre cualquier otro interés que se tenga. Así, al obedecer las leyes fundamentales, legítimamente en vigor según la voluntad general, es como realizamos nuestra libertad moral. Al ser forzados por sanciones para cumplir con la ley que ha sido dada por no-

¹⁶⁹ Cfr. RAWLS, J., *LHPP*, *op. cit.*, p. 239-241.

¹⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 242.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

sotros mismos, y habiendo votado según la mejor de las razones, estamos sujetos a reglas que nosotros mismos respaldamos desde el punto de vista de la voluntad general. Entonces, ese punto de vista, es aquel que da lugar o hace posible nuestra libertad moral, capaz de lograr que desde nuestras propias leyes, nos levantemos desde el instinto hasta adueñarnos verdaderamente de nosotros mismos¹⁷¹.

Rawls termina su lectura de Rousseau haciendo ver como la libertad y la equidad son el quicio sobre el que gira su planteamiento contractual, y de ahí, es fácil conjeturar que el mismo Rawls sigue la misma forma de pensar, haciendo de la equidad de su liberalismo político una propuesta viable sólo para sociedades democráticas, cooperativas de individuos libres e iguales¹⁷². Pero todo ello dependerá de la «concepción política de la persona» y de la «concepción política de la sociedad». Como se verá a continuación.

5. La concepción política de persona

Paul Ricoeur hace ver que el argumento permanecería incompleto si no se añadiese a la teoría política de la justicia su corolario más importante, concerniente a la idea de *persona*. «Ésta es inseparable de la idea inicial del vínculo social como esquema de cooperación. La cooperación implica personas preocupadas por preservar y aumentar sus ventajas. Pero la idea de persona — como la de justicia — debe ser desdoblada, según esté determinada por la perspectiva del bien o por su relación con instituciones regidas por principios de justicia. En el primer caso, se preconiza

¹⁷¹ Cfr. RAWLS, J., *LHPP*, *op. cit.*, pp. 242–244.

¹⁷² Cfr. *Ibid.*, pp. 244–248 y RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, pp. 12, 20, 34, 66–67.

5. LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE PERSONA

una concepción “metafísica” de la persona. En el segundo, una idea exclusivamente política”¹⁷³.

De acuerdo con Pilar Zambrano algunos ven en la argumentación de Rawls, una vuelta a la argumentación con bases substantivas, y una ruptura con la corriente de análisis político y moral puramente semántico que lideraba el pensamiento político anglófono. “¿Cómo es posible la existencia duradera de una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que no dejan de estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?”¹⁷⁴. Esta pregunta, expresada con una claridad meridiana una cuestión constante dentro del liberalismo clásico y contemporáneo

El liberalismo de los siglos XVII, XVIII y XIX emergió como la nueva teoría política para una realidad social, caracterizada, desde la Reforma protestante, por la fragmentación del pensamiento moral y de la fe religiosa. Locke y Mill construyeron sus propuestas con el afán de encontrar una fórmula de justicia que permitiera trasladar la tolerancia religiosa y moral desde los inestables pactos de poder, hacia las más duraderas y estables instituciones políticas. Rawls se da cuenta de que el liberalismo nace de una común advocación a los valores de la libertad y la igualdad, que él también persigue¹⁷⁵.

En PL, se expone que la teoría política ha de construir una concepción de justicia partiendo, no de una concepción comprensiva en particular, ni siquiera de un liberalismo comprensivo, sino de las ideas políticas implícitas en la tradición del pensamiento democrático, y sobre la base de las concepciones de

¹⁷³RICOEUR, P., *op. cit.*, p. 113.

¹⁷⁴Cfr. ZAMBRANO, P., “Sobre la noción política de persona en John Rawls”, en *Persona y Derecho* I, n. 52 (2005), p. 123.

¹⁷⁵Cfr. *Idem*.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

persona y sociedad que se llevan implícitas en la tradición del pensamiento político democrático, y sobre la base de persona y sociedad que estas ideas llevan implícitas. El desafío del liberalismo político consiste, en este orden de ideas, en construir una concepción de justicia con unos ladrillos previamente seleccionados —las ideas implícitas en la tradición del pensamiento político democrático— no por su intrínseca pretensión de veracidad, sino por su capacidad para recabar el apoyo moral de distintas y hasta contrapuestas concepciones comprensivas. Una concepción política de justicia, en estos términos, no aspira a ser verdadera, sino razonable: aspira a generar y conservar este apoyo multidireccional o, en palabras rawlsianas, entrecruzado. Así se entiende que sea una concepción política no metafísica. Se aprecia aquí el carácter pragmático de la propuesta de Rawls¹⁷⁶.

El liberalismo político parte del supuesto de que, a efectos políticos, una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables pero incompatibles es el resultado normal del ejercicio de la razón humana en el marco de las instituciones libres de un régimen constitucional y democrático. El liberalismo político supone también que una doctrina comprensiva racional no rechazará los elementos esenciales de un régimen democrático¹⁷⁷.

La eficacia y estabilidad de un régimen justo, entonces, dependerá del acuerdo moral que exista entre los ciudadanos, sobre los términos de justicia que rigen la cooperación social. Los tres fundamentos para la estabilidad de una comunidad política se-

¹⁷⁶ Cfr. ZAMBRANO, P., *op. cit.*, p. 125.

¹⁷⁷ RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, p. 12.

5. LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE PERSONA

rán: el *Modus vivendi*, un consenso constitucional y un consenso entrecruzado¹⁷⁸.

La cuestión es definir el punto de partida para Rawls; ¿De qué concepción toma el punto de partida? ¿Las concepciones sustantivas y procedimentales, de dónde vienen? Los sitios donde se da ese acuerdo, esa adhesión moral, ese entrecruce de consensos, ¿dónde se forman?

En *TJ* Rawls consideraba que el liberalismo comprensivo, como por ejemplo, el kantiano, era la concepción idónea para aportar elementos iniciales a tal concepción de justicia. Sin embargo sabemos que dio un giro posterior en PL. Rawls sostendrá, que la pregunta está mal formulada: no se trata de derivar los principios de justicia de ninguna concepción comprensiva, ni siquiera del liberalismo. Debemos, por el contrario, construir una concepción de la justicia de forma independiente de cualquier concepción comprensiva, pero que pueda, una vez construida, recibir el apoyo de todas las concepciones comprensivas que integran el pluralismo razonable de una sociedad democrática. Y para lograr esto, será necesaria la tradición del pensamiento:

El desafío del liberalismo político consiste, en este orden de ideas, en construir una concepción de justicia con unos ladrillos previamente seleccionados —las ideas implícitas en la tradición del pensamiento político democrático— no por su intrínseca pretensión de veracidad, sino por su capacidad para recabar el apoyo moral de distintas y hasta contrapuestas concepciones comprensivas. Una concepción política de justicia, en estos términos no aspira a ser verdadera, sino razonable: aspira a generar y conservar este

¹⁷⁸ Cfr. ZAMBRANO, P., *op. cit.*, p. 126.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

apoyo multidireccional o, en palabras rawlsianas, entrecruzado. Este es el sentido de la famosa expresión rawlsiana: «política, no metafísica». Ni la teoría de la justicia, ni el sujeto al que se pretende hacer justicia son concebidos metafísicamente, sino «políticamente»¹⁷⁹.

Así, Zambrano hace ver que la concepción política de la justicia no desdeña ni menosprecia la pretensión de verdad de las concepciones comprensivas, pues si éstas fueran únicamente relativistas serían incapaces de prestar a la primera un genuino apoyo moral. Ahora bien, el liberalismo político no delega su justificación moral en cualquier concepción comprensiva, sino únicamente en las concepciones comprensivas razonables¹⁸⁰. Se trata en resumidas cuentas de que el liberalismo político encuentre una fórmula para unos ciudadanos que puedan disentir en todo menos en una cosa: en los valores políticos de la cultura democrática occidental. “No hay lugar para las concepciones comprensivas que no apoyen las ideas implícitas en la tradición del pensamiento democrático, en especial las concepciones de persona que puedan construirse con estas ideas”¹⁸¹.

El auditorio de Rawls es limitado, no puede ni pretende convencer a quienes se encuentran fuera de la tradición liberal acerca de los méritos morales de la propuesta política liberal. “Ni siquiera pretende esbozar una fundamentación moral para quienes, sin abrazar conscientemente concepción comprensiva alguna, apoyan «epitelialmente», por así llamarlo, la cultura política occidental”¹⁸².

¹⁷⁹ZAMBRANO, P., *op. cit.*, p. 127.

