



John Rawls: una ética jurídica sin fundamento metafísico

John Rawls: legal ethics without metaphysical foundation
Universidad Adventista del Plata, Argentina



Fernando Aranda Fraga

El autor es doctor en Filosofía, profesor y licenciado en la misma disciplina por la Universidad Católica de Santa Fe, Argentina. Se desempeña actualmente como decano de la Facultad de Humanidades, Educación y Ciencias Sociales de la Universidad Adventista del Plata; asimismo, es profesor e investigador de la Escuela de Graduados en la misma universidad. Ha sido profesor de posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y profesor invitado de posgrado de la Universidad de Montemorelos, Nuevo León, México. Ex director de Enfoques, revista de filosofía con referato. Ex director de Investigación y Publicaciones de la Universidad de Montemorelos (2009-2011) y de la Universidad Adventista del Plata (1998-2008). Evaluador de proyectos de investigación del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), Universidad de Buenos Aires, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano y Universidad Católica de Santa Fe. Ha publicado más de 80 artículos en revistas especializadas y libros con referato de países de América y Europa sobre Filosofía Política y Ética Jurídica. Además de Argentina, residió varios años en Estados Unidos, España y México.

DOI: <http://dx.doi.org/10.17162/au.v0i2.105>

Resumen

Como consecuencia de su filiación liberal democrática, hay en Rawls una intención manifiesta de no querer priorizar ninguna concepción del bien, puesto que ello crearía conflictos en una sociedad que debe ser pluralista, progresista, liberal y democrática, de acuerdo con los supuestos políticos que sostienen su teoría. Por ello, sostiene Rawls, una teoría que persiga la justicia como valor supremo, ha de ser siempre “política” y no “metafísica”. Cabe cuestionarse hasta dónde es posible que la teoría rawlsiana permanezca exenta de metafísica y si existe realmente su tan mentada neutralidad de supuestos.

Palabras clave: Liberalismo; filosofía política; John Rawls; democracia; teoría política; pluralismo; neocontractualismo; sociedad bien ordenada; justicia

Abstract

As a consequence of his democratic and liberal affiliation, Rawls manifests a clear intention of not assigning priority to any notion of good, since it would produce conflicts in a society that is supposed to be pluralistic, progressist, liberal, and democratic, in accordance with the political presuppositions which back up his theory. Thus, says Rawls, a theory that pursues justice as its supreme goal will always be “political”, not “metaphysical”. Finally, it becomes necessary to determine up to what extent the Rawlsian theory can survive without any kind of metaphysics, as well as if his so-much-defended neutrality of presuppositions actually exists.

Key words: Liberalism; political philosophy; John Rawls; democracy; political theory; pluralism; neocontractualism; well ordered society; justice

Introducción a la teoría de la justicia de Rawls

La teoría de la justicia como imparcialidad del reconocido filósofo político harvardiano, nacido en Baltimore, John Rawls,¹ se erige como un intento de dar solución a la alternativa que hasta el momento presentaban dos teorías rivales: el utilitarismo y el intuicionismo. Contra la primera, porque esta concepción de la ética y la justicia, según Rawls, no reconoce la distinción entre las personas, es decir, que no les asigna una justa y adecuada dimensión de libertad a los individuos, en la medida en que aboga por un valor (la felicidad o placer general) distribuido en igual medida para todos (Rawls, 1971). Y contra el intuicionismo, por tratarse de una posición, a juicio de Rawls, que padece dos graves problemas que le impiden dirimir entre cuestiones de justicia. El primer inconveniente consiste en que las teorías intuicionistas se basan en una pluralidad de principios, entre los cuales puede haberlos en conflicto, desembocando, por tanto, en soluciones contrarias ante determinados casos específicos. En segundo lugar, el hecho de que las teorías intuicionistas no incluyen un método explícito, como así tampoco reglas de prioridad, que permitan comparar axiológicamente entre sí estos principios, conduciendo a que cada cual termine siendo guiándose por una especie de balance intuitivo que aparece como una orientación hacia lo que se cree que está más cerca de lo correcto (Rawls, 1971).

Este ha sido, en brevíssima síntesis, el sustrato básico de la concepción ética jurídica de Rawls hasta mediados de los años '80, época en que el harvardiano intentará imprimirle una especie de giro político a su teoría, desontologizándola y negándole, así, su carácter metafísico, algo que había sido puesto en evidencia por Michael Sandel, cuando en 1982 publicó su tan citada obra (Sandel 1982), donde expone una muy seria y profunda crítica contra el individualismo liberal y la supuesta imparcialidad que Rawls había manifestado en su primer gran libro: *A Theory of Justice* (1971, en adelante *TJ*).²

Más adelante en su desarrollo teórico, Rawls se abre de ciertos postulados y condicionamientos a que lo obligaban su proclamado kantismo³

¹En un *paper* publicado a propósito de su memoria, puede leerse esta interesante afirmación: “[...] Su influencia ha ido más allá de los círculos académicos. Con él, se puede decir, acaba la aventura intelectual sobre el liberalismo político que inició y que ha convulsionado el panorama intelectual de la filosofía moral y política de nuestro tiempo”. Justino López Santamaría, “John Rawls o la justicia como equidad (1921-2002). In memoriam”, *Estudios Filosóficos*, Vol. LII, Nº 149 (Enero-Abril 2003): 141.

²John Rawls, *A Theory of Justice*. Hay traducción española de María Dolores González, *Teoría de la justicia*, (México, D.F.: F.C.E., 1979) (traducción que, por cierto, no utilizaremos aquí). Con posterioridad a la versión original publicada por vez primera en 1971 fueron publicadas 21 reimpresiones, hasta que finalmente se publicó una nueva edición revisada, en 1999.

³Acerca de las modificaciones de la versión original de la teoría de la justicia de Rawls, especial-

de 1971, ya que la existencia de una realidad nouménica, que en definitiva es en Kant el patrón de la realidad,⁴ no podrá, obviamente, ser aceptada por el deontologismo, casi puro, pretendido por Rawls.⁵ Con ello ya ha dado un paso importante en cuanto a la posterior y casi definitiva formulación de su teoría, atribuyéndole un carácter estrictamente político, y negando todo posible rastro de metafísica que pueda en ésta ser visto. Estas nociones, ya en plena década del '90, se cierran y conforman una revisión de la teoría, dándole un carácter definitivo, a través de nociones tales como el “consenso superpuesto” y la idea de “razón pública”, dispositivos conceptuales mediante los cuales Rawls se desentiende, o al menos eso pretende, de cualquier rasgo no político que pretendan atribuirle a su teoría de la justicia como imparcialidad.

En lo que sigue intentaremos una evaluación crítica acerca de la pretensión formulada por Rawls de quitarle carácter y mérito metafísico a su teoría de la justicia,⁶ analizando, asimismo, el nuevo dispositivo montado por nuestro autor a partir de este artículo (Rawls, 1985), tan citado y glosado por los seguidores de su filosofía política, publicado en 1985.

La antesala del liberalismo político: ¿filosofía política exenta de metafísica?

Hacia el vaciamiento de la teoría: un kantismo devaluado

Ingresamos aquí en uno de los temas claves de la filosofía de Rawls en lo que se refiere a los orígenes y transición hacia su última gran

mente en lo que atañe a sus diferencias con Kant, profundizadas a partir de 1980, véase mi trabajo “Las primeras modificaciones en la teoría original de la justicia. (¿Cuán kantiano es John Rawls?)”, *Analogía Filosófica*, Vol. XVI, Nº 2 (2002): 21-39.

⁴No nos referimos aquí a la constitución del objeto de conocimiento, sino al soporte, el substrato de la realidad, que aunque incognoscible, existe, según Kant.

