

El concepto de justicia en John Rawls*

The concept of justice according to John Rawls

Yesid Echeverry Enciso

Abogado, especialista en Derecho Penal, Sociólogo y candidato al Magister en Filosofía, Universidad del Valle. Profesor Tiempo Completo, USB Cali
echeverryyesid@hotmail.com

Jefferson Jaramillo Marín

Sociólogo y Magister en Filosofía, Univalle.
Docente asistente del Departamento de Sociología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
jefferson.jaramillo@javeriana.edu.co

Grupo de investigación *Problemas contemporáneos del derecho*
Universidad de San Buenaventura Cali

Resumen

El artículo plantea cómo Rawls enfatiza en la necesidad de construir una pauta de distribución equitativa de las ventajas y desventajas provenientes de la cooperación social, para disminuir las desigualdades sociales y naturales sin menoscabar la libertad individual, tomando como precondition una distribución de bienes primarios y principios racionales elegidos a partir de un mecanismo de representación inicial (posición original). Frente a los postulados rawlsianos, este trabajo destaca varias vertientes críticas que sostienen que una teoría de la justicia debe contemplar derechos y libertades individuales, pero también la defensa del reconocimiento, la identidad, las metas comunes y los proyectos solidarios, aspectos que desbordan la idea de individuo racional del liberalismo e involucran la noción de comunidad, sin la cual no es posible hablar de justicia.

Palabras clave: Justicia, equidad, Rawls, Habermas, comunitarismo, filosofía política, bienes primarios.

Abstract

The article explains how Rawls emphasizes the need to construct criteria for the equitable distribution of advantages and disadvantages which come from social cooperation, in order to diminish the social and natural inequalities without impinging upon individual freedom, taking as a precondition the distribution of primary goods and rational principles which are elected from a mechanism of initial representation (original statement). Given these rawlsian postulates, this work emphasizes various critical aspects which claim that a theory of justice must contemplate not only individual rights and liberties, but also, the defence of recognition, identity, common goals and projects, aspects which exceed the idea of rational subject of liberalism and involve the notion of community, without which it is impossible to talk about justice.

Keywords: Justice, equity, Rawls, Habermas, communitarianism, political philosophy, primary goods.

* Artículo vinculado con la investigación *Justicia distributiva y bienes primarios*, inscrita en el Centro de Investigación Bonaventuriana (CIB), de la Universidad de San Buenaventura Cali.
Fecha de recepción: Septiembre de 2006.
Aceptado para su publicación: Noviembre de 2006.

Introducción

John Rawls realiza una importante contribución teórica a la comunidad intelectual, generando inquietudes a quienes piensan que la justicia distributiva no ha llegado o es insuficiente. Es evidente que una teoría sobre la justicia no resuelve los problemas de desigualdad en el mundo, pues su función no es precisamente esa; pero sí contribuye a pensar posibles soluciones, ya que a través de la reflexión y conceptualización, los seres humanos y las instituciones establecen acuerdos y buscan alternativas para enfrentar necesidades y mejorar las condiciones de vida. En este sentido, Rawls aporta elementos conceptuales que incitan a la academia a plantear problemas de justicia y a buscar alternativas desde diversas perspectivas. Así, el análisis crítico de la teoría es ya un intento por escudriñar posibles vías para salir de la intrincada red de iniquidades en que se desenvuelve la humanidad día a día.

De acuerdo con lo anterior, y en aras de lograr una estructura metodológica pertinente, este trabajo se encuentra organizado en tres acápites. El primero, aborda el concepto de justicia planteado por Rawls en dos de sus obras: *Teoría de la justicia* (1971) (1997) y *Liberalismo político* (1992) (2002). El segundo analiza las críticas de las que ha sido objeto, especialmente la comunitarista, frente a la primera formulación de la *Teoría de la justicia*, en 1971, y la de Habermas y la de Milton Fisk, que estarían más cerca del Rawls del *Liberalismo político*. Y el tercero realiza un balance de las críticas y las posibilidades rawlsianas de respuesta. Por último, se

elaboran unas conclusiones en las que se destacan dos aspectos, la contribución de Rawls en procura de una sociedad menos desigual a partir de su principio de diferencia y las implicaciones que los bienes primarios tienen en la fundamentación de su teoría de la justicia, y también las limitaciones de una teoría cuando se trata de universalizar criterios o principios de justicia frente a un mundo cada vez más multicultural y pluralista,

Noción de Justicia en Rawls

Los debates sobre la justicia en la segunda mitad del siglo XX adquieren diversas connotaciones y se abren a nuevas perspectivas, sobre todo después de la publicación de la *Teoría de la justicia*, de John Rawls; quien presenta su enfoque y los criterios formativos como alternativa frente a las teorías reinantes hasta entonces: el utilitarismo y el intuicionismo; lo cual hace desde una perspectiva interdisciplinaria, donde comparan la filosofía del derecho, la economía, la psicología, la ciencia política y la moral, restableciendo la ya desgastada idea del contrato social como recurso argumentativo y diseño metodológico, para establecer unos parámetros o principios consensuados que guiarán el establecimiento de instituciones públicas justas. Por otro lado, la inclusión de la justicia desde una perspectiva moral en el debate jurídico despertó el debate positivista que pretendía escindir la moral del derecho.

Rawls, según su teoría, busca establecer los principios morales que orienten una sociedad bien ordenada; esto es, una asociación de asociaciones donde confluyan diversas doctrinas racionales, en un marco de cooperación equitativo; asociaciones conformadas por sujetos desinteresados –aunque no siempre– provistos de capacidad moral y sentido de justicia. Se trata de principios elegidos a través de un contrato hipotético que parte de una posición original, donde se establece un procedimiento imparcial (velo de ignorancia), de modo que todos los participantes converjan en ellos –dadas las situaciones particulares de elección– al valorarlos como los más justos y adecuados a sus expectativas particulares. Esta situación reviste de legitimidad moral al contrato, en tanto que permite la participación pluralista de miembros o sujetos representativos de las más diversas doctrinas filosóficas, religiosas y morales, bajo un procedimiento al que consideran como válido.

Los contratantes parten del desconocimiento de elementos básicos que definen su sociedad. No saben cuál será su ubicación en ella una vez sea descubierto el velo de ignorancia; no conocen sus preferencias sexuales, su inteligencia, su imaginación, su talento, su clase social, ni la de los demás. Sólo conocen aspectos generales de economía política y de psicología básica. Pero es su deber seleccionar principios capaces de garantizar un orden justo para todas las personas en las más diversas situaciones, pues ellos deben ser capaces de representarse y ubicarse como si al momento de terminada la elección quedasen en la peor

de las posiciones. De allí que el diseño y selección de principios estén pensados para favorecer cualquier circunstancia y darle un tratamiento justo a los sujetos. Además, buscan superar los principios utilitaristas e intuicionistas, en cuanto los primeros no consideran seriamente las preferencias de las personas y los segundos dan por sentadas verdades a priori, relevando al sujeto de la posibilidad de establecer él mismo sus propias directrices.

Pero Rawls no sólo discute con las tesis utilitarista e intuicionista sino que plantea la cuestión del pluralismo respecto de las democracias modernas, como un problema presentado entre dos tradiciones: el liberalismo desde Locke y el igualitarismo desde Rousseau. El primero prioriza las libertades cívicas (pensamiento, conciencia y propiedad) y el segundo las libertades políticas subordinando las cívicas. Aborda la disputa y la resuelve a favor de las libertades políticas, interpretando la libertad y la igualdad como postulados convergentes que congenian con la noción de *persona moral*, la cual articula a la concepción de una sociedad bien ordenada a través de la posición original, donde las partes son definidas como agentes de construcción racionales, autónomos e iguales.