¹⁸⁰*Cfr. Ibid.*, p. 128.

¹⁸¹*Cfr. RAWLS, J., PL, op. cit.*, pp. 44–45, 209 ss.

¹⁸²ZAMBRANO, P., *op. cit.*, pp. 129–130.

5. LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE PERSONA

Para Rawls, por tanto, *la concepción de persona* es una concepción «política». Lo cual equivale a decir que se trata de una concepción independiente de toda doctrina comprensiva, elaborada sobre la base de las ideas implícitas en el pensamiento democrático, capaz de atraer a sí el consenso entrecruzado de las personas.

Así, si la concepción de la persona es la que ha de fundar la concepción de la justicia política, la primera debe ser también una concepción política, lo que implica, necesariamente, la independencia de ambos conceptos de doctrinas comprensivas, por lo que deben ser elaborados de acuerdo con ideas contenidas en el pensamiento democrático, y siendo capaces de atraer hacia sí el consenso entrecruzado de las distintas concepciones comprensivas que componen el pluralismo razonable. Ahora bien, esto se da como si fuese resultado de una personal reflexión, que no sólo implica una especie de introspección, sino también una circunspección. Es decir, mirar sobre sí mismo, y mirar alrededor de sí mismo, el lugar y la interacción que el individuo sostiene para con los demás. De esta manera, los ciudadanos democráticos se conciben a sí mismos como personas morales, con capacidad para la mutua cooperación, con capacidad de sistematizar objetivos e intereses propios en relación con un plan general de vida, modificable ulteriormente, pero que no dificulta la relación con lo demás, sino que de esta relación surgen las condiciones que hagan posible esto. Así se dice que el individuo cuenta con una capacidad para el bien. Su concepción del bien es ajustable a los principios equitativos de cooperación, es decir una capacidad para la justicia.

Estas dos facultades morales llevan al individuo a ejercer su plena autonomía. Ahora bien, recuérdese que desde el punto de vista estrictamente «político» según se ha descrito anteriormen-

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

te, Rawls no reconoce la misma valía a todas las personas. Quedan excluidas aquellas que están por nacer, los discapacitados mentales graves que no pueden entrar en esta dinámica cooperativa y cualquiera que haya perdido definitivamente el uso de sus facultades y capacidades morales¹⁸³.

Frente a las posibles críticas de tipo moral que pueden surgir por una aparente discriminación de personas con discapacidad, Rawls respondería sin dificultad que no se trata de discriminar a nadie sino que la relativización que se hace de estos sujetos es sólo cuantitativa, pues se debe definir la línea de separación entre seres humanos personales y seres humanos impersonales, las libertades básicas de los últimos adquieren un valor casi absoluto que Rawls denomina deontológico, lo cual pretende decir que se sitúan al margen de los intereses de la mayoría. “Desde el liberalismo político, esta exclusión no afecta ni a la equidad ni a la estabilidad pues, cabe recordarlo, se supone que todas las concepciones comprensivas de un modo u otro comparten esta concepción excluyente de persona y, en la medida que lo hacen, le prestan su apoyo moral [...] Si el consenso político fuera otro, o cambiara, la concepción política de la persona se acomodaría sin retaceos a este cambio”¹⁸⁴.

Lo anterior tiene como objeción, que, aún cuando Rawls es claro e insistente al mencionar que las dos facultades morales del individuo son lo que le capacita para la dinámica cooperativa, no deja claro cuándo y cómo debe definirse la exclusión de los sujetos humanos personales incapacitados dentro de una tradición política, pues se supone que ante la posibilidad de la existencia de diversas tradiciones políticas, es factible que no siempre esta

¹⁸³ Cfr. RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, pp. 110–119 y RAWLS, J., *JAFR*, *op. cit.*, pp. 43–50.

¹⁸⁴ ZAMBRANO, P., *op. cit.*, p. 135.

5. LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE PERSONA

exclusión se tenga en cuenta. Así, la atribución de la personalidad moral, cara a la cooperación, a una serie de individuos, se convierte en una opción que cada sociedad y cada época define, según el proceso de formación y transformación del consenso político. Esto vienen a poner en duda la prioridad de la libertad¹⁸⁵.

Como la práctica nos indica, en las sociedades liberales a las cuales se dirige el discurso liberal y en las cuales el consenso es cambiante y renovable no parece que la vigencia de los principios de justicia genere en los ciudadanos un deseo eficaz de realizar el ideal de ciudadano democrático inscrito en dichos principios, al menos con la fuerza que supone el profesor de Harvard¹⁸⁶.

Pero si esto es así, cabe la posibilidad de que esa relativización de la persona a la que se hizo referencia antes, no constituya el objeto del consenso entrecruzado o bien deje de constituirlo en algún momento. Zambrano insiste en que cabe la posibilidad, de que el consenso democrático se vuelque mayoritariamente so-

¹⁸⁵ *Cfr.* ZAMBRANO, P., *op. cit.*, p. 136.

¹⁸⁶ Esta observación es de Pilar Zambrano, quien explica que existe un inconveniente de orden práctico que impide una renovación genuina del liberalismo: Si “(a) los principios de justicia liberales se construyen sobre la base de las ideas implícitas en la cultura política democrática; (b) la aplicación de estos principios a las instituciones políticas y jurídicas de un sistema de un sistema democrático genera en los ciudadanos un sentido de justicia que, además de consolidar las convicciones políticas de los ciudadanos, despierta den ellos el deso eficaz de identificarse con el ideal de persona que la teoría presupone; (c) la teoría liberal reafirma su equidad y su estabilidad en el apoyo moral que estos ciudadanos le prestan con su sentido de justicia. Se genera así un círculo de retroalimentación entre la práctica liberal, las convicciones de los ciudadanos y la teoría liberal, que socava cualquier posibilidad de cuestionamiento a los principios liberales. En este contexto, Rawls se permite tachar de «irrazonables» a las concepciones que cuestionen el círculo desde fuera, y calificar como «caso médico o psiquiátrico» [*Cfr.* *PL*, pp. 108 y 218] a los ciudadanos que nos se identifiquen con el ideal de ciudadano democrático”. *Cfr. Ibid.*, pp. 136–137.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

bre una concepción de persona que no pueda desvincularse de sus raíces metafísicas¹⁸⁷. Lo cual plantea un serio problema al profesor de Harvard.

En efecto, teniendo en cuenta que el apoyo del consenso entrecruzado es la condición de legitimidad y estabilidad de una concepción liberal de justicia, Rawls no podría permanecer indiferente a una mutación radical del primero sin poner en riesgo la aplicabilidad práctica de la segunda. Se vería forzado entonces a intentar reconstruir el liberalismo político de algún modo que asegure la fidelidad de este consenso renovado, que reconoce un valor absoluto de la persona¹⁸⁸.

Si el concepto de persona es consensual, su relativización se convierte, paradójicamente, en definitiva e insuperable, dado que no puede requerir un valor absoluto. Así, el consenso renovado, que se pretende consolidar, obligaría a trasladar el valor de la persona humana, desde el consenso logrado a un fundamento objetivo y absoluto que ese consenso reconoce y señala, pero no crea (puesto que viene de la tradición democrática, de la sedimentación histórica de la costumbre, de experiencia probada, etc.). Esto obliga a renunciar, al final de cuentas al carácter político de la persona, cayendo en el ámbito metafísico, lo cual, como ya se ha insistido hasta la saciedad es una nota inaceptable por el liberalismo. Por tanto nos encontramos ante una fragmentación filosófica que aparece como definitiva, insuperable y sobre todo deseable, que viene aparejada con el pluralismo razonable¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Cfr. ZAMBRANO, P., *op. cit.*, p. 138.

¹⁸⁸ *Idem*

¹⁸⁹ Cfr. *Idem*.

6. LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE SOCIEDAD

El carácter relativo de la concepción de persona se perfila así como un aspecto estructural del liberalismo político, que tiene lugar antes del consenso moral entrecruzado, de modo que si coincide que el consenso apoya y propone una concepción relativa de persona, es favorable a la metodología liberal, al excluirse una concepción metafísica, dándose un círculo virtuoso. Pero ya se vio que al mismo tiempo existe la posibilidad de que no sea así. La sombra no se ahuyenta tampoco ante el caso de esa concepción de persona que incluya a los «subnormales» en cuanto a su capacidad de cooperación, o porque no comparten el ideal liberal-ciudadano de cooperación, aún cuando «médica» y «psiquiátricamente» estén sanos. Incluso, quienes apoyen su inclusión como personas a efectos cooperativos, serían también etiquetados como impedidos para la interacción social¹⁹⁰.