⁵“La moral posmoderna aparece como un derecho, no como un deber. Esta moral ya no exige consagrarse a un fin superior a uno mismo. El hombre y la sociedad se gobiernan por derechos subjetivos, pero no por ello todo está permitido. Dentro del caos individual y hedonista se genera, sin autoritarismo, un orden flexible que rechaza los excesos. [...] Nos hallamos, pues, ante una moral *light*, irracional, con derechos (como facultad de disponer de sí mismo sin ser impedido por otros), pero sin deberes ante nadie; una moral basada en la libertad autónoma, sin referencia a una naturaleza humana, a la razón o al ser de las cosas que califica de buena o mala a la libertad; una moral donde la libertad genera desorden, pero un desorden homeostático, por lo que sólo el narcisismo de uno es limitado por el narcisismo del otro, al que piadosamente no se le quiere causar malestar o dolor”. William R. Daros, *Filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido, hoy?* (Rosario: CONICET – CERIDER, 1999), 36-38.

⁶“Si bien, como hemos dicho, ya en la Teoría de la Justicia y, de una manera más clara aún, en las Lecciones de 1980 y los artículos posteriores, Rawls intentaba justificar los principios de justicia en el contexto público de las sociedades democráticas, fue mostrando la necesidad de desprender esta concepción de un **liberalismo metafísico**, al estilo de Kant y Stuart Mill, predominante en la primera versión de la teoría. [...] La teoría rawlsiana comenzó a presentarse, entonces, como un **liberalismo político**, en virtud de su sola justificación en la cultura pública de una democracia constitucional” (la negrita es del autor). Jorge De Miguel, “Razón pública y doctrinas comprensivas: una reflexión sobre el liberalismo político de Rawls”, en *Visiones filosóficas de la democracia* (Rosario: Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Regional Santa Fe, 2000), 84-85.

obra: *Political Liberalism* (1993, en adelante *PL*) Rawls, 1993, El asunto de la carencia de metafísica pretendida por Rawls constituye un aspecto importante en el desarrollo de su filosofía, la cual incluye ciertas analogías con Kant, especialmente si lo comparamos con la relación que el sabio alemán estableció en su *Crítica de la razón pura* entre conocimiento científico y conocimiento metafísico, aunque, en este caso, el filósofo de Nueva Inglaterra lo aplicará al ámbito práctico. Nos introducimos, de este modo, en un tema de alta relevancia en la filosofía política de Rawls y que ha de marcar la orientación que adoptará en sus artículos de aquí en adelante, como así también el sentido de su libro del '93. La analogía, aquí, con Kant, es que así como éste, en el ámbito estrictamente gnoseológico y epistemológico se “quitó de encima” a la metafísica, negándole su carácter de ciencia, semejantemente hará ahora Rawls al intentar despojar a la política —y su teoría de la justicia— de toda posible “contaminación” con la metafísica. Esto le ha de otorgar el rédito que busca para lograr “universalizar” al máximo posible su teoría de la justicia como imparcialidad. Esa universalidad más amplia se explica mejor, en Rawls, como la pretensión de que todas las formas contemporáneas de liberalismo, y posiciones afines al mismo, puedan asimilar su teoría, sin por ello tener que hacer concesiones respecto de sus creencias fundamentales, tal como ha sucedido, de hecho, con ciertas formas contemporáneas, filo-liberales del comunitarismo norteamericano.

En 1985 Rawls publica un trabajo que significó un cambio de rumbo en cuanto al sentido que hasta el momento tenían sus publicaciones en la materia, desde 1951 en adelante. Nos referimos al polémico artículo: “Justice and Fairness: Political not Metaphysical” (Freeman, 1999), título cuya traducción castellana no ha resultado demasiado feliz: “La justicia como equidad: política, no metafísica” (Abad, 1996), La palabra en cuestión aquí es Fairness, cuyo sentido más apropiado en Rawls es, siempre, el de “imparcialidad”, como cabe denominar con corrección semántica a su teoría de la justicia, según el significado que el filósofo harvardiano siempre quiso darle, en lugar del término “equidad”, cuyas principales connotaciones nos remiten a un aspecto presente en la justicia según Aristóteles, y no de Rawls.

Antes de ahondar en el análisis de este rico texto —si lo juzgamos en función de la cantidad de nuevos elementos y contenidos que su autor introduce en éste, y del peso y la extensión que tales contenidos proveyeron a la posterior versión del segundo libro de Rawls: *PL*, aparecido recién ocho años más tarde— es necesario hacer una aclaración que nos ayudará a comprender mejor la dirección que Rawls ha tomado a partir de este trabajo,⁷

⁷[...] El proceso, por lo tanto, consiste en no tratarse, a sí mismo y a los otros, y no expresarse

El pensamiento de nuestro autor no ha cambiado significativamente durante el desarrollo de todo su itinerario filosófico, por lo tanto debemos suponer que los motivos fundamentales de su teoría ético-jurídica, y aun su filosofía política en términos generales, no sufrieron grandes variaciones, excepto en lo que se refiere al énfasis dado una u otra vez a determinados aspectos de su teoría, y en el hecho de que en todo caso sí cabría afirmar que hay en Rawls una especie de corrimiento hacia posturas más relativistas. Podemos afirmar esto si tomamos como base de nuestro juicio sus dos grandes obras ya citadas: *TJ* y *PL*, las cuales, por otra parte, fueron construidas a partir de sendas series de artículos publicados durante las décadas que las precedieron.⁸ Veintidós años es demasiado tiempo como para que una filosofía no sufra al menos ligeras variaciones; esto ha de tomarse más en serio aún en el caso de Rawls, ya que pretende no basarse en teoría alguna de la naturaleza humana, ni en doctrinas de índole metafísico, como así tampoco, como tantas veces aparece señalado en *TJ*, en ninguna doctrina comprensiva acerca del bien.⁹

Esto cobra mayor vigor si tenemos en cuenta dos elementos claves a los cuales se debe la aparición de este trabajo de Rawls: 1) su intención ya plenamente manifiesta —aunque antes levemente esbozada en el artículo de 1980 sobre el constructivismo kantiano— de querer evitar cualquier resto de metafísica y de antropología que su teoría “exclusivamente política de la justicia” pudiera tener o aparentar, y 2) la abundante y abiertamente declarada crítica que recibió tras la aparición de su *TJ*, especialmente por parte de los llamados “filósofos comunitaristas”,¹⁰ sus cuasi congéneres y hasta por momentos y en ciertos casos correligionarios, unos y otros principales figuras del panorama

sino como una persona libre e igual a cualquier otra, como ciudadano, y no hacer referencia a sus preferencias y convicciones personales”. Audard Catherine, “Political Liberalism of John Rawls”, en *Archives de Philosophie du Droit*, Vol. 38 (1993): 302.

⁸Al respecto, comenta Graciela Vidiella: “La prioridad de lo justo sobre lo bueno, que pretende dar cumplimiento al carácter autónomo de la persona, y el mecanismo de construcción ideado para elegir los principios de justicia, constituyeron un intento fértil para superar los problemas planteados por posiciones éticas relativistas o absolutistas. Sin embargo, a partir de 1985, Rawls realiza una reinterpretación de sus tesis que lo aparta del proyecto original. Abandonando el camino kantiano, estrecha el concepto de razón con el que había estado trabajando; su teoría pierde el referente crítico-ideal que la caracterizaba y se convierte en un consensualismo cuyo objetivo prioritario es justificar las modernas democracias del primer mundo”. Graciela Vidiella, “La razón práctica en la teoría de Rawls”, en *Temas actuales de Filosofía* (Salta: Universidad Nacional de Salta, 1991), 619.

⁹Dice Rawls de sí mismo, en su artículo de 1985: “Ciertamente en varios aspectos he cambiado mis perspectivas y, sin duda, en otros, mis perspectivas han cambiado en sentidos de los que aún no me he percatado. Reconozco, por otra parte, que ciertas deficiencias en la exposición y algunos pasajes oscuros y ambiguos de *A Theory of Justice* invitan a la confusión”. Rawls, “Justice and Fairness: Political not Metaphysical”, 388-389.

¹⁰Uno de los más conspicuos representantes entre los llamados filósofos “comunitaristas”, Michael Walzer, sostuvo, según comentarios de Bhikhu Parekh: “que todo pensamiento político y moral tiene lugar en el contexto de una determinada comunidad, y que por lo tanto, la filosofía política es necesariamente local en su ámbito e interpretativa en su orientación”. Parekh, “Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea”, *Ágora*, Vol. 4 (1996): 17.

filosófico político norteamericano, afines, en términos generales, todos ellos —salvo marcadas y otras no tan explícitas excepciones— al liberalismo doctrinal que conforma la esencia de la filosofía política de este ámbito del planeta (Rawls, 1985, p. 19).