Esta racionalidad de la *persona moral*, en tanto agente constructor de su propio modelo de sociedad, es entendida en dos sentidos: como razonabilidad, denotando un deber y un sentimiento de cooperación equitativa garantizada por la posición original; y como racionalidad, en el sentido de

provecho personal que las partes persiguen individualmente. Lo razonable se incorpora al procedimiento de argumentación de los principios de justicia y garantiza la autonomía racional de las partes; lo racional se incorpora a la vida social del individuo determinando la autonomía plena del ciudadano; es decir, lo racional hace referencia a la esfera particular de la persona en un contexto social, mientras que lo razonable apunta exclusivamente a la esfera pública del ciudadano; de ahí el deber, el sentimiento de cooperación y de solidaridad (Rawls, 2002)

La autonomía racional viene dada por la equidad que garantiza el velo de ignorancia de las partes, pues al no conocer las ventajas y desventajas tampoco se pueden utilizar para someter o persuadir al otro. Así, las partes –racional o prudentemente– contribuyen y cooperan en la satisfacción de sus necesidades. La autonomía plena, realizada en la vida diaria de los ciudadanos, se define como racional en tanto actúa en pro de un interés particular y es garantizada por la existencia de unos bienes primarios que sirven de medio a tal interés. Siempre lo razonable presupone y subordina lo racional, priorizando lo justo sobre lo bueno (Rawls, 2002).

Luego, la persona moral posee dos capacidades: una orientada al sentido de justicia efectivo y otra para formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción de lo bueno; de esta forma, la persona moral realiza y ejerce las facultades para deliberar y acordar en sociedad. Estas capacidades, al permitir la deliberación y el acuerdo, garantizan y posibilitan la autonomía en tanto que las partes

no se someten a principios ni verdades *a priori* de justicia, y se mueven por intereses de orden supremo, como la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Aparece, entonces, la justicia procedimental, ya que la autonomía posibilita la elección argumentada, deliberada y acordada de las reglas que se deben seguir para la escogencia de los principios.

La libertad y la igualdad, como elementos estructurales de la concepción de justicia procedimental, se encuentran representadas en la persona moral que las articula simultáneamente pero dando prioridad a la libertad, que a su vez constituye una precondición para la existencia de la igualdad (jerarquización de los principios bajo el orden lexicográfico). La legitimidad y estabilidad del sistema no lo constituye el equilibrio de las fuerzas sociales (igualdad) sino la firmeza que los ciudadanos dan a las instituciones al creer que éstas satisfacen su ideal de justicia pública.

La libertad, en la posición original, se expresa en la capacidad autorreguladora de las partes para emitir razones de justicia y en la independencia que tienen frente a intereses que no sean de un orden supremo. Por otra parte, la igualdad se define en la capacidad de todos los ciudadanos para entender y ajustar su conducta a la concepción pública de justicia y en la posibilidad y oportunidad que cada uno tiene para participar en la selección de procedimientos para definir principios que tiendan a regular la sociedad.

Según el primer principio, cada persona debe tener un derecho igual al más am-

plio sistema de libertades básicas iguales para que sea compatible con un sistema semejante de libertades para todos. Por su parte, el segundo principio dispone que las desigualdades económicas y sociales deben admitirse sólo si redundan en los mayores beneficios posibles para los menos favorecidos.

Los cargos y funciones deben ser abiertos a todos en circunstancias de equitativa igualdad de oportunidades. Con ello se logra equidad en las distribuciones. Una vez establecidos los principios de justicia, se debe continuar con la estructuración de una asamblea constituyente que tiene como propósito el establecimiento de la organización política, del sistema jurídico y de las libertades fundamentales. Con posterioridad se ha de establecer la regulación del mercado, los sistemas de producción y el control social. Si ello se logra con justicia, se tendrá una sociedad también justa, esto es, bien ordenada.

Ahora bien, la justicia social –establecida contractualmente por individuos racionales, en un proceso también racional de elección– en particulares circunstancias de ignorancia relativa, alcanza validez en tanto que permite la participación de las personas en el proceso constructivo de las instituciones básicas, pues el proceso de selección garantiza la participación de los contratantes

en el diseño de las instituciones que han de regir la sociedad bajo un esquema de imparcialidad, donde la elección racional opera en procura del interés antecedente de los miembros.¹

Así, se puede afirmar que Rawls intenta formular una teoría política desde la óptica de la justicia, con el propósito de estructurar diferentes intuiciones que hacen parte del sustrato cultural de países como Estados Unidos. Intuiciones ampliamente aceptadas y reconocidas, pero que aisladas no logran representar una alternativa al utilitarismo, entre ellas, la idea de que la justicia tiene que ver con la distribución de las cargas y beneficios de la cooperación social. Por otro lado, la propuesta de Rawls se propone dar un tratamiento más profundo a la igualdad de oportunidades como eje central de la justicia distributiva, incluyendo la noción de bienes primarios y el principio de diferencia.²

La igualdad de oportunidades no deja de llamar la atención, dado que arrastra la idea de considerar las desigualdades, producto del mercado y la cultura, como arbitrarias, y supone que ellas sólo encuentran acomodo cuando son el producto de decisiones individuales y particulares de vida, pero no bajo efectos generacionales de acumulación de capital, en donde el esfuerzo y el mérito no tienen participación alguna; pues sin un sustrato mínimo de bienes sociales, el indi-

1. Al respecto, Dworkin (2002: 238, 243) considera que "una de las condiciones que imponemos a un principio teórico, antes de permitir que figure como justificación de nuestras convicciones, es que la gente a quien el principio gobernaría lo hubiese aceptado, por lo menos dadas ciertas condiciones, en caso de haber sido consultada, o por lo menos que pueda demostrar que el principio favorece el interés antecedente de cada una de tales personas (...) por supuesto, es parte de estas tradiciones que los principios son justos si de hecho han sido escogidos por aquellos a quienes gobiernan, o si por lo menos se puede demostrar que favorecen el interés antecedente común a tales personas".

2. Van Parijs (1991) considera que en Teoría de la justicia aparece una doble originalidad: la primera a nivel del método de justificación que propone para la filosofía política y la segunda a nivel del contenido de los principios políticos que intenta justificar.

viduo encuentra seriamente comprometida su autonomía, dados los requerimientos para su supervivencia.

Por esta razón, la justicia como equidad empieza con lo que Rawls considera la idea intuitiva central e implícita en la cultura pública de una democracia; es decir, una visión de la sociedad como sistema equitativo de cooperación entre personas libres e iguales. En tal sentido, según Mouffe (1999) y Rawls (2002): *“La cuestión fundamental de la justicia política es, pues, encontrar ‘los principios más adecuados’ para realizar la libertad y la igualdad una vez que la sociedad es concebida como un sistema de cooperación entre personas libres e iguales”*.

La pregunta sobre la igualdad de oportunidades toca las raíces de la teoría rawlsiana y, en la respuesta a la misma plantea Rawls que es necesario compensar las circunstancias naturales con las que los hombres nacen, ya que no basta con regular las desigualdades ni con la compensación de las circunstancias sociales; se requiere de un dispositivo que, en lo sucesivo, controle o evite el crecimiento de dichas desigualdades, desestabilizando la creencia en la justicia a partir de las comparaciones interpersonales.

Para compensar las circunstancias naturales, Rawls partirá del supuesto de la posición originaria, en la que individuos racionales cubiertos por un velo de ignorancia se enfrentan ante la decisión de elegir un criterio distributivo, logrando alcanzar, de esta manera, un contrato social como dispositivo de representación, de donde emergerá la concepción de justicia (Habermas y Rawls,

1998). Esta concepción de justicia requiere que todos los bienes sociales primarios sean distribuidos equitativamente en la sociedad, de suerte que una distribución desigual favorezca al individuo en la peor situación (Rawls, 1997).