Para Pilar Zambrano, el liberalismo no tiene otro modo de superar estas aporías que el dejar de ser «político», esto es, justificarse a sí mismo, no desde o en relación a concepciones consensuadas de persona y sociedad, sino desde o en relación a una concepción metafísica de la persona¹⁹¹, pero allí es donde se entra en un callejón sin salida, pues el liberalismo rawlsiano se define precisamente como «político» no «metafísico».

6. La concepción política de sociedad

En la propuesta de la justicia como equidad, es claro que la idea fundamental de la sociedad se configura siempre como un sistema equitativo de cooperación a lo largo de generaciones y se apoya en dos ideas madre: 1) la idea de ciudadanos

¹⁹⁰ Cfr. ZAMBRANO, P., *op. cit.*, p. 139.

¹⁹¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 140-141.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

libres e iguales y 2) la idea de una sociedad bien ordenada efectivamente regulada por una concepción política de la justicia¹⁹². Por tanto, como ya se ha señalado en este trabajo, es necesaria una concepción pública de la justicia para lograr la concepción o configuración política de la sociedad¹⁹³.

Una sociedad estará «bien ordenada» a juicio de Rawls sólo si se satisfacen y son públicamente conocidas las siguientes condiciones:

1) La concepción del criterio público de justicia aceptado y reconocido por todos los ciudadanos.

2) Los ciudadanos tienen una buena razón para creer, y es de hecho el caso, que la estructura básica de la sociedad en la que viven satisface ese criterio público.

3) Los ciudadanos tienen un sentido de justicia normal y efectivo y por eso quieren y son capaces de atenerse y compartir un criterio público de justicia y cumplir con el orden institucional al cual justifica¹⁹⁴.

Rawls dejará en su obra el criterio lo suficientemente abierto para que sea posible que aquellas sociedades «decentes», cuya concepción de justicia sea igualitaria, jerárquica, no democrática o no política, puedan ajustarse a este criterio¹⁹⁵.

En relación con la concepción de justicia del profesor de Harvard, vemos que las mismas razones que le llevan a elaborar una concepción «política» de la persona, le llevan a elaborar una concepción «política» de la justicia. De forma independiente, la justicia implica un anti-perfeccionismo como rasgo necesario en una concepción liberal de esta virtud. Rawls cree que así como

¹⁹² Cfr. RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, p. 65.

¹⁹³ *Vid. supra* p. 127

¹⁹⁴ Cfr. RAWLS, J., *CP*, *op. cit.*, p. 466, RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, pp. 65–66.

¹⁹⁵ Cfr. POGGE, T., *op. cit.*, p. 137.

6. LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE SOCIEDAD

una concepción de justicia liberal no debe derivarse de ninguna concepción comprensiva particular, tampoco puede privilegiar ni menoscabar alguna o algunas concepciones comprensivas, potenciando o disminuyendo directa o indirectamente sus probabilidades de expansión social¹⁹⁶.

Con el giro que dio Rawls en los años ochenta, quedó claro que la interpretación de corte universalista de *TJ* no es la definitiva ni adecuada. En *PL* queda manifiesto que una concepción política y liberal de la justicia y de la sociedad pretende ser independiente de las concepciones particulares y comprensivas que componen la cultura civil, pero que al mismo tiempo, no es independiente de la cultura política en la cual se insertan estas concepciones comprensivas¹⁹⁷.

Ahora bien, una vez subrayado el estrecho nexo entre concepción de la justicia y la concepción política de la sociedad, es preciso recordar que Rawls traduce su propuesta en la llamada *justicia como equidad*, donde a través de los dos principios de justicia se logra un reparto equitativo, que permite desarrollar el «plan racional de vida» de cada individuo. Pero llegar al ideal es en cierta forma una utopía, y la teoría rawlsiana de alguna manera lo reconoce al dar por supuesto condiciones que en ocasiones no son tan asequibles en la práctica¹⁹⁸.

Además, el problema de la justicia distributiva en la justicia como equidad se traduce, en palabras del profesor de Harvard en “¿cómo han de regularse las instituciones de la estructura básica como un esquema unificado de instituciones para que pue-

¹⁹⁶ Cfr. RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, pp. 225–227.

¹⁹⁷ Cfr. ZAMBRANO, P., *op. cit.*, p. 131.

¹⁹⁸ Por ejemplo: la aceptación común de los principios que informen la estructura básica; el equilibrio reflexivo; la actitud cooperativa constante y transgeneracional; etc.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

da mantenerse a lo largo del tiempo, de una generación a otra, un sistema equitativo, eficiente y productivo de cooperación social?”¹⁹⁹. Esto es diferente al problema que implica “cómo se ha de distribuir o asignar un paquete dado de mercancías entre los diversos individuos, cuyas necesidades, deseos y preferencias particulares nos son conocidos, y que no han cooperado en absoluto a la producción de estas mercancías. Este segundo problema es el de la justicia asignativa”²⁰⁰.

Rawls no rechaza la idea de justicia asignativa como incompatible con la idea fundamental que sirve para organizar la justicia como equidad: la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo.

Rawls reconoce que su idea de sociedad —«sociedad bien ordenada»— es demasiado idealizada, pero insiste en que esta idea es elaborada porque permite decidir sobre una importante cuestión que afecta a nuestra concepción de justicia —concepción dentro de una tradición democrática occidental—, es decir, para ver si, y que tan bien puede servir una determinada concepción de justicia, en un grupo social que se reconoce a sí mismo como ente cooperativo, compuesto de individuos libres e iguales, a través del paso de las generaciones, lo que traerá consigo una mejor idea sobre la cual organizar la cooperación social²⁰¹.

Como acertadamente señala Thomas Pogge, lo más familiar en materia moral es el hecho de que nuestros juicios morales deben tomar en cuenta circunstancias empíricas y en algunas pocas ocasiones —por ejemplo ante la amenaza de un gran desastre— se puede hacer una excepción y realizar algo que en circunstancias normales estaría prohibido. En estos casos, la excepción,

¹⁹⁹ RAWLS, J., *JAFR*, *op. cit.*, p. 81.

²⁰⁰ *Idem.*

²⁰¹ *Cfr. Ibid.*, p. 32.

6. LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE SOCIEDAD

está contenida de manera permanente como parte del contenido del juicio moral. Esto resulta totalmente diferente al punto de vista de Rawls, pues de acuerdo con el profesor de Harvard, la moralidad necesita ser revisada de acuerdo a las circunstancias empíricas y reelaborar sus juicios. Esto es necesario para que la sociedad se nutra de un concepto público de justicia, y si la sociedad estructurada de acuerdo a ese concepto se vuelve irrealizable, entonces habrá que revisar el concepto de justicia hasta obtener alguno que la haga realizable. Rawls no pretenderá llevar con esto un proceso indefinido. Al igual que Freeman, Pogge cree que el profesor de Harvard estaba abierto a la posibilidad que en nuestro mundo, aún cuando los seres humanos fuesen formados y viviesen de acuerdo a la concepción pública de justicia vigente en las instituciones, al final de cuentas, un orden social justo sería irrealizable²⁰². El mundo nuestro sería un mundo malo, para John Rawls.

Queda de manifiesto que el planteamiento de Rawls sobre la sociedad y su concepción pública de justicia, encuentra una buena cantidad de problemas prácticos. De acuerdo con su idea de sociedad, la organización y selección de los individuos representantes y la asignación de roles sociales según aptitudes y capacidades, no obstante la apertura e igualdad en la oportunidad de acceso para todos, así como la aplicación del principio de diferencia, no evita una tendencia a producir una serie de individuos más poderosos que otros que rechazarían el principio de diferencia y buscarían socavarlo. Actualmente, constatamos que en los Estados Unidos, aún cuando la *Teoría de la justicia* y *El liberalismo político* han contado con una gran recepción en los ámbitos académicos y intelectual-políticos, no se aplica ni se vislumbra una tendencia para aplicar el principio de diferencia. A

²⁰² Cfr. POGGE, T., *op. cit.*, p. 136.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

fin de cuentas, Rawls ofrece, en términos generales, una idea de como el desarrollo histórico hacia una sociedad justa ha venido dándose y como debe, de una manera realista, seguir dándose. Propone que la concepción pública de la justicia se acomode no sólo a las condiciones permanentes de las personas sino también a las actuales posibilidades históricas²⁰³.