Política y consenso

Tomado en su conjunto, el artículo de 1985 en cuestión trata dos temas básicos, que no son más que dos aspectos omnipresentes en la obra de Rawls, aunque nunca antes abordados tan explícitamente como su autor lo hace aquí. Estos temas, posiblemente claves en su teoría, porque permiten definirlo aún mejor que antes en relación con su posición ante la ética, la política, la filosofía, la religión y la ideología liberal misma, son: 1º) su idea fundamental y extensamente desarrollada a través de todo su artículo de que la concepción de la justicia como imparcialidad es una doctrina de índole política, no de índole metafísica, y por ende tampoco antropológica;¹¹ y 2º) su noción de que esta teoría imparcial de la justicia es posible, dentro de las denominadas “sociedades democráticas constitucionales modernas”, gracias a lo que él ha dado en llamar el “consenso traslapado, superpuesto o transversal” [*Overlapping Consensus*],¹² mecanismo (¿un nuevo artilugio rawlsiano?) mediante el cual las ideas del bien, también llamadas “doctrinas morales comprensivas” logran conformar un entramado de manera tal que su puesta en común, la **superposición o transversalidad**, les brinde a quienes las suscriban la capacidad de poder dar su asentimiento, también, a la concepción de la justicia como imparcialidad. Esto es posible aun entre aquellos grupos sociales que defienden ideas conflictivas del bien, como así también, según palabras de Rawls, cuando todas estas teorías sean inconmensurables entre sí (Rawls, 1985).

Este segundo tema que trata en su artículo, será, precisamente, lo que hace —de acuerdo con su declarada visión— de su idea de la justicia una **concepción política y no metafísica** de la misma, tal como veremos en lo que sigue.

Todo estaría más o menos bien hasta aquí pero, curiosamente, a pesar del tan proclamado carácter político de su teoría, Rawls termina excluyendo,

¹¹Cf. Rawls, “Justice and Fairness: Political not Metaphysical”, 388, 389, 390, 393, 394-395, 402-404, 408-409. En la p. 395, por ejemplo, a propósito de la propiedad exclusivamente política que Rawls pretende tiene su teoría de la justicia, negándole toda propiedad metafísica o antropológica, dice que: “Por tanto, la justicia como imparcialidad permanece deliberadamente en la superficie, filosóficamente hablando [...]”.

¹²Debe recordarse aquí que este aspecto fundamental en la teoría de Rawls, especialmente desde los años '80 en adelante, es mayormente desarrollado en el artículo que publica inmediatamente después del aquí tratado (“Justice as Fairness: Political not Metaphysical”), denominado precisamente: “The Idea of an Overlapping Consensus”, originalmente publicado en *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 7 (1987): 1-25.

sobre el final de su trabajo, aquellas teorías comprensivas del bien que a él particularmente le interesa dejar fuera de este consenso transversal y que son las que están, en materia de sus propios fundamentos políticos, en posiciones antitéticas con la antropología implícita que opera en todos los liberalismos, especialmente en cuanto a lo que en éstos hay de teoría social y antropológica, como veremos más adelante (Rawls, 1987, p. 412-412). Y curiosamente también ha de ser el liberalismo decimonónico —especialmente los de Kant y de Mill (Ricoeur, 1995) — la posición que estará en condiciones más favorecidas, según Rawls, en esto que ha denominado “consenso superpuesto”, a la hora de destacar cuáles son las ideas del bien que mejor califican, por sus naturales atributos pluralistas, dentro de su llamada “sociedad bien ordenada”.¹³ Pensándolo bien, no podía suceder de otra manera en un filósofo de extracción liberal como Rawls, quien no logra evadirse de una posición pseudo-neutral, explícitamente asumida en cuanto al problema del bien y del mal vigentes en toda sociedad política; neutralidad ésta que, por otra parte, no pasa de ser una asunción implícita de la “idea del bien” propia de la ideología liberal o neoliberal típica de nuestros tiempos, cuyos fundamentos epistemológicos y metafísicos surgieron, en gran parte, con los filósofos contractualistas liberales modernos.¹⁴

Es interesante analizar este artículo desde su mismo comienzo a fin de ver qué es lo que Rawls se propone al publicarlo,¹⁵ por un lado y, en segundo lugar, cómo y debido a qué llega al esbozo de lo que será el leit motiv de su próximo artículo (1987), el consenso superpuesto,¹⁶ aspecto éste de su teoría que ya no abandonará jamás y que incluye por doquier en su obra del '93, *Political Liberalism*.

¹³Cf. Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, 408-410.

¹⁴“La filosofía política jamás podrá ser meramente local e interpretativa. No se podría filosofar sobre una comunidad política específica sin alguna concepción previa de lo que significa ser humano y la filosofía política tiene incorporada una dimensión universalista”. Parekh, “Algunas reflexiones...”, 22.

¹⁵De todos modos, como ocurre casi con la totalidad de los conceptos rawlsianos, que van introduciéndose poco a poco en su teoría, hasta que finalmente toman su forma definitiva y reciben el nombre por los que se conocen hoy, en una especie de espiral de ideas, este artículo, si bien apareció por vez primera publicado en *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, 1985, desde 1983 comenzaron a circular, oralmente, varias versiones previas del mismo, ya que desde este último año mencionado fue presentado en diversos eventos llevados a cabo en varias universidades del país del Norte: Universidad de New York, Yale Law School Legal Theory, la Universidad de Illinois y la Universidad de California en Davis. Rawls, *Collected Papers*, Credits, 625.

¹⁶“Este ensayo —como a él se refiere Rawls sobre el final de *Collected Papers*, donde da crédito a quienes originalmente publicaron sus trabajos en diferentes libros o revistas de su especialidad—es una considerable versión revisada de la anteriormente ofrecida en la Universidad de Oxford, en mayo, como la ‘Conferencia Hart en jurisprudencia y filosofía moral’ [‘Hart Lecture in Jurisprudence and Moral Philosophy’], en el año 1986, bajo el título ‘Filosofía política en una sociedad democrática’ [‘Political Philosophy in a Democratic Society’]. El título ha sido cambiado a fin de brindar una idea más específica de los contenidos de la conferencia”. *Ibid.*, 625.

Un propósito básicamente *light*

En cuanto al motivo que anima a nuestro autor a publicar este trabajo, ya presagiado en sus conferencias, una vez que ha declarado de qué se trata, lo expresa, claramente, así:

Hago esto porque puede parecer que esta concepción (la ‘justicia como imparcialidad’) depende de pretensiones filosóficas que quiero evitar, por ejemplo, pretensiones de verdad universal, o pretensiones acerca de la naturaleza esencial y la identidad de las personas. Mi objetivo es explicar por qué no es así.¹⁷ Primero discutiré cuál creo que es la tarea de la filosofía política actualmente y luego examinaré brevemente cómo las ideas intuitivas básicas bosquejadas en la justicia como imparcialidad son combinadas conformando una concepción política de la justicia para una democracia constitucional. Haciendo esto mostraré cómo y por qué esta **concepción de la justicia evita ciertas pretensiones filosóficas y metafísicas**. Rápidamente, la idea es que en una democracia la concepción pública de la justicia debería ser, tanto como fuera posible, independiente de doctrinas filosóficas o religiosas controvertidas. De tal manera, para formular semejante concepción, aplicamos el principio de la tolerancia a la filosofía misma: **la concepción pública de la justicia ha de ser política, no metafísica. De allí el título** (la negrita es nuestra, Rawls, 1985).