De otra parte, Rawls va a defender que los principios que las personas libres y racionales –interesadas en promover sus propios intereses– aceptarían en una posición inicial de igualdad como guías estructurantes de las instituciones sociales y de la distribución de ventajas, habrán de regular todos los acuerdos posteriores, además de especificar los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse. Esta teoría la ha llamado “justicia como imparcialidad” (Rawls, 1997. p. 24).

En la justicia como imparcialidad los sujetos aceptan el principio de la igualdad y el de la diferencia sin conocer sus fines particulares. No están dadas las inclinaciones de los hombres. Sus deseos y aspiraciones están restringidos por los principios de justicia que especifican el respeto a los otros sistemas de fines. En síntesis, la concepción de la justicia como imparcialidad va ligada a la exigencia de que las personas desconozcan sus propias concepciones del bien, entendidas como conjunto de creencias respecto a cómo orientar la vida para hacer de ella una existencia digna.

Por eso, en la teoría de la justicia como imparcialidad, no se dan como ciertas las predisposiciones y propensiones humanas, sean lo que fueren, buscándose luego el

medio para satisfacerlas. Por el contrario, los deseos y aspiraciones se restringen desde el comienzo por los principios de la justicia que especifica los límites que los sistemas de fines de los hombres tienen que respetar. Esto se puede expresar diciendo que en la justicia como imparcialidad el concepto de lo justo tiene prelación frente al de bien (Rawls, 1997).

Para Rawls, los hombres estarían dispuestos a sacrificar recursos potenciales o renunciar a su expectativa (situación futura e incierta) con el objeto de garantizar una base social mínima aquí y ahora; presupuesto de la justicia como imparcialidad que les permitirá participar en la sociedad. A esto se llega cuando los hombres ponen en práctica los planteamientos de la teoría de la elección racional para la toma de decisiones en condiciones de incertidumbre.

La base social mínima estaría constituida por un conjunto de bienes sociales a los que todos los miembros tendrían acceso en condiciones de equidad. Así pues, se prefiere una reducción de posibilidades potenciales frente a una distribución real y efectiva inicial, esto es lo que se ha dado en llamar igualdad en el punto de partida o igualdad en el interés antecedente constituido por un número de bienes sociales básicos.

No obstante, la noción de bienes sociales básicos deja un amplio espacio para la ambigüedad y para la contraposición entre bienes. Para citar un caso, la libertad, por un lado, es entendida como uno de esos bienes sociales básicos, y por otro lado, constituye el primero de los principios de justicia. Pero

Rawls afirma reiteradamente que el respeto propio o las bases sociales del respeto a sí mismo es el bien social primario por excelencia. Desde luego esto genera imprecisión, en tal sentido, en aras de lograr clarificación el tema se abordará más adelante.

Ahora bien, los bienes son naturales y sociales. Los primeros, ya lo dijimos, son la inteligencia, el talento, la salud, el vigor, la imaginación, etc. Los sociales son aquellos que, aunque pueden ser objetos labrados por el hombre o ser puramente culturales como el prestigio, el reconocimiento, la identidad, etc., no interviene la naturaleza de manera directa en su distribución.

Pero ¿qué hacer frente a una distribución de bienes naturales desigual? Es una cuestión a la que la concepción general de justicia no hace referencia, pues no se establece cómo lograr una distribución equitativa de tales bienes, quizá porque su distribución le corresponde más a factores biológicos y genéticos que a instituciones políticas. Aunque es bueno reconocer que sí se hace alusión al rol de las instituciones frente a tales bienes o falencias.

El hecho que Rawls no haga alusión a la distribución de bienes naturales puede entenderse –dado que no es posible resolver el problema mediante una compensación igualitaria de talentos, precisamente por ser ello tarea de la naturaleza - como la ratificación de que existen desigualdades naturales frente a las cuales la incidencia del hombre no va más allá de poner a disposición las instituciones para que ello no constituya un agente de mayor injusticia. Es decir, se

toleran las diferencias naturales siempre y cuando se encaucen para el beneficio del individuo en la peor situación.

En otras palabras, Rawls le estaría apostando en su concepción de justicia a que las instituciones velen de manera especial por aquellas personas con las cuales la naturaleza no ha sido benévola. De otra parte, la igualdad de oportunidades sociales es perseguida por Rawls a partir de la distribución equitativa de los bienes sociales básicos. Luego, el principio de la diferencia impone a las instituciones (constitución, sistema judicial, mercado, etc.) la tarea de velar por la materialización de la igualdad en relación con los infortunios de la distribución natural (talento, salud, inteligencia, creatividad, etc.). De otra parte, el principio de diferencia puede ser interpretado como un argumento teórico encaminado a combatir desigualdades como la pobreza extrema.

En resumen, la *Teoría de la justicia* de Rawls, enfatiza en la necesidad de construir una pauta de distribución equitativa de las ventajas y desventajas provenientes de la cooperación social, que permita disminuir las desigualdades sociales y naturales sin menoscabar la libertad individual, tomando como precondition una distribución de bienes primarios, la cual debe ser motivada por principios racionales elegidos a partir

de un mecanismo de representación inicial. Empero, quedan planteadas desde su perspectiva teórica algunas fisuras, al menos en lo que tiene que ver con la instrumentación o viabilidad de su teoría en marcos sociales más amplios, desde los cuales la teoría fue inicialmente formulada. De todas formas a partir de los años 80's Rawls, tras haber corregido lo que llamó un error en la presentación de su teoría de 1971, mostrará más específicamente como su teoría tiene un profundo anclaje en contextos históricos y culturales determinados. Aún así nos parece pertinente esbozar las críticas a las que fue sometido desde los comunitaristas.

Críticas a la noción de justicia de Rawls

La crítica comunitarista³

La mayoría de autores llamados comunitaristas enfoca su crítica a la teoría liberal de la justicia, especialmente la formulada por Rawls en 1971, tomando como punto de partida al sujeto, a quien no ven como un individuo aislado, atomizado, capaz de elegir racionalmente principios universales e imparciales de justicia y desprovisto de identidad o desafectado de influencias colectivas. Por el

3. El comunitarismo es una corriente de pensamiento originada en la década de los ochenta, la cual ha polemizado con el liberalismo en general y con el liberalismo igualitario en particular. Algunos de sus exponentes son Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre y Michael Walzer. La discusión con el liberalismo se concentra en el supuesto de la atomización del individuo. Para el comunitarismo la identidad del sujeto se encuentra esencialmente enraizada en los grupos y en las prácticas constitutivas de la comunidad a la que pertenece y que le confieren la identidad a los individuos. Se distinguen dos clases de comunitarismo: uno "orgánico" (MacIntyre y Sandel) y otro "estructural" (Walzer y Taylor). El "orgánico" hace referencia a un comunitarismo "en sentido fuerte" que reivindica un cierto modelo de comunidad olvidado en la modernidad de las sociedades liberales. Por su parte, el "estructural" se refiere a un comunitarismo "más débil o relativo" que, en principio, reivindica la presencia dentro del marco político, moral y jurídico de algunos elementos básicos de definición que habrían sido censurados, entre los que ocuparían el lugar esencial la cultura tradicional.

contrario, para ellos, el individuo que reclama su participación a la hora de la distribución del acervo colectivo, es precisamente un sujeto colectivo, estructurado y forjado al interior de unas instituciones que lograron imponerle un lenguaje, una visión moral, religiosa, filosófica y política del mundo; un ser con pertenencia a un grupo determinado con el que se identifica y en el que expresa su propia vida, sus esperanzas, su idea de bien y sus planes racionales de vida.