La concepción política de la justicia, asume que los individuos tienen diversas concepciones del mundo, aún de tipo comprensivo. Lo cual puede generar fuertes oposiciones a las decisiones políticas, desde el punto de vista de estas visiones comprensivas. Es por ello que la idea de una «sociedad bien ordenada» propone la necesidad de ciertas virtudes políticas²⁰⁴ que logran la adherencia a la concepción política de justicia compartida, logrando la estabilidad cara a la compensación de los intereses y valores de los ciudadanos²⁰⁵.

Así pues, dado el hecho del pluralismo razonable, y la necesidad de que la concepción de la justicia sea «política», tenemos que será tal sólo si cuenta con los siguientes tres rasgos:

- 1) Su aplicación se limita al diseño de la estructura básica de la sociedad.
- 2) Se sostiene a sí misma, es decir, no presupone —de ahí

²⁰³ Cfr. POGGE, T., *op. cit.*, p. 136.

²⁰⁴ Cfr. RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, p. 228, *Vid. infra* p. 446

²⁰⁵ Se trata de que en caso de desacuerdo político, los ciudadanos quieran realmente tratar el asunto de manera justa y considerada con los demás, argumentar con base a los méritos, y ser sensibles a los argumentos de los demás. Se debe procurar mostrar confianza mutua, respeto y tolerancia y deben estar preparados para lidiar con las contrapartes. Deben estar comprometidos para mantener sus esfuerzos por eliminar las injusticias percibidas dentro del marco de un proceso político. A todo este juego de virtudes se les puede llamar «deber de civilidad», y la sustancia de este deber está determinada por la idea de «razón pública». Cfr. POGGE, T., *op. cit.*, pp. 138–139.

6. LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE SOCIEDAD

que pueda presentarse como independiente— ninguna visión del mundo de tipo comprensiva, moral, filosófica o religiosa.

3) Está construida en torno a ciertas ideas que se encuentran ya en la cultura pública de la sociedad²⁰⁶.

Volvemos a ver como Rawls deja muy abierto el enfoque de la sustancia que nutre la concepción política de la justicia —al igual que lo hizo con la concepción de la sociedad bien ordenada—, con la idea de dar cabida a una gran variedad de estructuras políticas, existentes o no, pero que coincidan en el ideal del deber de civilidad y sean capaces de aplicar la razón pública. Si los ciudadanos que están en desacuerdo con la visión comprensiva del mundo, son capaces de llegar a un acuerdo sobre la concepción pública de justicias, entonces es posible legitimar completamente al gobierno. El poder legítimo será aquel que esté justificado sólo cuando es ejercido de acuerdo con las esencias constitucionales, las cuales los ciudadanos respaldan de un modo racional y razonable²⁰⁷.

El «deber de civilidad», de acuerdo a la interpretación de Thomas Pogge, es específicamente político, o más ampliamente, sostenedor de las concepciones de justicia. El respeto a este deber se encuentra entre las virtudes políticas con las que deben contar las sociedades organizadas por una concepción pública de justicia y es parte del sentido de justicia que los ciudadanos deben desarrollar si su sociedad está bien ordenada por una concepción pública de justicia.

“Cuando las mayorías rinden honor a su deber de civilidad y ejercitan su poder político de manera legítima, entonces, las minorías pueden aceptar y rendir honor a las decisiones alcanzadas a través de un proceso político que es considerado por ellas

²⁰⁶ Cfr. POGGE, T., *op. cit.*, p. 139.

²⁰⁷ Cfr. RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, p. 252.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

como justo, aún cuando tales decisiones entren en conflicto con los profundos valores morales, religiosos y filosóficos sostenidos. Este deber de civilidad requiere pues de una auto-restricción: para gobernar legítimamente y para cumplir con el gobierno legítimo”²⁰⁸.

Pogge explica que el deber de civilidad en Rawls puede ser sólo un deber moral, no un deber legal. Además hace ver que entraña una paradoja que —en su opinión— es aparente: la de aquellos ciudadanos cuya aceptación de la concepción política de la justicia es motivada por una cosmovisión comprensiva, moral o religiosa, y a quienes no se les pide dejar de lado esto, en el discurso político. Pues se puede creer que cuando una persona respalda una concepción política justa y por ello busca cumplir con su deber de civilidad, debe poner de lado los valores que precisamente le llevan a sostener tal concepción. Para Pogge, lo que Rawls pretende no es que los ciudadanos olviden sus convicciones religiosas o las hagan a un lado, sino que las interpreten de modo que permitan o requieran un respeto por los ciudadanos que tienen unas convicciones profundamente distintas. El razonamiento ficticio sería:

Yo sé cuál es el resultado político que le gustaría a Dios que se produjese. Pero no puedo demostrar este conocimiento a mis conciudadanos de un modo accesible para ellos. Forzar la decisión correcta en ellos sin demostrarles por qué lo es, no sería un servicio a Dios, sino que por el contrario, negaría la libertad dada por Dios. Urgirles a que acepten esta verdad sin demostrarles sus fundamentos negaría a ellos el respeto que les es debido como igualmente

²⁰⁸POGGE, T., *op. cit.*, p. 140.

6. LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE SOCIEDAD

dotados de razón por nuestro Creador. En el discurso público, entonces, yo apelaré a los valores y hechos que todos los ciudadanos pueden reconocer juntos y apoyaría cualquier decisión política que parezca más razonable sobre estas bases. Algunas decisiones políticas irán en contra de las verdades religiosas. Pero, desde la postura divina, este es un mal menor que el negar a otros ciudadanos el respeto debido a ellos como criaturas dotadas de razón y conciencia²⁰⁹.

En este tipo de razonamiento queda de manifiesto la racionalidad instrumental que impregna el liberalismo actual. Los valores son solamente medios que nos permiten un estilo de vida pero que son ajenos a los fines de una convivencia política estable. La neutralidad propia del liberalismo, pretende caer en consideraciones de verdades sustantivas, lo cual es contradictorio, pues el mismo peso que se niega a tales valores y convicciones es el que se pretende para la epistemología y metodología liberal. Si el deber de civilidad se traduce en una lealtad a la concepción pública de justicia y por tanto a la razón pública de un orden constitucional vigente en la sociedad, los valores y convicciones religiosas, morales, filosóficas y comprensivas, en sí mismas requieren el mismo espíritu de lealtad pues en otro caso no serían tales, sino simples opiniones sobre determinados ámbitos de la realidad.

El liberalismo «político» de Rawls, pretende que su justificación no dependa de alguna justificación más profunda, sino que se sostenga por sí misma²¹⁰. Esto no excluye fundamentos más profundos (es decir, el que no dependa, no quiere decir que los excluya). De hecho, son invitados. La concepción de Rawls, con

²⁰⁹ POGGE, T., *op. cit.*, p. 141.

²¹⁰ *Cfr.* RAWLS, J., *CP*, *op. cit.*, p. 482.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

su interna y relativamente superficial justificación, es compatible con diversos fundamentos. Si se diera el caso que esos más profundos fundamentos que comparecen fuesen mutuamente incompatibles, los proponentes podrían, sin embargo, reconocer juntamente la *justicia como equidad* y vivir juntos en una sociedad rawlsiana sobre las bases de los principios morales compartidos reflejados en el consenso entrecruzado²¹¹.

7. El dogmatismo liberal y el liberalismo político

No resulta difícil encuadrar a John Rawls dentro de los pensadores liberales más reconocidos de los tiempos recientes. No sólo comienza *TJ* reconociendo su filiación intelectual liberal²¹², sino que la desarrolla y la hace explícita en *PL*, sin embargo, dentro de este marco, es preciso matizar debidamente para encontrar el mérito y la originalidad del pensamiento propio de este autor. Para Rawls, la idea contractualista de las instituciones políticas está en la base del constitucionalismo americano²¹³.

En su concepción de la sociedad, sorprende que Rawls se aleje de la mayoría de los autores liberales tales como Kant, John Stuart Mill, Ronald Dworkin, y Joseph Raz, por mencionar algunos. De acuerdo con Pogge, lo hace porque le parece que esos

²¹¹ Cfr. POGGE, T., *op. cit.*, p. 144.

²¹² Cfr. RAWLS, J., *TJ*, *op. cit.*, p. 9.

²¹³ "Según ella, toda sociedad tiene su origen en un pacto que define un marco estable de convivencia, que asigna y reconoce derechos, y que constituye a la postre una legalidad a partir de la cual el hombre es libre de actuar según le convenga para la consecución de sus legítimos intereses, que son aquéllos que no interfieren con los derechos que la legalidad reconoce en el resto de los ciudadanos." HERNÁNDEZ PACHECO, J., *op. cit.*, p. 75.