Lo que Rawls desea, en última instancia, a partir de esta nueva corrección de rumbo que le imprimirá a su teoría, es promover la aplicación de la teoría de la justicia entendida como imparcialidad, como una concepción política y no metafísica, a la estructura de una sociedad democrática, tal como se da en Occidente, en los Estados democráticos constitucionales (Rawls 1985, p. 389). En la última cita transcripta de Rawls se percibe —además de su negación de cualquier asociación que se pretenda hacer entre rasgos políticos y ontológicos, y hasta incluso rasgos antropológicos, de los cuales eventualmente podría derivar su teoría— cómo da carta de defunción a su anterior posición universalista y anuncia el relativismo por el cual encauza su teoría a partir de entonces, al negarle los rasgos universalistas que sí mantuvo en su primer libro, *TJ*, e incluso podándole sensiblemente la dimensión propiamente filosófica al negarle pretensiones de tal tipo y restringirlas a un plano meramente político.

¹⁷Para comprender mejor la crítica de la cual Rawls fue pasible en relación con su rechazo del universalismo y gran parte del kantismo, desde la década del '80 en adelante, se recomienda ver la lúcida exposición que hace Graciela Vidiella, “El comunitarismo y los límites de la justicia como imparcialidad”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XIX, Nº 1: 158-161.

No en vano, poco tiempo después, aparecerá en escena Rorty (1991), un *mix* de pensador liberal-comunitarista-pragmatista, con acentos deweynianos y motivaciones posmodernistas, quien supo aprovechar las debilidades de todas las líneas filosófico-políticas de raigambre liberal de su época, tratando de reunir virtudes argumentativas de una y otra posición de manera tal que, junto a su interpretación de la psicología del norteamericano típico, dio a luz una concepción que, según él, estaba fundada en Hegel, Dewey y Rawls. De ello termina concluyendo que en las democracias occidentales contemporáneas debía anteponerse siempre la política y la democracia a la filosofía, una clara referencia a un pasaje que el propio Rawls escribirá luego en *Political Liberalism*, idea con la cual Rorty coincide en toda su extensión.

De todos modos no será, precisamente, Rawls quien reclamará los réditos de la temprana fama y la ascendencia sobre la opinión pública informada de Rorty entre los intelectuales norteamericanos. Menos aún Dewey y Hegel, quienes acallados por el silencio que impone la muerte, ya nada podrán afirmar para poder evitar ser tomados tan a la ligera por un filósofo que pretendió apoderarse de su pensamiento para lograr una síntesis más que *light* de la filosofía política de nuestros tiempos.

La política sin fundamento: Rorty versus Rawls

Debido a su derroche de claridad manifiesto, nos interesa aquí exponer la descripción hecha por un filósofo norteamericano “de nuestro tiempo”, como diríamos hoy sobre Richard Rorty, para expresar su no oculta fibra posmoderna y de extracción política análoga a la del propio Rawls. Quizás las mayores diferencias entre uno y otro se deban mayormente a la metodología que ambos han empleado para construir sus respectivas filosofías, como así también al hecho de que Rorty no se ha privado —como sí en cambio lo hizo Rawls— de internarse en el discurso filosófico sobre una pluralidad de temas, por más que, como está visto, castigue tanto a la disciplina mediante la cual se mantiene y vive, como lo hace con la filosofía. Pero es en lo ideológico donde no se observan grandes divergencias; en general parecen estar de acuerdo. No en vano Rorty lo elogia tanto. Quizás éste, menos decoroso y con cierto afán de exhibicionismo intelectual, sea, comparado con Rawls, una especie de Hobbes norteamericano del siglo XX. Habla sin tapujos y sin dar rodeos. Rawls, aunque más original y menos locuaz que su par pragmatista liberal, tiene ciertos pudores propios de un pensador acostumbrado a revisar y repetir una vez más, aunque lo haga con distintos términos, sus propios razonamientos y teorías argumentativas. Rawls,

tímidamente, propone un “equilibrio reflexivo” o un “consenso superpuesto” entre cosmovisiones que seguramente poco y nada debe interesarle mantener, porque su aparente neutralidad da la impresión de que antes que oponerse a ideas fuertes prefiere que convivan pacíficamente, siempre y cuando no le estorben en su discurso sobre la justicia como imparcialidad.

Mientras que los individuos liberales e iguales no se maten por defender la primacía de sus ideas, todo es válido; lo que importa es mantener “bien ordenada” la sociedad, es decir, que pueda desarrollarse libremente una economía de mercado, para el máximo mercado posible. Y eso permite que una mayor cantidad de grupos etarios lo asuman, entonces, ¿para qué oponerse a sus “fantasiosas ideas sobre la naturaleza humana, divina o del mundo mismo”? Por ejemplo, Rawls difícilmente hubiera afirmado que el acuerdo hipotético propuesto para sus individuos liberales en la posición original los conduciría a todos a una sociedad homogénea donde **fenecerán, ¡por fin!, todas las ideologías**, salvo la que está implícita, obviamente, en su propia tradición liberal. Rawls preferirá hablar de mantener en “equilibrio reflexivo” a las ideologías, como si ésta fuera una mala palabra que no debe decirse, pues mejor que prescindir de ellas (o tratarlas de “fetiches filosóficos”, como Rorty llama a las ideas que fueron tradicional e históricamente claves en el pensamiento que forjó la cultura de Occidente) es neutralizarlas y que mueran inanes, cayendo, así, por su propio peso, infecundas, dada su ineptitud para autosostenerse en un mundo en donde la principal virtud no es ya moral, ni ética, ni tan siquiera cívica, sino apenas política. Esto sería todo lo que se necesita para que la sociedad se rija por un sentido artificial de la justicia. En definitiva, Rawls, comparado con Rorty, su compañero “bullicioso” de ruta, termina siendo más astuto, aunque menos popular y definido que éste.

El carácter estrictamente político de la noción de justicia

Si continuamos con el análisis del artículo en cuestión de John Rawls, podrá verse qué es lo que éste tuvo en mente cuando quiso imponer su visión estrictamente política de la justicia, negándole dependencia de cualquier otra esfera o disciplina filosófica. Rawls afirma que una de las misiones de la filosofía política radica en descubrir cuáles son las bases subyacentes del acuerdo político y de qué manera pueden ser resueltas las divergencias. Esto se logra cuando se recurre a ideas intuitivas básicas, arraigadas en las instituciones políticas de países democráticos, como así también en sus tradiciones públicas de interpretación. Por eso la justicia como imparcialidad es una concepción

política, porque ha sido diseñada para las instituciones. Si esto logra ser respaldado, mínimamente, por un consenso superpuesto, el cual incluye las doctrinas filosóficas y religiosas que existen en condiciones normales en una sociedad justa y democrática constitucional, quedará garantizado, entonces, el acuerdo inicial y, en consecuencia, el buen funcionamiento de la “sociedad bien ordenada”, que depende del éxito, según Rawls, de dicho acuerdo (Rawls, 1985).

En ciertos pasajes Rawls no deja de asemejarse a Hobbes. En efecto, cuando en los párrafos del *Leviathan* que preceden a la negación, primeramente, de la sociabilidad natural de los seres humanos, la concepción aristotélica del hombre como animal político que explicaba hasta entonces cómo se originaba la sociedad, el filósofo moderno inglés argumentaba que el hecho de la gran cantidad de guerras por las que pasó la historia de la humanidad es un indicador de que Aristóteles no estuvo en lo cierto. Este hecho le dará pie para intentar fundamentar que solamente si se establece un acuerdo —un pacto social entre hombres iguales y dotados de los mismos derechos, hasta entonces ilimitados— a partir de la nada, los hombres devendrán de individualistas *in extremis* en societarios, aunque menos sea debido a sus intereses materiales que los mueven a ello. En definitiva, para emplear la terminología rawlsiana, se trata de un acuerdo a la manera de un “*modus vivendi*” (Gray 2000), lo cual significa un acuerdo artificial e interesado, aunque Hobbes afirme que el acuerdo esté fundado en las dos primeras leyes de naturaleza (Hobbes, 1966).