Sobre esta base, el comunitarismo acusa al liberalismo de tratar al sujeto de la justicia como un ser deshumanizado, aislado y asocial, alejándolo del único espacio donde se puede hablar de justicia: la sociedad. Pues el yo es una construcción que tiene su fuente en las prácticas sociales, en las tradiciones, en el universo de significantes y significados que el lenguaje le ha legado y donde adquiere su propia identidad.

El rechazo por completo de la noción de persona del liberalismo trae como consecuencia el desconocimiento de los principios de justicia que éste promulga, pues los principios se postulan como éticos universales, lo cual es un claro despropósito para los comunitaristas, en tanto implican negar la existencia de formas particulares de vida, de pensamiento, de prácticas comunitarias enmarcadas en cada contexto con significaciones y paradigmas diversos. Sería negar la multiculturalidad y tratar de homogeneizar al hombre al despojarlo de aquello que lo hace diferente: su identidad. El liberalismo, según los comunitaristas, yerra al creer que existe una especie de Estado neutral o imparcial,

pues como organización política obedece a intereses políticos, gobernado por hombres igualmente interesados, pertenecientes a comunidades con identidades propias no susceptibles de desprendimiento.

La neutralidad estatal constituye una abstracción racional que no es posible de vivenciar en la realidad humana, pues los sujetos a cargo del poder tienen su propia idea de bien compartida por sus iguales y en procura de los mismos, luego la neutralidad no existe en el Estado y, por el contrario, éste debe velar por la protección de aquellas comunidades no dominantes y pequeñas que pueden y de hecho son víctimas de las culturas dominantes.

Dentro de este contexto, la noción de justicia de Rawls ha sido debatida por diferentes autores de la corriente comunitarista, tales como Michael Sandel, Michael Walzer, Charles Taylor, quienes cuestionan la concepción atomista de las personas y la abstracción y pretensión de universalidad de los principios que proponen los liberales como Rawls. A continuación se desarrollarán las críticas que han planteado estos autores a la concepción originaria de justicia de John Rawls.

La crítica de Sandel

Una de las más importantes críticas de Sandel a Rawls consiste en afirmar que el principio de diferencia igualitaria y la distribución de bienes no es posible en una sociedad individualista, con participantes interesados sólo en su bienestar; que no posea un fuerte sentido de solidaridad capaz de imponer a los sujetos el deber de compartir o distribuir

con sus congéneres los bienes producto del trabajo. Esta distribución sólo es posible en un grupo de personas situadas y vinculadas que compartan un fuerte sentido de comunidad.

Según Sandel, Rawls entiende la importancia de la justicia en tanto hay escasez de recursos y la gente no acude a la ayuda mutua. Ya que cuando no hay carencia de recursos no tiene sentido una distribución equitativa de orden normativo y cuando la benevolencia es la ausente, una norma que obligue a compartir los recursos terminaría con los escasos lazos de solidaridad dado su carácter coercitivo. En el fondo, lo que se cuestiona es el carácter normativo de la obligación, la fundamentación del deber de solidaridad en un mandato legal.

Luego es importante preguntarse si una sociedad orientada a partir de un deontologismo, que propugna el obediencia a la ley por deber y que contempla la justicia como la virtud principal de las instituciones sociales, es suficiente para lograr una distribución como la contemplada por Rawls en su modelo de sociedad bien ordenada, donde los sujetos son mutuamente desinteresados.

Según el postulado deontológico rawlsiano –al decir de Sandel– la acción debida es aquella conforme a una norma justa y, por tanto, no está subordinada en primera instancia a la búsqueda de lo útil, del bienestar social o de la felicidad individual. Su planteamiento conduce entonces a definir la teoría de la justicia en términos de una teoría débil o tenue sobre el bien. Con ello persigue

la consecución de un doble objetivo: por un lado, justificar la neutralidad del Estado respecto a las diversas concepciones de lo bueno; y por el otro, asentar el valor de la tolerancia en las sociedades plurales, ya que el liberalismo político, haciendo uso de un pluralismo razonable y mediante el uso público de la razón, pretende neutralizar las doctrinas comprensivas para que estas, por medio de un consenso entrecruzado, acuerden los mínimos que conformarían la justicia como equidad.

Sandel le reprocha a Rawls el presentar una noción ilusoria de la neutralidad de lo justo. Defender la prioridad de lo justo no implica sostener un criterio de neutralidad porque lo que se presenta como un procedimiento formal en realidad se funda en una concepción precisa de lo bueno. En otras palabras, la idea de neutralidad arrojada por el formalismo o el procedimentalismo ético es en sí misma un valor (regla sustantiva) del liberalismo que considera al procedimiento como algo imparcial, olvidando que el límite trazado por los principios formales, muchas veces, es más radical y parcial que la propia regla sustantiva. La prioridad de lo justo sobre los fines o lo bueno acarrea o da como resultado la construcción de una “república procedimental”. En tal sentido, Sandel expresa que:

Dado que este liberalismo –liberalismo minimalista de Rawls– afirma la prioridad de procedimientos justos con respecto a los fines particulares, la vida pública que informa puede llamarse república procedimental (...) república

que no puede contener las energías morales de la vida democrática activa. Lo cual crea un vacío que abre el camino a moralismos intolerantes y no logra cultivar las cualidades del carácter que dotan a los ciudadanos para compartir el autocontrol (Sandel, 1996; citado en Hoyos, 1997).

Incluso Sandel se opone a la idea rawlsiana sobre la escogencia que realizan las personas respecto de sus fines en consideración de los gustos y preferencias individuales, ya que esta consideración olvida el carácter social de los bienes y de las necesidades. Además no se apiada de la realidad social en la que emerge el hombre y que determina en gran parte la selección que éste hace de sus fines, pues ellos casi siempre están mediados por las prácticas sociales, los significados colectivos y las valoraciones propias de los grupos que, en materia tanto de fines como de medios, privilegian a unos por encima de otros. En este sentido, los fines de una persona no se diferencian tajantemente de los de otra de su mismo grupo; ellos son factor de identidad y devienen de los valores arraigados al interior de la comunidad.

Este crítico de Rawls prefiere afirmar que los hombres descubren sus fines al interior de las prácticas sociales y de las valoraciones de cada comunidad, atendiendo a lo que ella considere como relevante y privilegie en su entramado de significaciones y referentes simbólicos. Por esta razón critica a Rawls el hecho de separar a los sujetos o privarlos, en su posición original, de un conjunto de conocimientos sin los cuales éstos no podrían

hallar ni los fines ni los medios para edificar o elaborar sus planes de vida. Al despojarlos de la información puede dar la apariencia de una pretendida neutralidad, pues Rawls recurre al "velo de la ignorancia", según el cual los integrantes del pacto que van a gestar los principios de justicia desconocen su situación política y económica, así como el nivel de cultura y civilización que han sido capaces de alcanzar, con el fin de que la ignorancia respecto a todos estos asuntos garantice la imparcialidad y la autonomía. Pero "no puede asegurar la libertad que promete porque no puede sostener la clase de comunidad política y de compromiso cívico que requiere la libertad" (Sandel, 1996; citado en Hoyos, 1997: 24).