7. EL DOGMATISMO LIBERAL Y EL LIBERALISMO POLÍTICO

liberalismos son comprensivos, y por tanto no dejan espacio a la gran variedad de diferentes cosmovisiones. Rawls busca evitar cualquier llamado a valores controvertidos, ofrece sólo fundamentos políticos para aceptar los intereses fundamentales de la justicia como equidad: que los individuos pueden confiar en la sobrevivencia de sus particulares doctrinas comprensivas y por tanto atenerse a las reglas del proceso político si ellos saben que sus conciudadanos cuentan con un efectivo sentido de justicia, así como con el interés en preservar la amplia variedad de cosmovisiones que compiten.

Ante la pluralidad de interpretaciones y manifestaciones del pensamiento liberal, intentar dar una definición del liberalismo es una tarea muy difícil, por no decir casi imposible. A veces se antoja mejor hablar de «liberalismos» más que de una forma de pensamiento unívoca. Subyacente al pensamiento liberal están los anhelos utópicos propios de otras ideologías como el marxismo o el nacionalsocialismo que más tarde se concretarían en sendos regímenes totalitarios que Rawls pudo atestiguar tanto en su experiencia de la guerra como después de ella.

Cuando se intenta definir el liberalismo, se cae en cuenta de que no se trata de un fenómeno aislado e independiente, sino que “es el aspecto parcial de un proceso histórico de gran envergadura al que solemos llamar la modernidad”. Como ha dicho Rodríguez Duplá recientemente, el liberalismo es la filosofía política de la modernidad²¹⁴.

De acuerdo con algunos autores²¹⁵, y con el propio Rawls²¹⁶,

²¹⁴RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., Las aporías del Liberalismo, en *Las Ideologías al Final del Siglo: perspectivas desde el pensamiento cristiano*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2000, p. 33.

²¹⁵Cfr. FAZIO, M., *op. cit.*, p. 115.

²¹⁶Cfr. RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, pp. 20 ss..

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

las raíces del pensamiento liberal se pueden encontrar en la reflexión filosófica de la tolerancia, que surge como consecuencia de las guerras de religión europeas al final del siglo XVI. La libertad política tendría entonces como base el principio de tolerancia, favoreciendo así una convivencia a través del diálogo. Con el paso del tiempo, se pasó de la tolerancia religiosa a la tolerancia política²¹⁷, de modo que una vez constituido el «liberalismo político» (en sentido general, no rawlsiano) éste pasó a caracterizarse por ser una teoría de los límites del estado, para así evitar que el aparato público conculcase los derechos privados del ciudadano. Esta nueva teoría se revelaría como separatista, individualizadora y limitante. El resultado sería no sólo una libertad religiosa y política, sino también, una libertad económica, basada en la afirmación de la espontaneidad de las conductas del mercado —intercambio de bienes y servicios bajo la ley de la oferta y la demanda de forma sistemática—. Dentro de los pensadores que contribuyeron a afianzar esta ideología es posible señalar a Locke, A. Smith, Humboldt, Constant, Tocqueville, Bentham, Stuart Mill, entre otros.

Al pasar los años, se ha comprobado que esa espontaneidad sistémica no sólo no ha logrado resolver los problemas sociales existentes en las democracias occidentales, sino que en algunos casos los ha agravado. Además, en el actual contexto global, el liberalismo económico ha contribuido a ensanchar la brecha entre países pobres y ricos, llegando a clasificarlos —según una nomenclatura ya corriente— en países de primer, segundo y tercer mundo. Una consecuencia clara es la instrumentalización de

²¹⁷Para asegurar esta tolerancia fue necesario afirmar la neutralidad del Estado no sólo frente a las creencias religiosas sino también frente a la actividad «privada» de los ciudadanos, lo cual trajo consigo la distinción entre estado y sociedad.

7. EL DOGMATISMO LIBERAL Y EL LIBERALISMO POLÍTICO

las personas y las comunidades como medios de otras personas y comunidades para lograr el individual bienestar. La ley del más fuerte, por primitiva que parezca, es la ley que se instaura en el mundo moderno y civilizado. Rawls es consciente de esto y pretende contribuir, a través del rescate de la justicia, a vivir según los fundamentos liberales, por creerlos no sólo legítimos, sino necesarios para la realización de la persona (respeto y fomento a la libertad y autonomía), pero señalando que principios como el de Pareto²¹⁸ no son suficientes. Es necesaria una implicación moral y razonable, no únicamente técnica-racional.

Así como Anthony Giddens elabora su propuesta desde el ámbito sociológico y económico²¹⁹, Rawls, mucho tiempo antes, inicia su periplo desde la trinchera filosófica, pero de modo tan consistente que su eco llega al ámbito jurídico, político y económico. Ambos coinciden que más que técnicas, lo que hace falta es una nueva concepción moral de los fines y los medios para

²¹⁸Una situación es eficiente cuando no es posible mejorar el bienestar de ninguna persona sin empeorar el de alguna otra. *Cfr.* SAMUELSON, P. A. y NORDHAUS, W. D., *op. cit.*, p. 272.

²¹⁹Giddens pone de manifiesto que el surgimiento de nuevos mercados globales y de la economía del conocimiento, junto al fin de la guerra fría, ha afectado la capacidad de los gobiernos nacionales para controlar la vida económica y proporcionar una gama de prestaciones sociales en continuo crecimiento. La «tercera vía» de Giddens busca un progreso económico procurando igualdad de oportunidades, la responsabilidad personal y la movilización de ciudadanos y comunidades: «Hemos de encontrar maneras de cuidarnos a nosotros mismos, porque ya no podemos confiar en que lo hagan las grandes instituciones. Las políticas públicas han de cambiar su énfasis en la redistribución de la riqueza y avanzar en la creación de la riqueza.[...]». Así pues, ni paternalismo estatal ni canibalismo liberal. No más *laissez-faire*, el Estado debe ser flexible, intervenir cuando sea necesario para establecer la justicia social y abstenerse de hacerlo cuando peligre la legítima autonomía privada. *Cfr.* GIDDENS, A., *La tercera vía y sus críticos*, Taurus, Madrid 2000, pp. 12-17.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

lograr la plena realización humana, que no depende nunca de un mero bienestar material. Ahora bien, hemos de precisar que, ante las múltiples concepciones y concreciones de los ideales liberales, Rawls se mueve dentro de una concepción propia.

Si nos acercamos a los elementos religiosos, políticos, económicos y sociales del liberalismo, nos daremos cuenta que en la base de estos existe una visión del hombre muy vaga e indeterminada²²⁰. Es una visión que entra en la tradición del individualismo racionalista, característico del pensamiento ilustrado. Se trata de una antropología que tiene como núcleo la libertad, como el bien básico más fundamental. El hombre originariamente se encontraría en un «estado de naturaleza», lo cual implica su concepción como ser libre, independiente, sin ningún vínculo de subordinación, es decir «autónomo». El estado sería entonces una creación artificial producto de la suma de individuos poseedores —cada uno— de una esfera de libertad que de forma pactada y para asegurar los intereses individuales, es cedida en parte —lo mínimo para mantener un orden que permita el ejercicio y respeto de las libertades individuales—, al ente público para que de forma institucional y por medio de la ley, regule la convivencia social.

²²⁰Fazio dice: “Bedeschi, intentando una descripción del pensamiento liberal, comparte la posición teórica de Bobbio, para el cual «la doctrina liberal» es la expresión, en sede política, del más maduro iusnaturalismo: aquella, de hecho, se apoya sobre la afirmación de que existe una ley natural precedente y superior al Estado y que esta ley atribuye derechos subjetivos, inalienables e imprescriptibles, a los individuos singulares antes del surgir de cada sociedad, y por lo tanto también del Estado.” FAZIO, M., *op. cit.*, p. 118.

7.1. Libertad, autonomía y bien en el liberalismo

Pero la libertad concebida en el pensamiento liberal tiene una nota última: es indeterminada. Es capacidad de elección, pero esta libertad no puede asignar un valor último finalizante con el cual se pueda medir o confrontar las propias elecciones y así saber qué es mejor elegir. “Sólo los valores últimos pueden servir de punto de referencia fijo. A lo largo de la historia del pensamiento liberal algunos pensadores han ofrecido nociones-medidas para orientar las elecciones: por ejemplo, el *self interest* de Smith o la *utilidad* de Bentham y de Mill”²²¹. Pero como ideología, el liberalismo se ha negado a ofrecer valores últimos, precisamente por postular un respeto irrestricto a la «autonomía», incluida la autonomía de conciencia, de modo que termina por no ayudar en lo más mínimo a responder las preguntas más profundas de la existencia humana. De este modo, no resulta aceptable para el pensamiento liberal afirmar la posibilidad de un saber último y definitivo, cayendo inevitablemente en un escepticismo metafísico y por ende en un cierto relativismo.