En forma análoga, Rawls asegura tempranamente en su trabajo que una concepción moral no puede jamás proporcionar una teoría de la justicia para un Estado democrático moderno; en este sentido, aquella no resulta práctica, políticamente hablando. Hay causas históricas de esto, y están en las guerras de religión posteriores a la Reforma. Sólo cuando se impuso el principio de la tolerancia pudo funcionar en los países que tuvieron una economía industrial de mercado. Para que una TJ resulte políticamente aceptable, concluye Rawls, debe dar cabida a una diversidad de doctrinas, es decir, debe ser necesariamente pluralista, ya sean estas doctrinas conflictivas entre sí o bien inconmensurables (Rawls 1985). Ahora bien, como ya anticipamos antes, Rawls le pondrá límites a su pluralismo, puesto que algunas doctrinas morales quedarán dogmáticamente excluidas, siendo eliminadas de plano, tales como las éticas teleológicas y perfeccionistas, en tanto que otras, las liberales de Kant y Mill, por ejemplo, resultarán privilegiadas (Rawls, 1985, p. 410, 412). Rawls (1985) fundamenta su elección por la opción política asumida, en lugar de decantarse en favor de una opción moral o metafísica:

Al respecto, la justicia como imparcialidad difiere de las doctrinas morales tradicionales, que generalmente constituyen concepciones generales. [...] El aspecto esencial es éste: como problema político práctico, ninguna concepción moral general puede ofrecer una base públicamente reconocida para una concepción de la justicia en un estado democrático moderno (p. 390).

Más adelante Rawls afirma que una concepción política de la justicia debe estar de acuerdo con nuestras más firmes convicciones, y ésta es una de las principales razones por las cuales —no pudiendo negar ciertos tipos de “firmes convicciones” que comparten diversos grupos y miembros dentro de un régimen liberal democrático— debe tratar por todos los medios posibles de mantenerlas en pie, pero, de acuerdo con sus palabras, sin optar por ninguna entre ellas, lo que lo pondría fuera del sentido político que pretende forjar en su teoría de la justicia como imparcialidad y, además, conduciría a que no todos la suscriban.

He aquí el rasgo de “política” que trata de asignarle, de una vez por todas, a su propia concepción. Eso está en el mismo corazón del acuerdo político, razón por la que ahora, nuevamente, pero desde una variante de perspectiva, dará cuenta una vez más del artificio del procedimiento contractual que ha ideado para erigir, políticamente, su teoría de la justicia, definiendo las condiciones del acuerdo, reformulando nuevamente los principios alcanzados en la posición original, a la vez que describiendo las restricciones de conocimiento que les son impuestas a los pactantes (el “velo de ignorancia”), a fin de arribar a buen puerto en sus elecciones. De todos modos, nada de esto que antes fuera largamente expuesto en su *TJ* variará sustancialmente. La esencia de su teoría de la justicia como imparcialidad permanece casi intacta, sólo se ha detenido Rawls, ahora, en buscar un nuevo y más atrayente tipo de fundamentación que, como hemos visto, logrará a expensas de abandonar su anterior universalismo (Rawls, 1985, p 395-403).

¿Qué condiciones debe incluir un acuerdo para que sea justo?: debe ser informado y logrado sin amenazas ni uso de la fuerza, por ciudadanos libres e iguales. El acuerdo, dice Rawls, promueve el bien de todos. Para asegurar el acuerdo deben ser evitados los asuntos morales, filosóficos o religiosos controvertidos, no porque no sean importantes ni tampoco porque nos resulten indiferentes, dice Rawls, sino porque debe reconocerse que no hay forma de resolver el problema si no es mediante la solución política. Ésta es una explicación, de suyo, por demás política (Rawls, 1985, p. 394). Por eso,

Rawls afirma que la justicia como imparcialidad es superficial, filosóficamente hablando. El acuerdo tampoco es posible en cuanto a las cuestiones filosóficas básicas, siempre y cuando no quiera violarse estatalmente el principio de las libertades básicas. Es aquí donde Rawls rechaza la posibilidad de que la epistemología y la metafísica, como fundamentos últimos de la moral, puedan proporcionar una base compartida, dotada de practicidad, capaz de sostener una concepción de la justicia en una sociedad democrática (p. 395). Algo similar, dice el propio Rawls, efectuó en su trabajo sobre el “constructivismo kantiano”, al evitar la cuestión sobre la verdad y tener que decidir sobre el status de los valores morales y políticos (p. 394, 395). Así es como Rawls ha evadido el problema de la verdad, relegándolo en beneficio del problema político.

Aquí aparecen varias ideas claves sobre la justicia como imparcialidad, como por ejemplo, la fundamental y que permite organizarlo todo: la comprensión de la sociedad como un sistema cooperativo entre personas libres e iguales; además del elemento —de clara extracción hobbesiana— que siempre está latente en esta idea rawlsiana de cooperación, a saber, que se trata de ciudadanos mutuamente desinteresados entre sí. Por ello se deduce que la cooperación tiene en vistas un bien, no común, sino per se y para sí mismos, el cual, dado el desarrollo que ha tomado la sociedad civil para la época, no resulta demasiado diverso de la autoconservación hobbesiana (Aranda-Fraga, 2003, p. 43-86).

Rawls, de paso, entiende por “cooperación” tres aspectos básicos: 1) que está guiada por reglas y procedimientos públicamente compartidos; 2) que se efectúa en base a términos equitativos de cooperación; 3) que requiere, asimismo, una idea de bien, y que éste es el objetivo a alcanzar (Rawls, 1985, p. 396). También Hobbes tenía en mente una idea del bien a alcanzar por cada uno de sus seres asociales, aunque sólo lo lograrían conviviendo en sociedad, como así también tenía una idea de cuál debía ser el bien social que instara a los individuos a reunirse entre sí.

Según Rawls, concebir el bien significa formar parte de un sistema cooperativo; esto no es otra cosa que su renombrado concepto de “sociedad bien ordenada”. Para participar en un sistema cooperativo se requieren dos cosas: tener un sentido de la justicia y ser capaz de elaborar una concepción del bien. Esto último significa: “tener la capacidad de elaborar, revisar y perseguir racionalmente una concepción de la ventaja racional o del bien”. Esta “concepción del bien”, normalmente —para el filósofo de Harvard— consiste en un determinado esquema de fines últimos, “fines que deseamos realizar por su propio valor” (Rawls, 1985, p. 398).

Inmanentismo epistemológico

Rawls también se ocupa de afirmar aquí, luego de haber arrojado por la borda con cierta sutileza diplomática a la metafísica y a la epistemología, que los principios de la cooperación social no son establecidos por una autoridad externa, diversa de las personas que cooperan, ni por las leyes divinas, como así tampoco residen en ningún orden moral independiente. Tampoco en una ley natural, ni en un reino de valores que pueda ser captado intuitivamente. Sino que, por el contrario, “estos términos son establecidos mediante un compromiso entre esas mismas personas realizado a la luz de lo que consideran su ventaja recíproca” (p. 399). Rawls se esfuerza por evitar que su noción de consenso superpuesto sea interpretada como hobbesiana (un mero *modus vivendi*, Rawls, 1985, p. 410-411). Afirma esto porque: 1º) “la justicia como imparcialidad es una concepción moral”; y 2º) el consenso permite a las doctrinas filosóficas, religiosas y morales aceptar su noción de justicia como imparcialidad al modo propio de cada doctrina. Pero, en definitiva, se percibe que su defensa contra una posible analogía con la filosofía política de Hobbes es extremadamente débil.¹⁸ En primer lugar, por haber argumentado y sobreargumentado acerca de las características exclusivamente políticas de su concepción de la justicia —en lo cual le hubiera ido medianamente bien de no pretender excederse, como ahora, de este ámbito— que como tal podía ser asumida por distintas, y hasta opuestas entre sí, doctrinas morales o metafísicas. No se comprende, pues, qué clase de teoría moral puede lograr ser ésta, si es factible —como Rawls afirma de la suya— de ser admitida por concepciones morales conflictivas entre sí. Y segundo, tampoco puede entenderse cómo una teoría tan acotada y definida, tal como la justicia como imparcialidad rawlsiana, armada sobre condiciones extremadamente controladas, y por tanto ideal (como sucede con la gran mayoría de los experimentos científicos, con el agravante de que en Rawls se trata de un hecho absolutamente hipotético y por tanto incapaz de verificarse en la realidad), pueda encajar tanto en una como en otra diversa y hasta opuesta doctrina filosófica, religiosa o moral comprensiva.¹⁹ Por lo

¹⁸Acerca de la epistemología determinante de la filosofía política de Hobbes, en función del secularismo dominante de la Modernidad filosófica, y la influencia que ésta ha ejercido sobre la ética jurídica contemporánea, véase Aranda Fraga, “El corte epistemológico en la comprensión del origen de la sociedad política a partir de Thomas Hobbes”, *Estudios Filosóficos*, Vol. XLVIII, Nº 138 (Mayo-Agosto 1999): 257-302. Respecto del secularismo experimentado por la política moderna, desde Hobbes en adelante, véase Francisco Naishtat, “‘Es’ y ‘debe’ en la política secularizada: Hobbes, Kant y Habermas”, en Miryam Colacrai, comp., *Relaciones internacionales. Viejos temas, nuevos debates* (Rosario: Centro de Estudios en Relaciones Internacionales de Rosario, 2001), 87-90.