De otra parte, la libertad de Rawls –según Sandel– está definida en oposición a la democracia como garantía del individuo frente a lo que la mayoría pueda desear. Pero un verdadero concepto de libertad debería expresarse a partir de la pertenencia a una comunidad política que controla su propio destino y donde el individuo participa en la toma de las decisiones que gobiernan sus asuntos. En tal sentido, sostendrá Sandel que la perspectiva que adopta Rawls en su *Teoría de la justicia* es irreal porque "la justicia como equidad concibe la unidad del yo como algo establecido previamente, diseñado con anterioridad a la elección que éste hace en el curso de su experiencia" (Sandel, 2000: 21).

Finalmente, para que los principios de justicia previstos por Rawls fueran escogidos, se requieren personas provistas de virtudes y una

moral ciudadana que anteceda al pacto. De allí que, según Sandel, el sujeto rawlsiano, al "elegir" sus fines en vez de experimentar su "descubrimiento", preferirá crear las condiciones políticas que otorguen prioridad a la elección y no el auto descubrimiento (Sandel, 2000: 22). Situación que hace del pacto y su procedimiento algo ilusorio.

La crítica de Walzer

La crítica de Walzer enfoca lo atinente a la distribución de los bienes, dejando de lado los aspectos referentes a la libertad individual y concentrándose sobremanera en el carácter cultural de los bienes. De allí que postule una distribución acorde con las necesidades y características propias de la cultura. En tal sentido, considera que no puede existir un único criterio distributivo ya que éste se elige de conformidad con los requerimientos de cada comunidad y el significado que se atribuya a los bienes objeto de reparto. Pero antes de entrar a la distribución, propone la determinación de la esfera donde opera el bien y las diferentes operaciones posibles, en cuanto esto da una idea de la importancia del bien. De allí que afirme:

"...Aquí, la concepción y la creación de los bienes preceden y controlan a la distribución. Los bienes no aparecen simplemente en las manos de los agentes distributivos para que estos hagan con ellos lo que les plazca o los reparten en arreglo a un principio general. Más bien, los bienes con sus significados –merced a sus significados– son un medio crucial para las relaciones sociales, entran a la mente

de las personas antes de llegar a sus manos, y las formas de distribución son configuradas con arreglo a concepciones compartidas acerca de qué y para qué son los bienes" (Walzer, 2001. p. 20).

Ahora bien, Walzer considera que la naturaleza diferenciada de los bienes determina la existencia de las esferas de distribución con principios propios. Aquí, la justicia depende de la autonomía de las esferas. Pero es la significación de los bienes la que determina las transacciones siendo los criterios y procedimientos distributivos intrínsecos al bien social que sirven. En segundo lugar, la forma en que se distribuyen esos bienes resulta de cómo son concebidos por la cultura. Una teoría de la justicia debe atemperarse a las significaciones de los bienes, pues si comprendemos qué es y qué significa para quienes lo consideran un bien, comprenderemos cómo, por quién y bajo cuáles parámetros (Walzer, 2001. p. 22).

Walzer propone una teoría pluralista de la justicia, orientada a la estructuración de una noción de igualdad que abarque las diferentes esferas de la comunidad. Cada esfera obedece a necesidades propias y a formas de significación diferentes. Luego, no es posible un criterio único de distribución para todos los bienes y para todas las personas. En este sentido, la igualdad estaría acompañada de múltiples criterios, dependiendo del bien y acorde a los postulados culturales de cada comunidad. Por tanto, no hay una noción única de igualdad sino una noción compleja que va a depender de

la comunidad en particular y atendiendo a variados criterios de distribución conforme a los distintos bienes.

Es así como Walzer, considera que si se desea construir una "sociedad justa e igualitaria" se tiene que describir "la vida cotidiana" sin perder sus "contornos particulares" y sin adoptar formas generales, pues "otro modo de hacer filosofía consiste en interpretar para los conciudadanos el mundo de significados que todos compartimos" (Walzer, 2001. p. 12).

Ahora bien, los principios de justicia son plurales en su forma y los bienes sociales deben distribuirse por razones distintas, por agentes y procedimientos diferentes. Según Walzer (2001: 19) "...todas estas diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural". Así mismo, los bienes son bienes en virtud a una sociedad que así los considera; por tanto, su significado y valor no le son intrínsecos sino que devienen de una comunidad que se los ha conferido.

Dado que los bienes obedecen a los significados y estos son esencialmente sociales, producto de la comunidad que así los considera, una teoría de la justicia que pretenda dar cuenta de los criterios distributivos no podría ir más allá del contexto de significación en que se gesticione, eliminando cualquier posibilidad de universalismo y cayendo en un relativismo profundo. De todas formas, Walzer ha matizado su postura sugiriendo razones, incluso, para intervenir en las prácticas de otras culturas, deja entrever cierto

universalismo al proponer un código moral mínimo y universal.

Finalmente en su crítica al procedimentalismo liberal advierte que éste no puede apartarse de razones sustantivas; en otras palabras, no hay nada que pueda llamarse procedimentalismo puro, pues "lo que hace que el procedimiento proceda; lo que le da su fuerza legitimadora es un cierto espíritu, expresado en una serie de prácticas. El espíritu es el del compromiso activo y las prácticas incluyen argumentar, organizar, reunirse en asambleas, demostrar y demandar lo mismo que votar" (Walzer, 1994, citado en Hoyos, 1997).

La crítica de Taylor

Para Taylor, el liberalismo procedimental se basa en una idea concreta y parcial de la persona humana, de su autonomía y dignidad (Taylor, 1997). Aunque el procedimentalismo intenta liberarse de la necesidad de situarse en una determinada concepción antropológica, asume implícitamente una perspectiva desvinculada del sujeto humano (Taylor, 1994). Esto lo lleva a plantear que Rawls no establece su fundamento teórico a partir de una teoría débil del bien, como el mismo Rawls cree, sino a partir de una teoría completa del bien, incurriendo en el error de no reconocerlo claramente.

Según Taylor, la corriente procedimental ha sido aplicada al ámbito de la teoría política y a las teorías de la justicia por los más conspicuos representantes del liberalismo como Dworkin, Rawls y Habermas, desarrollando normas de justicia o equidad social que

gobiernen las acciones coercitivas de las autoridades. Taylor señala que Dworkin reconoce cierta noción de vida buena como algo esencial a la opción moral de las personas, pero la excluye de las deliberaciones políticas con el fin de respetar el principio fundamental del liberalismo que ordena un trato equitativo para los ciudadanos (Taylor, 1996). De otro lado, plantea que Habermas separa los temas éticos que conciernen a la justicia interpersonal y que son considerados de validez universal y los de la vida buena, que se muestran como bienes particulares, diferentes de una cultura a otra. Algo similar se deduce de la distinción entre lo bueno y lo justo en Rawls.

Taylor le critica a estas teorías el establecer por una parte, una distinción abrupta entre la cultura y tradición de las personas, esferas de las que emergen sus orientaciones morales fundamentales y las nociones que dan forma a su vida familiar y comunitaria y, por otra parte, la manifestación pública de tales perspectivas particulares, de las cuales deben hacer abstracción a causa de la pretendida neutralidad del ámbito institucional. En realidad, lo que debería justificarse son las razones por las cuales las orientaciones morales fundamentales de los ciudadanos que forman parte de su identidad deben quedar a priori fuera del debate político (Taylor, 1993).

Otra crítica consiste en la noción de autonomía –concebida como libertad de elección o decisión– que se atribuye a las personas, pues éstas no son del todo libres; actúan de acuerdo con unos parámetros o lineamientos

previamente establecidos por la cultura y los valores dominantes. A pesar del valor que le dan a la autonomía, a la teoría liberal y a la defensa a ultranza de la racionalidad, Taylor considera que la negativa del procedimentalismo de acudir a concepciones del bien, so pretexto de la neutralidad, le impide brindar razones para fundamentar la prioridad de la libertad sobre la igualdad o de lo correcto sobre lo bueno, porque obligaría a que su argumento dependiera de nociones sustantivas (Taylor, 1997).