El problema es que las líneas de pensamiento que critican el liberalismo, como son el comunitarismo y la doctrina de la sociedad civil —que censuran propuestas liberales y buscan rehabilitar otros aspectos sociales que son desatendidos por el liberalismo—, pero siguen concibiendo lo político en los mismos términos en que lo concibe el liberalismo: en términos estatales, el Estado sigue siendo el punto de referencia. De acuerdo con Alfredo Cruz, la crítica al liberalismo no se debe mover en los mismos términos conceptuales, sino que debe atacar a su estatuto óntico, es decir,

²²¹FAZIO, M., *op. cit.*, p. 119.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

su irrealdad²²².

El liberalismo es irreal porque, en verdad, no es ni hace lo que afirma ser y hacer. Su falsa auto-imagen se debe a una deficiente percepción del carácter de lo político, que le impide reconocer su propia irrealdad como sistema político²²³.

A través de sus notas de *neutralidad*, *anti-perfeccionismo*, *procedimentalismo* y su *racionalidad instrumental ante lo político*, el liberalismo forja una concepción sistémica, de la vida social dentro del Estado, la cual es consecuencia de procesos colectivos anónimos que no responden a la intención consciente de nadie. La función del poder sería intentar reducir al máximo el total de coerción presente en una sociedad.

Además no sería lícito —de acuerdo a la óptica liberal— proponerse perfeccionar al hombre, por lo que renuncia a imponer los criterios para la vida buena, pues éstos deben de provenir de la decisión autónoma de cada individuo, de acuerdo a su libre racionalidad. El tener una mejor o peor vida cae en el ámbito de los subjetivo, por lo que el liberalismo renuncia a intervenir en el atomismo vital. Lo paradójico de esta idea es que el “Estado liberal crea inevitablemente una sociedad liberal, que no tiene como *ethos* la ausencia de *ethos*, sino que constituye uno determinado, que conlleva una particular jerarquización de cualidades humanas, entre las primeras de las cuales se encuentra, por ejemplo, la tolerancia. [...] El liberalismo, para evitar la influencia política de la religión y, en general, de lo que Rawls llama «doctrinas comprensivas», elimina —según dice—, de la esfera

²²² Cfr. CRUZ PRADOS, A., *op. cit.*, p. 20.

²²³ *Idem.*

7. EL DOGMATISMO LIBERAL Y EL LIBERALISMO POLÍTICO

pública, las cuestiones sobre fines; como si todo perfeccionismo fuera religioso”²²⁴.

Así, de acuerdo con el profesor Alfredo Cruz, el orden liberal puede que permita diversas concepciones del bien; pero lo que no permite es que la relación entre el hombre y lo que éste concibe como bueno sea de cualquier índole: es sólo contingente, no constitutiva. De esta manera, si en la sociedad liberal se piensa que el ámbito público sólo contiene acuerdos de tipo contractual sobre medios y que no es por tanto, perfeccionista, de tal forma que la moral se reduce sólo al ámbito privado, lo que lleva a convertir a la moral en algo subjetivo (aunque Rawls intente darle una dimensión pública con su «razón pública» viendo una obligación moral de acatamiento una vez que se llegó al consenso entrecruzado²²⁵).

Así, se llega a inhibir en la vida diaria una comunicación capilar entre moral y política. El liberalismo, a fin de cuentas, separa radicalmente moral y política porque utiliza como único criterio identificador la coercibilidad; esto se aplica, en mi opinión, también en la propuesta de Rawls, pues, una vez alcanzado el consenso entrecruzado y definida la razón pública, aún existiendo un vivo debate sobre temas que atañen a la razón pública, mientras no se de el proceso de ajuste, —más propio de la democracia plesbicitaria— los valores defendidos por el régimen, que serán únicamente aquellos prácticos y liberales, lo serán a través del monopolio de la violencia. Será político aquello que pueda ser impuesto; es moral aquello que no puede ser objeto de la imposición, de este modo, la moral queda reducida al ámbito privado y despolitizada, al mismo tiempo que la política queda desmoralizada. Todo esto es una consecuencia de haber tomado

²²⁴ CRUZ PRADOS, A., *op. cit.*, p. 24.

²²⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 26, RAWLS, J., *PL, op. cit.*, p. 49.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

como punto de partida para la concepción y construcción de lo político, la autonomía del individuo, tomada ésta como un valor originario y constituido previamente a la presencia de lo político, donde precisamente lo político vienen a convertirse en el límite de esa autonomía, una coerción necesaria para garantizar al máximo posible esa autonomía²²⁶.

Por lo tanto, el problema de la cohesión política de una sociedad pluralista, no consiste ni en el establecimiento de una moral mínima [...] ni en la obtención de lo que Rawls denomina un «overlapping consensus» [consenso entrecruzado]. La moral pública no consiste ni en un mínimo común a todas las morales privadas, ni en un conjunto de coincidencias o solapamientos entre esas morales. La moral pública es *otra* moral, no un mero subproducto de las morales privadas, como si éstas fueran toda y la única moral. La moral pública no se compone a partir de los ingredientes que proporcionen las morales privadas, sino que se configura según configuremos el ámbito público. Es el cuerpo de instituciones —fines y capacidades— que componga la sociedad política lo que determinará concomitantemente la moral pública de esa sociedad²²⁷.

Entonces, el procedimentalismo, del que Rawls viene a ser el más actual exponente, viene a ser una nota definitoria del liberalismo en boga, donde el orden social no es más que procedimental; buscando superar el utilitarismo propio del liberalismo clásico, Rawls y su liberalismo político buscan configurar un

²²⁶ Cfr. CRUZ PRADOS, A., *op. cit.*, p. 27.

²²⁷ *Ibid.*, pp. 29–30.

7. EL DOGMATISMO LIBERAL Y EL LIBERALISMO POLÍTICO

planteamiento deontológico, en el que los derechos son justificados independientemente de la maximización del bienestar social, lo cual,— según la crítica de Cruz Prados, Taylor y MacIntyre— es irreal también, pues la racionalidad práctica sólo puede medirse por referencia a una determinada concepción del bien, pues en cualquier ámbito de la actividad humana, todo procedimiento de elección o selección está elaborado en función de las cualidades —bienes— que se desea obtener en lo elegido y lo seleccionado. La tradición clásica acerca del bien lo define como algo sustantivo y cognoscible racionalmente, mientras que en la concepción procedimentalista de la racionalidad práctica, ese basarse en el bien no es otra cosa que la autonomía del sujeto individual²²⁸.

Rawls se esfuerza a lo largo de toda su obra por presentar el liberalismo procedimental como la forma racional de ordenar una sociedad pluralista con diferentes y conflictivos conceptos del bien. Por otra parte los autores que siguen la tradición central o clásica se cuestionan ante este tipo de propuestas por qué no sería racional ordenarla mediante el establecimiento de un único y convencional concepto del bien, determinado si se quiere, democráticamente.

7.2. El procedimentalismo y la paradoja rawlsiana

El liberalismo procedimental es procedimental por ser liberal, no al revés. “Pensar que en una sociedad pluralista se puede alcanzar un acuerdo procedimental —que resulte racional para todos—, es suponer ingenuamente que todos los miembros de esa sociedad, al margen de sus diferentes conceptos del bien, valoran

²²⁸ Cfr. CRUZ PRADOS, A., *op. cit.*, p. 32.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

la autonomía individual como el principal bien en una sociedad. Es suponer, en definitiva, que todos son ya liberales *in pectore*²²⁹.

Pero con Rawls habría que matizar alguna cosa, pues en su doctrina es llamativo que el «velo de la ignorancia», mientras oculta casi la totalidad de las circunstancias que rodearían a las partes contratantes, no oculta los conceptos de bien y mal de acuerdo con las dos facultades morales que cada individuo tiene (la capacidad del bien y de la justicia, de manera racional y razonable). En Rawls el conocimiento del valor de la autonomía individual no se basa en el escepticismo acerca del bien, en la falta de conocimiento acerca de lo que es bueno. Sabemos que la autonomía es valiosa porque la necesitamos para obtener algunos bienes. Así, tanto mayor es la pluralidad de tales bienes, mayor es el valor de la autonomía.