¹⁹ “[...] En otras palabras, para Rawls, como ciudadanos nos basta acordar sobre ciertos principios de justicia surgidos de nuestra experiencia histórica y de nuestros antepasados, aunque luego, como indivi-

tanto no resulta fácil, tomando por el camino de la argumentación rawlsiana, liberar su teoría del overlapping consensus de la comparación con la “medida prudencial” hobbesiana, tal como Rawls desea de todas maneras evitar, al negarle semejanza con el *modus vivendi* (Rawls, 1985, p. 410-411).

Rawls proseguirá el camino iniciado en 1985, siempre recorriéndolo en esa misma dirección y sentido adoptados desde aquel año. Su obra, *PL*, está plagada de referencias, tanto implícitas como explícitas, al artículo que vio la luz en el '85. No sólo motivó la publicación —dos años después— de un nuevo trabajo, cuyo nombre ya estaba prefigurado en “Justice and Fairness”, sino que además llegó a constituir la temática central dominante de aquí en más durante el resto de su vida como escritor y pensador de filosofía política. “The Idea of an Overlapping Consensus”,²⁰ constituyó la continuidad del trabajo de 1985, como un desarrollo en profundidad —al margen de incluir varias repeticiones temáticas— en cuanto a los alcances, la amplitud y la especificidad del proceso consensual a través del cual se logra suscribir una teoría política como lo es la justicia como imparcialidad, y la relación que mantiene ésta con las concepciones comprensivas diversas y hasta conflictivas entre sí. Además de esto, Rawls se ocupa de definir qué es lo que no se admite en su teoría del consenso superpuesto y cuáles son los pasos que deben darse para alcanzarlo. Finalmente, este segundo artículo habrá de llevarlo a su mentada idea de “razón pública”, noción ésta que dará cierre al nuevo sentido que adquiere su teoría a partir de *PL*. Tanto el tema del consenso superpuesto como el de la razón pública constituirán sendos capítulos (IV y VI) de su última gran obra publicada en 1993. Finalmente, en 1997 Rawls publicará el último de los escritos consecuentes, hasta la actualidad, que produjera el artículo del '85: “The Idea of Public Reason Revisited”, reescrito y publicado en 1999 como una parte de su libro *The Law of Peoples*. Estos elementos dan una clara pauta para comprender la relevancia que llegó a adquirir su intuición primordial plasmada en 1985 bajo el título “Justice and Fairness: Political not Metaphysical”.²¹

duos, sostengamos doctrinas filosóficas o religiosas más abarcadoras, incluida una cosmovisión liberal”. De Miguel, “Razón pública y doctrinas comprensivas”, 85.

²⁰Originalmente publicado en *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 7 (1987): 1-25. “Este ensayo constituye una considerable revisión de una disertación pronunciada en la Universidad de Oxford, en mayo, como parte de las Conferencias Hart en Jurisprudencia y Filosofía, en 1986, bajo el título ‘Filosofía política en una sociedad democrática’. El título ha sido cambiado a fin de brindar una idea más específica sobre el contenido de la disertación”. Rawls, *Collected Papers*, Credits, 625.

²¹“Todos estos rasgos se desdibujan hasta prácticamente desaparecer en la nueva versión que Rawls ofrece de su teoría. La misma está contenida en tres artículos que datan del período 85-88: ‘Justice as Fairness: Political not Metaphysical’, ‘The Idea of an Overlapping Consensus’ y ‘The Priority of Right and Ideas of the Good’. En ellos se preocupa por presentar la concepción de la justicia sobre todo como una herramienta de práctica política cuyo objetivo sea posibilitar el acuerdo y mediar en los conflictos existentes en las democracias occidentales. Así, la justicia como imparcialidad cobra un sesgo exclusivamente instrumental. Adrede, Rawls

Evaluación crítica

Abandono del universalismo

En la trayectoria intelectual que ha trazado John Rawls en la elaboración de su teoría de la justicia como imparcialidad, se percibe claramente que los más grandes cambios y declaraciones de principios ya aparecen, casi en plenitud, en su artículo de 1980, sobre el constructivismo kantiano, y luego en el publicado en 1985, sobre la negación de cualquier vestigio de metafísica que se pretenda ver en su teoría. Sobre el final, incluso, de este último trabajo—que, recordamos, es por demás crucial en su evolución filosófica— comienza a esbozar tres claros intereses y pequeños giros que le imprime a su teoría política y que estaban, al menos explícitamente, ausentes en su obra del '71. Pero vayamos por partes.

Del artículo del '80, sobre Kant, queda como corolario que desea separarse de su declarado mentor de *TJ*, afirmando, de todos modos kantianamente, exclusivamente dos ideas claves que nunca abandonará, a saber, la prioridad del *Right* [correcto] sobre el *Good* [bien], y la autonomía absoluta, que define a la persona moral (Arneson, 2000). Aparece ya con fuerza en este trabajo la noción que le servirá de soporte axiológico de las tres ideas venideras y que aparecen explícitamente en el artículo del '85, esto es, su nuevo concepto de “razonabilidad”, que lo separará de cualquier noción de “racionalidad” y que, al mismo tiempo, lo acercará en algo a sus críticos. Por lo demás, ya en este trabajo del '80 ha comenzado a tirar por la borda el escaso ropaje metafísico y ontológico que revestía su anterior posición sobre la justicia, sobre todo en lo que respecta a los fundamentos del acuerdo. La herencia kantiana ha quedado, así, definitivamente limitada y purgada de elementos universales. Con ello Rawls ya se insinúa como relativista, y así se mantendrá hasta el final, por más artilugios que pueda crear para mediatizar su teoría y hacerla más accesible a posiciones que antes se le contraponían.²²

trata de distanciarse de toda consideración filosófica y cargar las tintas en un pragmatismo político. Hay que dejar de lado, señala, toda disputa sobre cuestiones controvertidas (religiosas, morales, filosóficas) y colocarse en un punto de vista imparcial que reconozca la coexistencia de posiciones inconciliables, sin tomar partido por ninguna en particular. Es la única posibilidad de soldar un acuerdo. Este debe basarse en un consenso común (*overlapping consensus*) que reconozca el *factum* del pluralismo propio de las democracias del primer mundo”. Vidiella, “La razón práctica en la teoría de Rawls”, 622-623.

²²En relación el carácter universalista o relativista de la teoría del último Rawls, cf. De Miguel, “La teoría rawlsiana del derecho internacional y las posibilidades de una sociedad global justa”, en Colacrai, *Relaciones internacionales*, 112.

Sobre la nunca lograda evasión del *modus vivendi*

En cuanto a “Justice as Fairness”, los tres elementos innovadores que introduce son, por una parte, la intención de que su teoría social no sea mal comprendida, a la manera de la interpretación prudencial hobbesiana. Es decir, como vimos antes, que su teoría no sería un *modus vivendi*, entendido éste como una unión social que es producto del mero interés, donde la estabilidad sería simplemente algo precario y sujeto a un derrumbe repentino. Por supuesto que Rawls no deseará esto, pero se hace difícil pensar que un mero consenso superpuesto de teorías, muchas de las cuales conflictivas entre sí, pueda proporcionar algo más que un simple *modus vivendi*. La intención de Rawls es clara, no así la forma de lograr lo que pretende. No será por el camino de la neutralidad axiológica por donde podrá evadirse de esta crítica. De paso, esta noción de *modus vivendi* se conecta con lo que Sandel le achaca a Rawls acerca del aislamiento de sus ciudadanos y de tomar a los sujetos del acuerdo como un yo presocial, desencarnado de sus interrelaciones naturalmente societarias (Sandel, 1982, p. 62-63; 150-151).