Taylor cuestiona este planteamiento, en tanto lo justo no puede prescindir totalmente de las indicaciones que aporta una visión determinada de lo bueno (Taylor: 1996). Sin embargo, estaría de acuerdo con Rawls en poner límites a las teorías consecuencialistas y utilitaristas que identifican lo justo con lo útil, concibiendo instrumentalmente lo justo. Para Taylor lo bueno no se identifica con un bien particular que sea la expresión de una visión ideológica o religiosa, pero el objeto de la moral tampoco puede limitarse a la elaboración de reglas y obligaciones públicas (Taylor, 1996).

La moral tiene como principal tarea indagar sobre los estilos cualitativos que forman el mundo moral de las personas y con base en ellos, generar una reflexión normativa que establezca patrones relativos a la vida pública. Aunque sea necesario garantizar institucionalmente, mediante una teoría de la justicia, la autonomía de los individuos y el respeto de sus derechos, debe considerarse que la moral pública también debe fundamentarse sobre una noción del bien.

La forma en que Taylor concibe la relación entre el derecho y el bien se diferencia de las teorías procedimentales en la manera de establecer la concepción de los derechos y la justicia. Taylor parte de una justificación metodológicamente comunitaria, mientras las teorías procedimentales como la de Rawls se sirven de una justificación metodológicamente individualista.

Se sostiene que una sociedad liberal no debe fundarse en una noción particular de buena vida. La ética central de una sociedad liberal es una ética del derecho y no del bien. Es decir, sus principios básicos tienen que ver con la forma como la sociedad debe responder y arbitrar las demandas de los individuos. Para Taylor, "este modelo de liberalismo plantea serios problemas, que sólo pueden expresarse adecuadamente al explorar los temas ontológicos de identidad y comunidad (Taylor, 1997. p. 246).

La justicia en estas teorías procedimentales establece la obligación que surge de las exigencias que imponen sobre el agente moral los otros seres humanos y de esa obligación se deriva una distinción cualitativa entre los diferentes modos de vida, otorgando mayor valor a unos que a otros.

Sin embargo, puede argumentarse lo contrario y distinguir cualitativamente lo que se considera vida plena y deducir de esa distinción las obligaciones que se desprenden de ella. Este último planteamiento, según Taylor, tiene la ventaja de que parte de aquello que se considera importante de lo que somos como seres humanos. Asimismo, esta posición conlleva otra argumentación subsumida: si

se descubre, con base en la existencia de valores fuertes y distinciones cualitativas, que ciertos modos de vida son mejores que otros, éstos deberían ser considerados a la hora de concebir la justicia (Taylor, 1996).

En opinión de Taylor, Rawls rechaza lo que se considera bueno para la vida con el fin de no incurrir en el mismo error que el utilitarismo, y justifica sus dos principios de justicia apelando a que éstos encajan con las intuiciones. Asimismo, la articulación de esas intuiciones exige la exposición minuciosa de una teoría "densa" del bien (algo que no considera Rawls) y, por lo tanto, aclararlo es fundamental para averiguar qué se considera justo. Taylor afirma que lo bueno es "cualquier cosa que una distinción cualitativa señale como superior" (Taylor, 1996). A partir de aquí, si se pretenden dilucidar las intuiciones que dan formas a los principios de justicia, es necesario acudir a una teoría sustantiva del bien, para lo cual es inevitable expresar los marcos de referencia y las explicaciones ontológicas en que se basan estas intuiciones.

Ahora bien, Taylor considera que tanto la existencia de los derechos como la concepción de justicia no pueden ser previas a las formas de comunidad política que incluyen en su seno un determinado concepto del bien; por consiguiente, es la articulación del bien la que otorga el significado a las reglas que definen lo justo.

Las teorías que definen la razón como exclusivamente procedimental omiten este debate limitando el enfoque moral al restringir la comprensión de los determinantes de la acción.

Taylor afirma que Rawls no sólo debería reconocer que se apoya en una concepción completa del bien, sino también en una determinada concepción de la persona. Para toda teoría moral o política es inevitable acudir a una descripción ontológica de la naturaleza humana, inseparable del lenguaje y, éste a su vez, sociable por esencia (Taylor, 1997).

Se puede concluir, entonces, que las críticas comunitaristas –al menos las esbozadas aquí– al liberalismo se dirigen a los siguientes presupuestos de la teoría política liberal: crítica a la concepción de la persona como un yo sin ataduras, sin horizontes; rechazo de la prioridad del derecho sobre el bien; crítica al individualismo asocial, al universalismo y al pluralismo razonable; refutación del antiperfeccionismo y la neutralidad estatal; crítica al subjetivismo moral y afirmación de la diferencia frente a la homogeneidad liberal. En tal sentido, el comunitarismo recalca el componente cultural e identitario del sujeto moral, advirtiendo que éste es moral justamente por llevar la impronta de la comunidad en donde se forjó y no puede, por tanto, desprenderse del marco de referencia lingüístico ni de las significaciones inmersas en el universo simbólico.

Sin embargo, pese a estas críticas, es necesario hacer justicia con Rawls ya que a partir de 1980 comienza a esbozar correcciones serias a su teoría inicial de la Justicia. Aquí vale citar a Grueso (2004. p. 83) cuando afirma que la teoría política de Rawls desde su obra *Liberalismo político* “no surge de la nada sino, precisamente, de la práctica

histórica del liberalismo. Su referente, entonces, son las sociedades que han hecho esa práctica; que han experimentado, por ejemplo, la tolerancia con respecto a la disidencia religiosa”. En tal sentido, algunos autores como Mulhall y Swift (1992) citados por Grueso, han llegado a decir que el liberalismo rawlsiano incorpora cierto comunitarismo sobre la base del pluralismo y no sobre la base de una moral sustantiva que desencadene que todos tengan que aceptar y obrar de acuerdo con una misma pauta. De allí que “la concepción rawlsiana de la justicia como equidad es comunitarista tanto en términos de su fuente (articula los valores compartidos de la comunidad a la cual se dirige) y en términos de su contenido (esos valores compartidos implican un compromiso con un entendimiento de la política que es distintivamente comunitarista)” (Murhall y Swift, 1992. pp. 199-202, citado en Grueso, 1997. p. 86).

Ahora bien, el tránsito rawlsiano de concebir la sociedad como un “todo ordenado a partir de la justicia como equidad” a la certeza de que las sociedades modernas no pueden ser sino pluralistas determinaría que Rawls no reduzca la base de justificación de su teoría a lo estrictamente político y privilegie una unidad doctrinaria típica de una comunidad bien ordenada. Más bien llevará a que Rawls conciba que “una concepción política de la justicia debe ganar el apoyo de un consenso traslapado de las doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales” (Rawls, 2002). En tal sentido, como afirma Grueso (2004. p. 93), “Rawls renuncia a la pretensión filosófica de terciar en las dispu-

tas, reemplazar las verdades en que los ciudadanos creen, corregirlas o darles un fundamento racional”.

La crítica de Habermas

Las obras de Rawls y Habermas comienzan a gestar comparaciones en el mundo de la filosofía política a través de varios de los supuestos epistemológicos y metodológicos de estos autores. Esta situación no tardó en originar un debate académico fructífero que Habermas va a denominar un “diálogo entre familia” y que Rawls va a aprovechar como plataforma para considerar la propuesta habermasiana de manera radical, al calificar la teoría de la acción comunicativa y su ética discursiva como una más de las muchas doctrinas comprensivas. Dicho debate aparece publicado en español bajo el título de *Debate sobre el liberalismo político* (1998). Aquí Habermas retoma algunas sugerencias de Rawls, pero también plantea nuevas críticas a la teoría política de la justicia. De igual forma se produce la respuesta de Rawls. Algunas de las críticas de Habermas que aparecen expuestas en ese texto, pero también en *Facticidad y validez* (2001) se presentan a continuación.