La objeción que Cruz Prados hace es que Rawls realiza una *regresión incompleta*, pues, al situar al inicio del proceso para llegar a los principios de justicia, a las partes en la «posición original» y bajo «el velo de la ignorancia», pues los individuos conservan rasgos propios de la vida política —sin llegar a considerarse nunca en los escritos rawlsianos una especie de *buen salvaje* determinado sólo por el instinto de supervivencia—. El modo de regresión es incompleta, y en el fondo, el método impone las conclusiones, porque éstas se encuentran ya en las premisas del método; el valor de la autonomía que hace necesario y deseable el Estado liberal, es producto de ese mismo Estado. En la posición original, los hombres se encuentran con los ojos vendados, pero sabiendo que están en el interior de un universo social que les permite un sinnúmero de posibilidades de opción²³⁰.

Cruz Prados continúa su crítica a Rawls subrayando que aun-

²²⁹ CRUZ PRADOS, A., *op. cit.*, pp. 32–33.

²³⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 33.

7. EL DOGMATISMO LIBERAL Y EL LIBERALISMO POLÍTICO

que el razonamiento en la posición original pudiera ser procedimental, en ningún caso podría serlo el razonamiento que llevase a aceptar tal sistema como apropiado para resolver cuestiones relativas a la justicia. “Todo procedimentalismo —todo formalismo en general— se encuentra inevitablemente asaltado por la pregunta acerca de los motivos”²³¹.

De acuerdo con el profesor de la Universidad de Navarra, no es posible limitar racionalmente la persecución y defensa del bien propio mediante el respeto a unas reglas que sólo respeten la defensa del bien ajeno, sino que más bien de un bien común, que es el que debe gozar de primacía más allá del bien propio y ajeno particulares. La norma y la conducta personal debe tener en cuenta siempre esta primacía. Así, será el bien común el motivo que dé razón y justifique nuestra adhesión a ese conjunto de reglas.

Esto es, precisamente a lo que acaba llegando el mismo Rawls, cuando considera el problema de la estabilidad de una «sociedad bien ordenada», y se plantea el problema del *free rider*. Afirmar que, en una sociedad ordenada según los principios de su teoría procedimental, esos problemas son resueltos porque las instituciones hacen que los ciudadanos entiendan que el bien de los demás no es un bien excluyente y separado del suyo propio, sino parte integrante de éste en la medida en que se colabora en la realización de aquel, equivale a estar recurriendo a algo tan tradicional como la idea de bien común. Y este recurso final equivale a revisar considerablemente los principios iniciales de su teoría, y a reducir casi a la nada

²³¹CRUZ PRADOS, A., *op. cit.*, p. 34.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

el carácter procedimental de esta²³².

La conciencia y deseo de conseguir ese bien común lleva a suponer necesariamente que existe una conciencia y un amor de la propia comunidad. Se desea el bien común porque es el bien de nuestra propia comunidad, adhiriéndonos así a un conjunto de reglas que son las de nuestra comunidad.

Coincido con Cruz Prados al considerar que una política que se concibe como puramente procedimentalista, no es capaz de hacerse cargo de fenómenos políticos tan reales y actuales como, por ejemplo, el nacionalismo y el europeísmo, pues este tipo de fenómenos, no versa directamente sobre reglas o procedimientos, sino sobre identidades o comunidades, buscando dar con la determinación de la identidad política, que exige mucho más para constituirse que un procedimiento, hace falta compartir una misma historia y tradición, asunto sobre el que Rawls llama la atención en *PL*.

Si el sistema liberal ha funcionado durante los últimos dos siglos y medio, no es porque sus principios respondan a la realidad, sino —según Alfredo Cruz— porque, en verdad, las sociedades liberales han contado con un capital moral acumulado que ha sido aportado por instituciones sociales de naturaleza no liberal, cuyo vigor se ha mantenido hasta que los principios liberales han acabado por permearlas. Pero según el profesor de la Universidad de Navarra ese capital se ha agotado, de modo que la necesaria precedencia de factores sustantivos trae como consecuencia que el formalismo de los principios de justicia en las sociedades liberales provoque que, a la postre, sea la utilidad común lo que decida su interpretación y aplicación, cayendo así en el utilitaris-

²³²CRUZ PRADOS, A., *op. cit.*, p. 34. Podría confrontarse también: RAWLS, J., *TJ*, *op. cit.* § 79 y § 86 y RAWLS, J., *PL*, *op. cit.*, III, § 4.

7. EL DOGMATISMO LIBERAL Y EL LIBERALISMO POLÍTICO

mo, además de darse una progresiva juridificación del lenguaje político²³³.

De acuerdo con lo antes descrito, se puede llegar a la conclusión de que el Estado liberal goza de una «naturaleza instrumental»; pues, el liberalismo, al tomar al individuo como punto de partida y definiéndolo de manera abstracta y universal, dotándolo de una autonomía y derechos constituidos antes de cualquier orden o régimen político —como también hace Rawls en su *posición original*, mitigando su esfera de posibilidades a través del *velo de la ignorancia*—, reduce al Estado a la calidad de instrumento al servicio de la autonomía y de esos derechos previos.

7.3. La aporías del liberalismo

En Locke, fundador del liberalismo político en sentido estricto, ya existía la concepción del Estado como instrumento para el logro de los fines privados de los ciudadanos, instrumento que recibe su legitimidad del asentimiento de éstos²³⁴. Así, en su vertiente política, el liberalismo se perfila como una teoría del Estado mínimo. A la par, como ya se ha mencionado antes, en su vertiente económica, el liberalismo se caracteriza por la doctrina del *laissez-faire*, la cual defiende que, siempre y cuando se respeten los derechos sagrados de la iniciativa individual, el Estado debe ser mínimo, pues si hubiese una intervención estatal, a la larga sería contraproducente.

Para Leonardo Rodríguez Duplá²³⁵, las principales aporías del liberalismo son:

- 1) El principio de la primacía de lo justo sobre el bien, para

²³³ Cfr. CRUZ PRADOS, A., *op. cit.*, p. 37.

²³⁴ Cfr. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Las aporías del...*, *op. cit.*, p. 35.

²³⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 40.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

conceder prioridad a la libertad en la escala de los valores políticos. En la doble condición de garante de los derechos individuales y rival del intervencionismo estatal, yace latente una aporía que es consustancial al liberalismo y que divide a los autores dentro de su mismo tejido teórico. Hechos como que el ejercicio de la libertad individual requiere como condición el acceso a ciertas prestaciones sociales como el acceso a la educación o la atención sanitaria, revelan que el lograrlo requiere de políticas fiscales que no pueden eludir de ninguna forma la intervención estatal en el intercambio económico. Rawls lo pone de manifiesto al reconocer que sus principios de justicia pueden exigir la inhibición de la libertad en algunas excepciones. La libertad y la igualdad se inhiben mutuamente.

Es frecuente caracterizar al liberalismo político señalando como su principio fundamental el de la prioridad de lo justo (*right*) sobre el bien del hombre (*good*). La flexibilidad del término inglés *right* hace que este principio tenga dos sentidos, ambos válidos en lo que respecta al liberalismo. “Puede significar, en primer lugar, que los derechos individuales no pueden ser sacrificados en aras del bienestar general [...]. Y puede querer decir, en segundo lugar, que los criterios de justicia que en una sociedad liberal garantizan los derechos y libertades individuales no pueden ser subsidiarios de una determinada visión del bien del hombre asumida y favorecida por el Estado. No es difícil advertir la vigencia de ambos sentidos de este principio en la posición de un inminente liberal de nuestros días como J. Rawls”²³⁶.

2) Que la libertad puede entrar en conflicto con las condiciones de su ejercicio. Pues al mirar con detenimiento el proceso histórico de la conformación o reconocimiento de los derechos humanos vinculantes, es frecuente notar que a los derechos hu-

²³⁶RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Las aporías del...*, *op. cit.*, p. 36.

7. EL DOGMATISMO LIBERAL Y EL LIBERALISMO POLÍTICO

manos denominados «de primera generación», inspirados en la idea de libertad, se habían añadido con el tiempo una «segunda generación» de derechos que giran en torno al principio de igualdad. Esto porque se manifiesta la necesidad de asegurar unas mínimas condiciones para ejercer los derechos de primera generación, tales como tener cubiertas las necesidades de salud, educación, etc. Lo a su vez plantea el problema que para garantizar la cobertura de tales necesidades es necesario que el Estado ponga en marcha políticas fiscales redistributivas para financiar tales prestaciones sociales. Tales políticas, por su misma naturaleza, infringen el derecho del individuo a disponer libremente de lo que legítimamente le pertenece.