Pluralismo no teleológico y antiperfeccionista

El siguiente giro que Rawls adoptará a partir del '85, que ya aparece esbozado, pero que es mejor explicitado en el artículo del '87 sobre el consenso superpuesto y que había sido ya prefigurado en su trabajo sobre el constructivismo kantiano, será el hecho del “pluralismo razonable”. Esto le brindará dos ventajas: primero, eliminar del procedimiento consensual a un sector de las partes, a saber, las doctrinas comprensivas teleológicas que anteponen y enmarcan sus teorías de la justicia dentro de una clara noción del bien; además, y por ende, de entender que la justicia no es una virtud artificial, sino esencialmente natural. Ya en su *TJ* aparecía el decantamiento de las perspectivas teleológicas, al modo de la ética aristotélica, por nombrar sólo una de sus formas. Es decir que ya en el '71 el par conceptual de “razonable-no razonable” estaba orientando su interpretación de la teoría de la justicia.

En el artículo de 1987 declara abiertamente que doctrinas morales comprensivas, tales como la platónica, la aristotélica y la tomista, no alcanzan el mínimo requerido de razonabilidad, por lo cual no corresponde —a su juicio— incorporarlas dentro del pluralismo razonable (Rawls, 1987, p. 424-426). Rawls (1987, p. 421) dice que este pluralismo no ha de ser un “pluralismo sin más”. Cabe objetar qué clase de pluralismo será si, sustentándose en una concepción

del sujeto definida y por demás evidente —tampoco se puede estar exento de ninguna, valga la aclaración— como lo es la liberal, o neoliberal, según cómo se la quiera ver, ciertas concepciones de la persona moral son, a priori, descartadas y etiquetadas como “no democráticas”, o lo que es peor, como “no razonables”, por el simple hecho de que el bien que éstas sostienen no es el mismo bien que sustenta a la ideología de fondo del propio Rawls.

El filósofo de la justicia elogia abundantemente los “liberalismos de Kant y de Mill”, hasta el punto de que sólo le falta dar un pequeño paso y llegar a decir que bien pueden ser adoptados como teorías comprensivas propias de la justicia como imparcialidad, ya que su noción del bien coincide con sus fundamentos de base. Pero, obviamente, Rawls, a pesar de sus devaneos con Kant y Mill, no puede dar el siguiente paso asumiendo sus respectivas posturas como teoría del bien propia de su concepción liberal de la justicia, pues sus principios políticos declarados a partir de 1985 se lo impiden, y sería una enorme debilidad mostrar ahora semejante tipo de concesiones, justamente cuando lo que necesita es liberar a su teoría de la justicia de cualquier *mix* que pueda haber en ella con una teoría comprensiva sobre las relaciones del hombre con su mundo material, humano y social.

Una razonabilidad “política”

Por esta razón es que cuando efectúa un balance, en 1997, y compara sus dos grandes obras (*TJ* y *PL*) respecto de los propósitos que tuvo al escribirlas, hace un *mea culpa* y declara que lo que tenía de no razonable su *TJ* era precisamente el haber sido entendida como una doctrina, además de política, tal como ahora la deja acotada, también comprensiva. Con esto Rawls intenta abrir la puerta —siendo que él no declara que su teoría sea de índole moral y menos aún metafísica, sino estrictamente política— para que en su concepción puedan concurrir libremente, y a nivel estrictamente político, todas aquellas doctrinas que sean juzgadas como razonables, sin que tengan que ceder nada de lo que poseen sustantivamente. Esto esconde e implica abiertamente, a la vez, una noción de neutralidad axiológica acerca de un sinnúmero de hechos dotados de valor o disvalor que Rawls necesariamente quiere y debe evitar incorporar, no promulgándose acerca de nada que sea ética, religiosa o sociológicamente sustantivo, con la finalidad de que puedan caber en su teoría la mayor cantidad posible de concepciones diferentes del bien, con la excepción, como ya vimos, de aquellas que él no desea, porque no califican como “razonables”.²³

²³Al respecto de la crítica de neutralidad de la que son pasibles las doctrinas liberales contempo-

El liberalismo: única opción razonable, según Rawls

Esto nos conduce al punto final y que constituye el tercer giro que mencionamos antes: el objetivo final de Rawls —habidas cuentas de su recepción a la crítica efectuada por los comunitaristas— es universalizar, no las propiedades de su teoría, sino, su aceptación. Esto pretende lograr al restringir su teoría de la justicia al ámbito de lo político y al promulgar su cuasi equivalencia y correspondencia con la denominada “razón pública”. Así, todas las doctrinas comprensivas, liberales o afines, semejantes o conflictivas entre sí, siempre y cuando hayan entrado por la gran puerta del denominado “pluralismo razonable”, pueden ser asimiladas y por su parte dar su aprobación a la teoría de la justicia como imparcialidad, pues ésta tiene un alcance sólo y estrictamente político, además de ser —como él cree— la forma más adecuada para un régimen democrático constitucional. Todas las doctrinas razonables, terminarán, así, siendo liberales políticamente, como si lo político pudiera ser desgajado de la existencia integral de la persona y de las instituciones conformadas por personas.

Políticamente hablando debe recordarse que Rawls no coloca a ninguno de los fundamentos del liberalismo bajo tela de juicio. Declara que éstos no tienen primacía dentro del concierto de teorías comprensivas —a propósito de las concepciones sobre la vida buena de Kant y de Mill— pero su insistencia en que de no ser por el papel que en su teoría juega el “pluralismo razonable”, debido a los fines políticos que necesita para dar sustento a la teoría de la justicia como imparcialidad, lo conduce a que implícitamente las esté apoyando, de movida, en la elaboración de su posición. Su teoría del bien —nunca explícitamente expuesta a causa de su intención procedimental y deontológica que asume al crear el constructo de su teoría de la justicia— y sus conceptos de neutralidad estatal y de tolerancia, presuponen y afirman implícitamente en cada hito de su teoría, y en ésta tomada como totalidad, una concepción del bien plenamente coincidente con la que el liberalismo sostiene y postula como la mejor. Semejante postulado termina negándole a Rawls el pretendido carácter plural que reclamaba para su teoría. El círculo vicioso se torna, de tal modo, evidente.

Conviene consignar que la concepción meramente ‘pluralista’ del bien propugnada por Rawls, termina cayendo inevitablemente en una

ráneas, ver la autoapología que hace Charles E. Larmore de su propia postura liberal, diferente, por cierto, de la concepción liberal rawlsiana. Charles Larmore, “Why neutrality?”, en *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 50-55.

incoherencia que la invalida. Efectivamente, tal como lo ha mostrado con agudeza John Finnis (*Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1984, 198-230), no es concebible una sociedad pura y simplemente —absolutamente— pluralista, ya que ello abocaría directamente, primero a la anarquía y, finalmente, a la disolución. Es por ello que, en definitiva, todas las concepciones liberales, incluida la de Rawls, acaban pasando de contrabando alguna o algunas nociones del bien humano, de modo de otorgar sentido a la organización social (Massini, 2000, p. 204-205).

Concepto desnaturalizado y devaluado de “bien”

La negación de toda posible inclusión de idea alguna del bien termina siendo la exclusión de las ideas no liberales del bien, al igual que de la justicia. Esto puede verse en el hecho de que hasta la neutralidad misma no es una simple toma de distancia para que equidistantemente puedan ser distribuidos los bienes y prerrogativas, sino un declarado desentendimiento en cuanto a las funciones axiológicas de los individuos y de la sociedad, como conjunto de lo que uno no puede desentenderse ni pretender desconocer, puesto que constituyen funciones vitales, tanto para los hombres como para la comunidad y el desarrollo de los lazos propiamente humanos. Aquí, en este ámbito arraigado en las tradiciones que conforman la historia vital de los hombres, individual y grupalmente considerados, es donde se desarrollan derechos, deberes, compromisos, responsabilidades y obligaciones que no son un mero lastre legal y procedimental, sino que constituyen la trama axiológica en que se desenvuelve, en el marco de una libertad histórica y responsablemente situada, el *ethos* sustancial que permite el crecimiento, tanto de los individuos como de la comunidad.