Según Habermas, la justicia en Rawls hace parte de la teoría de la elección racional, donde a partir de una posición inicial, las partes escogen unos principios que deben guiar el diseño de la estructura básica de la sociedad. Sin embargo, la teoría de la elección racional no da cuenta de un sentido

de justicia que prioriza la reciprocidad y la cooperación justa, menos el que las partes decidan acatar las normas acordadas de conformidad con una noción de lo razonable (Habermas y Rawls, 1998. p. 45).

Además el sentimiento de justicia derivado de lo razonable no constituye suficiente motivación fáctica para dotar los aspectos normativos o los acuerdos alcanzados de obligatoriedad. En otras palabras, ¿qué impide a un hombre guiarse por su racionalidad en procura de su interés particular? Para Habermas, esta es una pregunta que no resuelve Rawls. La racionalidad no puede ser entendida como una obligación, simplemente se ocupa de brindar un conocimiento en el sentido de presentar argumentos sobre lo que significa obrar autónomamente, pero no se le puede imputar la capacidad de llevar al sujeto a obrar conforme a la norma. La idea de racionalidad puede suponer que el sujeto actúa de acuerdo con buenas razones, pero estas razones pueden enfocarse en el propio interés y no en el de los demás; luego, falta una clara fundamentación que posibilite o genere motivos que lleven al sujeto a actuar por encima de su propio yo.⁴

De otro lado, para Habermas, la noción de persona expuesta en la teoría de la justicia rawlsiana es una creación imaginaria que nada tiene que ver con sujetos racionales y moralmente capaces de autonomía. De allí que en *Facticidad y validez* (2001. p. 122) considere esos sujetos como simplemente

4. En uno de sus textos clásicos, Habermas (2002: 37, 39) va a considerar al respecto que “Quien actúa moralmente no se atribuye ‘más o menos’ autonomía; y en la acción comunicativa, los participantes no se suponen una vez ‘un poco más’ y otra vez ‘un poco menos’ de racionalidad (...) la suposición de racionalidad es, de todas formas, un supuesto refutable, no un saber a priori (...) es constitutiva de la acción comunicativa; pero en casos individuales puede verse defraudada”.

“elementos artificiales... a los cuales no se les debe identificar con los ciudadanos de carne y hueso, que habrán de vivir bajo las condiciones reales de una sociedad erigida conforme a los principios de justicia”. Al despojarlos del conocimiento de sí, de sus ventajas y desventajas, Rawls les imprime un carácter asocial que sólo permite una reflexión en términos de intereses particulares y bienes individuales, situación que implica una distribución de bienes aislada de las relaciones propias del derecho, pues éste (el derecho) se ejerce en relación con otras personas y no se consume como cosa fungible (Habermas, 2001. p. 47).

Para Habermas (2001) el velo de ignorancia imposibilita a las partes entablar una relación intersubjetiva, capaz de llevarlas a la elaboración de un acuerdo justo, donde se llegue a un verdadero consenso y se respete su autonomía sustantiva, como sujetos capaces de construir su propia idea de sociedad bien ordenada, poniendo en consideración y bajo el amparo del poder comunicativo todos los aspectos ideológicos propios de sus doctrinas comprensivas para que el acuerdo adquiera legitimidad moral.

Incluso el pensador alemán recalca el cambio de perspectiva en Rawls en el *Liberalismo político* al buscar legitimidad para su teoría a partir de una nueva visión: una concepción política de la justicia, pero donde no aparece una justificación teórica o epistemológica del giro. Rawls tendría problemas porque debe fundamentar el paso del consenso traslapado al de la razón pública para legitimar el acuerdo constitucional y el legislativo. Sin

embargo, cabe anotar que las teorías contractualistas tienden a entender la autonomía desde un aspecto del derecho privado, concerniente a contratos, donde estos obran como contratantes, no siendo suficiente este modelo para explicar el problema de la fundamentación de un orden social. Para Habermas “*Tras el giro lingüístico, para esta comprensión deontológica de la moral, sólo puede ofrecerse ya una interpretación articulada en términos de teoría del discurso. Con ello el modelo de la deliberación viene a sustituir el modelo del contrato: la comunidad jurídica no se constituye por vía de un contrato social, sino sobre la base de un acuerdo discursivamente alcanzado*” (Habermas, 2001. p. 647).

Ya que el consenso traslapado implica un acuerdo tanto en la asamblea constitucional como en el momento legislativo, al decir de Habermas, el consenso aparecería como producto no de la negociación “Inter-pares”, entre sujetos que profesan doctrinas comprensivas diversas y contradictorias entre sí (pues el velo de ignorancia impide el conocimiento de sus adhesiones a ciertas doctrinas), sino como el reflejo de una teoría política presupuesta que obligaría a aceptar el acuerdo bajo la tacha de doctrinas irracionales. De allí que Rawls afirme la inexistencia de un verdadero consenso y se vea obligado a acudir a la idea de razón pública como mecanismo de acercamiento y diálogo para tratar asuntos comunes o que a todos conciernen. Situación ésta que originaría una aceptación fáctica más que una aceptación fundada en buenas razones. Al respecto Habermas dice:

"Tampoco el uso público de la razón conduce en muchas cuestiones teóricas, y mucho menos en las prácticas, al acuerdo racional motivado que se apetece. Las razones de ello radican en cargas o pesos de la prueba que las propias pretensiones ideales de razón imponen al espíritu finito. Esto vale ya en los discursos científicos. En los discursos prácticos se añade que, incluso en condiciones ideales, las cuestiones concernientes a la vida buena sólo pueden encontrar una respuesta racional dentro del horizonte de un proyecto de vida presupuesto ya como válido. Pues bien, una teoría de la justicia cortada a la medida de las formas de vida moderna tiene que contar con una diversidad de formas de vida y planes de vida que han de coexistir dotados de unos mismos derechos; y naturalmente, sobre estas formas de vida y planes de vida cabrá esperar disenso desde la perspectiva de las diversas tradiciones y de las diversas biografías" (Habermas, 2001: 125).*

De otra parte, Habermas advierte una imprecisión conceptual en el uso de términos como lo razonable y lo verdadero. La interpretación de lo razonable como un giro a lo político o público elude una justificación cognitiva, pero Rawls no puede evitar el carácter cognitivo de su construcción filosófica de la justicia. A su vez otorga cierta prioridad a la razón práctica en desmedro de la razón teórica, al quedar, lo verdadero abandonado al campo de las doctrinas comprensivas,

las cuales definen qué es verdadero y qué no lo es. Entonces, no se entendería cómo o bajo qué parámetros hablarían o discutirían los sujetos representativos de las doctrinas para hallar un consenso. Situación que sacrifica la validez en pro de la eficacia, pues el carácter cognitivo del consenso implica que para llegar a él, es necesario conocer al otro, entenderlo, ponerse en su lugar, reconocerle como interlocutor válido y para ello no se necesita compartir su doctrina, pero este conocimiento es básico en el proceso de formación de un verdadero consenso.

Para Habermas, la validez sólo es posible en la medida que posibilite la participación y el acuerdo de todas las personas que puedan llegar a afectarse por las normas pactadas. Pero Rawls, al decir de Habermas, se dedica a meditar acerca de lo plausible que pueden llegar a ser los principios de justicia de cara a las tradiciones políticas de su sociedad, dejando de lado los procesos de decisión efectivamente institucionalizados y las tendencias evolutivas sociales y políticas (Habermas, 2001).