Tal dilema ha hecho que la tradición liberal se dividiera en dos corrientes: Por una parte la de Rousseau y que tiene en Rawls su mejor exponente contemporáneo, que se muestra partidaria de llevar a cabo ciertas restricciones de la libertad para lograr la igualdad e invocando una concepción de la justicia como equidad, cuyo principio de diferencia resulta ajeno al repertorio inicial del liberalismo. Por otra parte, está la corriente que arranca de Locke, declarando sagrados los derechos del individuo, señaladamente el de propiedad, y en consecuencia condena toda intervención estatal para intentar redistribuir la riqueza. El Estado me puede exigir que respete los derechos de los demás, pero no puede exigirme benevolencia o solidaridad hacia ellos.

3) La tercera aporía tiene que ver con el concepto de derechos humanos, que constituyen una aportación distintiva del pensamiento moderno a la conciencia moral de Occidente. Pero dado el interés que contiene la cuestión con respecto a la fundamentación teórica del propio liberalismo, conviene que se trate de modo más detenido, como se hará a continuación.

7.4. La tercera aporía: la fragilidad liberal de los derechos individuales

El planteamiento liberal contractualista es el que resulta apropiado para garantizar el respeto de los derechos humanos o individuales y necesita, para establecer los límites a estos, definir los derechos comunes fundamentales. La ley se encargará de delimitar la esfera de unos y otros, por lo que tales derechos se verán mediatizados por el bienestar social que se persigue. Es así como con el paso de los años, llegamos al concepto de lo que hoy se conoce como «estado de bienestar»; la ley no es otra cosa que un bisturí que lima y perfila los más pequeños detalles del común vivir: educación, salud, trabajo, seguridad pública y aquellos bienes que todos los ciudadanos disfrutan, “así como la medida en que se puede disfrutar de ellos a fin de que la función de utilidad pública alcance su máximo éxito”²³⁷. Este descender a detalles, se traduce en un «juridicismo», es decir, en la opresión asfixiante que reduce la realidad política a una cuestión de derechos, “y a la pretensión de que racionalizar la vida y la actividad políticas consiste en someter lo político a una racionalidad jurídica autónoma, a un orden jurídico supuestamente previo e independiente de lo político”²³⁸ (el contrato social).

El caso es que, según el correspondiente desarrollo histórico del concepto, desde la mentalidad moderna, los derechos humanos son entendidos como derechos preexistentes a la conformación de un orden político, independientes de la configuración que pueda adoptar el orden social; son así, derechos despolitizados en el sentido de que no provienen del título natural y correspondiente al ser humano, sino como delimitadores del actuar

²³⁷HERNÁNDEZ PACHECO, J., *op. cit.*, p. 76.

²³⁸CRUZ PRADOS, A., *op. cit.*, p. 360.

7. EL DOGMATISMO LIBERAL Y EL LIBERALISMO POLÍTICO

autónomo de los individuos, su formulación debe llevarse a cabo antes de saber cual es el contenido real, común y definido de una comunidad política y cual es la situación de los integrantes de la misma. Es verdad que existen unos límites naturales universalmente perceptibles y que sin una correcta legislación (nacional o universal) podrían desdibujarse, pero esto trae consigo el riesgo de una formulación artificial e inadecuada para el caso concreto, o tan abstracta y general que no permita determinarse factiblemente²³⁹.

Estos derechos humanos, con su teoría y fundamentación constituye un problema de primera magnitud. En la plural comisión que elaboró el texto de *La Declaración Universal de Derechos Humanos* de la ONU, se llegó al acuerdo sobre cuales debían ser, siempre y cuando no se preguntara y discutiera por qué. Es decir, la tarea de fundamentarlos racionalmente, resulta, todavía hoy, bastante ardua. Así, la aporía queda de manifiesto cuando el liberalismo pone manos a la obra de la fundamentación.

Y es que da toda la impresión de que el camino lógico y natural para fundamentar los derechos humanos consiste en mostrar que el ser humano posee ciertos derechos inalienables por ser quien es. Es decir, el fundamento de los derechos humanos hay que buscarlo en una antropología filosófica que nos diga cómo es el hombre²⁴⁰.

Pero esto para el liberalismo y para Rawls, no es aceptable, pues se trata de asumir una doctrina comprensiva, una idea de hombre predeterminado que nos es posible suponer en el frente

²³⁹En este sentido veáse la crítica a la doctrina de los derechos humanos realizada por Alfredo Cruz, CRUZ PRADOS, A., *op. cit.*, pp. 360–379.

²⁴⁰RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Las aporías del...*, *op. cit.*, p. 42.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

liberal, pues llevaría a conculcar el pluralismo y la neutralidad que tanto se defienden.

El problema con que se topa el liberalismo es que cuando intenta ir más allá de la proclamación retórica de sus ideales, e intenta justificarlos racionalmente, no lo logra, al menos con la profundidad y solidez que otras tradiciones sí lo hacen. En sustancia, el problema estriba en que si el liberalismo desea obtener reconocimiento público, habrá de embarcarse en un discurso legitimador que evite apelar a una determinada concepción del hombre y del mundo, lo cual resulta paradójico pues la misma tradición de pensamiento que ha exaltado los derechos humanos como un importante apoyo para sus fines, se priva a sí misma de la posibilidad de poner a resguardo esa conquista al verse incapaz de encontrarle un fundamento racional.

Rodríguez Duplá es claro:

Por mi parte, estoy convencido de que no hay ética sin metafísica. Si la defensa de los derechos humanos quiere ser algo más que el ejercicio retórico, ha de anclarse en una concepción general de la realidad que dé cabida al concepto de lo Absoluto y describa el modo como el ser humano participa de él. Si el hombre no fuera imagen del Absoluto, si no hubiera en él algo inconmensurable y sagrado, los derechos humanos serían una mercancía más con la que cabe negociar y a la que, llegado el caso, es razonable renunciar en aras de otros bienes²⁴¹.

En apoyo a esta idea, se puede señalar que el mismo Rawls no logra desembarazarse de la metafísica como él quisiera pues al dar por supuesto que su concepción política de la justicia y

²⁴¹RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Las aporías del...*, *op. cit.*, p. 43.

7. EL DOGMATISMO LIBERAL Y EL LIBERALISMO POLÍTICO

todo el entramado de medios que la componen (las dos facultades morales, equilibrio reflexivo, consenso entrecruzado, etc.) son completamente razonables, él sabe que esos razonamientos contienen implícita una metafísica de la persona y de la sociedad, pero sostiene que es tan general que «no distinguiría entre las visiones metafísicas de las que se ha ocupado tradicionalmente la filosofía —cartesiana, leibniziana o kantiana; realista, idealista o materialista—»²⁴².

Rawls cae en el mismo error que muchos de sus correligionarios liberales. En su exposición de argumentos y construcciones teóricas, adolece de una tendencia a poner límites al razonamiento de los demás, para construir el suyo, sin respetar esos mismos límites: él sí cuenta con una doctrina que, de algún modo, es un tanto comprensiva, pues su afirmación de que la política debe ser necesariamente «política» para lograr estabilidad, no es cuestionable, pues de hacerlo se caería en la irrazonabilidad. Además su rasgo «metafísico» del que no logra deshacerse es materialista y su planteamiento filosófico moral es semikantiano y, en ocasiones, semiutilitarista. Por otra parte, el deseo rawlsiano es que, una vez establecida su filosofía política como la razonable para la vida social, no sea posible criticarla desde dentro, pues para la argumentación crítica habría que limitarse a echar mano de las doctrinas generalmente aceptadas que son las que precisamente entretejen el entramado de la justicia política. Sin embargo, él mismo Rawls es quien «construye» su filosofía política, a través del «artificio» de la posición original, que está lejos de ser una creencia generalmente aceptada, estando dispuesto a apartarse de las creencias públicas si ellas se apartan de su visión liberal²⁴³. Casanova le reprocha que explícitamente prohíbe en la

²⁴² Cfr. CASANOVA, C. A., *op. cit.*, p. 10 y *TJ* § 29, n. 31.

²⁴³ Cfr. *Ibid.*, pp. 10–11.

III. SOBRE EL MÉTODO Y LA EPISTEMOLOGÍA RAWLSIANA

argumentación el uso de doctrinas religiosas e, incluso, filosóficas comprensivas, cuando él razona desde su kantismo y su utilitarismo, y a pesar de que se sabe que el actual igualitarismo de los Estados Unidos, en el que se inspira, se hizo posible gracias a argumentaciones desde el cristianismo²⁴⁴.

²⁴⁴ *Cfr.* CASANOVA, C. A., *op. cit.*, p. 11.