Epílogo: los riesgos del liberalismo rawlsiano

Será esta faz ética, en última instancia, y no el conjunto de normas, códigos y disposiciones, las más de las veces irracionales y apenas fundados en la mera costumbre, lo que permite transformar a los individuos en personas. Sólo la persona que no está libre de valoraciones y que asume éstas como propias y parte de la vida misma, puede estimar los peligros subyacentes a la deriva con que hoy cada vez más se manifiesta el individualismo liberal, específicamente norteamericano. Este exacerbado individualismo queda definido por su excesiva permisividad, un economicismo frenético y obsesionado por el cortoplacismo,

el retroceso del verdadero civismo y la creciente amenaza del solitario egoísmo ciudadano que horada la cohesión social, especialmente cuando ésta se opone a sus propios fines. En concepciones semejantes acerca del derecho y de la ética (al querer permanecer neutrales como el liberalismo lo manda en relación con el bien), el Estado termina cayendo en un desentendimiento sobre qué es lo bueno y lo justo, sustentando posiciones fuertemente escépticas frente a los valores. Un escepticismo que si se analiza correctamente en todos sus alcances, basta para ello con pensar en la disolución experimentada por la familia en la actualidad, termina siendo un radical nihilismo moral.

Debemos reconocerle a Rawls, a pesar de todo, su esfuerzo denodado por elaborar una teoría de la justicia que sea capaz de mantener el orden social desde un plano de consenso de voluntades lo más amplio posible y esto no es más que un reflejo de los tiempos que corren actualmente. Vivimos épocas en que cualquier tipo de fundamentación que no esté basada en el consenso, es cuestionable, por tanto bastará un sistema de acuerdos medianamente plausible entre voluntades para imponer determinada teoría social y si esta teoría garantiza el orden y la suspensión de la violencia, la mesa está servida para su aceptación.

En un contexto moral secular general la virtud pierde su contenido moral. Lo que en un tiempo fueron asuntos de naturaleza moral se convierte en asuntos de preferencia. El mundo moral de la secularidad ofrece, a lo sumo, procedimientos de negociación y acuerdo. Los lenguajes del carácter y la virtud son desplazados por las obligaciones y los derechos contractuales (Engelhardt, 1995).

El hecho de que John Rawls se haya embarcado en elaborar una concepción tal de la justicia, evitando adherirse a cualquier tipo de idea del bien, no significa que él, en su fuero íntimo, descrea en la existencia del bien y del mal, ni que carezca de patrones morales. En rigor de verdad esto no lo podemos afirmar, como así tampoco su contraria. Una vez más recordemos a Kant y su imperativo categórico, por una parte, y su expresión, en diversas partes de sus escritos, acerca de su convencimiento de que la ley eterna divina permanece grabada en los corazones, puesta por Dios. Simplemente significa que prefiere anteponer el acuerdo, sobre bases de contenidos mínimos y débiles, pero de consensos amplios, por encima de concepciones fuertes dotadas de consensos escasos, y por tanto más favorable de tener aceptación en un mundo postmoderno en el que las posiciones y teorías de contenido

fuerte están en franca retirada y pasadas de moda. Vivimos en un mundo en que tristemente lo que está de moda y lo que es útil ha reemplazado definitivamente a los valores tradicionales. Peor aún: la moda y la utilidad son los valores cardinales de la sociedad. En definitiva, no se trata sino de un hecho más en que el secularismo y el pragmatismo se han devorado a los valores de contenido fuerte.

De tal modo, pretendimos mostrar cómo en la teoría de la justicia de John Rawls, análogamente a lo que antes ocurriera en la sociedad política, contractual, noción propia de la Modernidad inaugurada por Hobbes, la negación de la ética y sus consecuencias terminan dejando el camino libre para la instauración de una axiología del más puro cuño liberal. Un sistema valorativo que, escondiéndose detrás de la cortina de humo dejada por el barniz de tolerancia, pluralismo, autonomismo casi absoluto y falsa neutralidad, termina prescribiendo una teoría del bien que intenta imponerse como hegemónica y apta para cualquier sistema democrático bajo el ficticio y falso halo de la imparcialidad, con lo cual hemos arribado ni más ni menos que al centro neurálgico de la ideología liberal. Este lugar central es ocupado en virtud de que su poder y dominio se juegan allí donde se deciden los principios de justicia que han de regular las relaciones interpersonales en la sociedad.

Fernando Aranda Fraga

Universidad Adventista del Plata, Argentina
email: arandafraga@um.edu.mx

Recibido: 20 de mayo de 2015

Aceptado: 08 de julio de 2015

Referencias

- Aranda Fraga, F. (2002). Las primeras modificaciones en la teoría original de la justicia. (¿Cuán kantiano es John Rawls?). *Analogía Filosófica*, Vol. XVI, Nº 2.
- Aranda Fraga, F. (2003). La justicia según Ockham, Hobbes, Hume y Rawls, en el marco de una teoría convencional-contractualista de la sociedad política. *Estudios Filosóficos*, Vol. LII, Nº 149 (Enero-Abril).
- Arneson, R. (2000). Rawls Versus Utilitarianism in the Light of Political Liberalism. en Victoria Davion & Clark Wolf, *The Idea of a Political Liberalism. Essays on Rawls*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Audard, C. (1993). Political Liberalism of John Rawls. *Archives de Philosophie du Droit*, Vol. 38.
- Daros, W. (1999). Filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido, hoy? Rosario: CONICET – CERIDER, 1999.

■ Fernando Aranda Fraga

- De Miguel, J. (2000). Razón pública y doctrinas comprensivas: una reflexión sobre el liberalismo político de Rawls. en *Visiones filosóficas de la democracia* (Rosario: Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Regional Santa Fe).
- Engelhardt, H. (1995). *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona: Paidós.
- Freeman, S. (1999). *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*. *Collected Papers*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Gray, J. (2000). *Two Faces of Liberalism*. New York: The New Press.
- Hobbes, T. (1966). *Leviathan*. The English Works of Thomas Hobbes, III, ed. Sir William Molesworth, Second Reprint. London, Scientia Verlag Aalen.
- Larmore, Ch. (1997). *Why neutrality?* en *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- López Santamaría, J. (2003). John Rawls o la justicia como equidad (1921-2002). In memoriam”, *Estudios Filosóficos*, Vol. LII, Nº 149 (Enero-Abril).
- Massini Correas, C. (2000). Del positivismo analítico a la justicia procedimental: la propuesta aporética de John Rawls. en *Persona y Derecho*, Vol. 42.
- Naishtat, F. (2001). ‘Es’ y ‘debe’ en la política secularizada: Hobbes, Kant y Habermas”, en Miryam Colacrai, comp., *Relaciones internacionales. Viejos temas, nuevos debates*. Rosario: Centro de Estudios en Relaciones Internacionales de Rosario.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1985). *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, Nº 3.
- Rawls, J. (1995). *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993). Hay traducción española de Sergio R. Madero Báez, *Liberalismo Político* (México, D.F.: Facultad de Derecho, UNAM y F.C.E.).
- Ricoeur, P. (1995). *Le Juste*. Paris: Éditions Esprit.
- Rorty, R. (1991). *The Priority of Democracy over Philosophy*, en *Philosophical Papers*, Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1992). *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Gianni Vattimo, comp. Carlos Cattropi y Margarita Mizraji, trads. Barcelona: Gedisa.
- Sandel, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. New York: Cambridge University Press.
- Vidiella, G. (1980). *El comunitarismo y los límites de la justicia como imparcialidad*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XIX, Nº 1.
- Vidiella, G. (1991). *La razón práctica en la teoría de Rawls*. En *Temas actuales de Filosofía*. Salta: Universidad Nacional de Salta.