En resumen, el constructivismo político de Rawls, en lugar de conseguir la tan anhelada neutralidad por la vía de la razón pública, carga su teoría con la doctrina liberal (que es, también, una doctrina comprensiva) al utilizar como argumento el contractualismo metodológico. De allí que privilegie las libertades negativas de los modernos frente a las libertades positivas de los antiguos. Las personas de Rawls, al decir de Habermas, no alcanzan un verdadero uso de su autonomía plena, pues las instituciones les son

impuestas y "...el uso público de la razón no tiene propiamente el sentido de una ejercitación actual de la autonomía política, sino que solamente sirve al pacífico mantenimiento de la estabilidad política" (Habermas, 2001, p. 67).

Finalmente, en su *Réplica a Habermas*, Rawls frente al tema de la autonomía política va a considerar que lo político se comprende desde el marco legal que ciudadanos libres e iguales se dan a sí mismos, de tal forma que dichos ciudadanos solo se pueden considerar políticamente autónomos si son autores y destinatarios de las leyes a las cuales se someten voluntariamente.

La crítica de Fisk

Milton Fisk plantea una discusión contra el liberalismo rawlsiano, especialmente desde una aproximación que él llama justicia radical. Desde esta postura se considera que los bienes primarios hasta ahora defendidos por cierta filosofía política liberal, son bienes formales, instrumentalizados, derivados de una concepción neutral de justicia que los defiende y los soporta y que por lo demás le teme a la defensa de bienes sociales sustantivos, porque considera que éstos negarían a las personas su libertad.

Bajo esta perspectiva, su crítica fundamental va dirigida a Rawls, quien coloca la primacía de la justicia sobre la de bienes. Es decir, para Rawls los bienes se construyen sólo desde una sociedad en la que los ciudadanos tienen necesidades primarias, una sociedad bien ordenada, o como dice Fisk, los bienes "*son contruidos desde el con-*

cepto de ciudadanía y por tanto los bienes primarios que satisfacen estas necesidades de la ciudadanía son, como bienes, derivados del concepto de ciudadanía" (Fisk, 2004, p. 191). Aquí cabría la pregunta ¿es la construcción de ciudadanía un bien político común?, o ¿el bien público es anterior a la justicia? La crítica a Rawls y a muchos otros pensadores formalistas es que sitúan todo el debate más allá de la adopción de ciertas metas sociales sustantivas. De allí que Fisk considere que por fuera del contexto de las metas sociales, ese principio de la equidad en la igualdad de oportunidades sea simple y llanamente vacío (Fisk, 2004).

Ahora bien, Fisk localiza la norma de equidad en un bien común, ya que este la enraza en los intereses sociales, en luchas democráticas, o si se quiere, en un amplio consenso que involucra distintos grupos y sectores de la sociedad. Al respecto anota que "el progreso mediante la lucha y la protesta por parte de un grupo inicialmente marginado puede cambiar el marco para cualquiera futura discusión que ya no margine a ese grupo" (Fisk, 2004, p. 183). Son ejemplos de ello, las primeras luchas laborales en Estados Unidos por las ocho horas en 1880, el seguro de desempleo en 1930, o la conquista de libertades civiles de los afroamericanos en 1960.

Desde esta óptica lo que al comienzo puede ser una lucha por una reivindicación social, en el transcurso de las condiciones se puede tornar en una meta social de más largo alcance y en la búsqueda de un bien común incluyente.

Por otra parte, a Fisk le preocupa el asunto de cómo se establece la relación entre bienes públicos y justicia. Según él, no existe una respuesta satisfactoria para este asunto desde la óptica de Rawls.

Para Fisk, la necesidad de conectar la justicia y los bienes públicos en situaciones de conflicto social. No es lo mismo pensar esa relación cuando se parte de la idea de un amplio consenso sobre metas sociales, que cuando se parte de la idea de metas sociales en conflicto. Es consciente que su propuesta de democracia incluyente está más cerca de escenarios donde siempre hay metas sociales en conflicto. Por ejemplo, conflicto frente a lo que significa el aseguramiento en salud. Además, Fisk va a señalar cómo la institución estatal en las sociedades democráticas liberales ha entrado a jugar un papel importante, no sólo como árbitro entre fuerzas con metas sociales en conflicto, sino también como órgano unificador que absorbe esas fuerzas bajo un status de justicia oficial, que establece cuáles serían las mejores metas. La pregunta, entonces, es si ¿es suficiente quedarse allí? Para Fisk es claro que no.

Este filósofo considera como prioritaria la defensa de un marco de sociedad donde la búsqueda de los individuos sean los bienes sociales sustantivos, sin pérdida de la libertad de elección y sin oscurecimiento del rumbo solidario. Básicamente lo que dice Fisk es que no basta, como pretenden algunos liberales y algunas posiciones del Estado, sólo con los bienes y las metas que los individuos desean y establecen para ellos

mismos en sus planes de vida. Hace falta buscar bienes con una perspectiva común y solidaria.

En este último sentido, Fisk indica que hasta ahora han sido débiles los intentos por abogar por ese propósito, que no es otro que el de construir proyectos de justicia considerando siempre una perspectiva de bienes comunes. En tal sentido, desde su perspectiva los bienes públicos, representan no sólo una visión sustantiva frente a una formalista de justicia, sino también una alternativa a la insignia de la competencia en el mercado libre. Sin embargo, ubicarlos como la piedra angular de sociedades democráticas liberales implicaría realizar en ellas cambios estructurales (Fisk, 2004. p. 225).

Finalmente, Fisk comentará que es muy delicado asumir en la relación bienes públicos-justicia radical, la idea, muy extendida por cierto, de bienes públicos estandarizados, ya que desde esta óptica en las sociedades democráticas liberales ciertos bienes serían instrumentos para el beneficio de los individuos, ya sean personas, grupos o países. Desde su percepción, el bien común, por el contrario, debe ser entendido como el medio para alcanzar metas sociales. El problema, entonces, no son tanto los bienes, sino los fines a los cuales están dirigidos esos bienes. De allí que defienda la idea que los bienes públicos son todos aquellos que nos ayudan a alcanzar un modelo de sociedad incluyente para todos y no sólo para unos pocos. ¿Pero, qué implica esa apelación a lo social? Definitiva y radicalmente la construcción de un acuerdo o pacto social real no

virtual, que no abandone el compromiso con la cooperación y la solidaridad y que enfrente de manera mundial (no con un Estado mundial sino con un compromiso cosmopolita), tanto el voraz embate de la globalización corporativa, como las visiones estatistas o los mismos desacuerdos, por la multiplicidad de intereses políticos y económicos de las naciones respecto de lo que son realmente los bienes públicos.

Balance de las críticas

El planteamiento rawlsiano implica, aunque la oculte, una noción sustantiva del bien que conjuga una serie de distinciones cualitativas con una determinada concepción de la naturaleza humana. El error del liberalismo procedimental no es tanto sostener el valor de la autonomía y el respeto entre las personas que de ella se deduce, sino defenderlo pretendiendo utilizar un número mínimo de supuestos valorativos sobre la vida buena del hombre y sobre la naturaleza humana cuando en realidad no es así. De ahí que se argumente una neutralidad del Estado frente a nociones comprensivas, esto es filosóficas, religiosas o morales como si el Estado mismo no obedeciera a unos paradigmas axiológicos propios de determinada cultura en los que se privilegia una ideología en particular que para el caso de Rawls, es la ideología liberal. Es así como se prioriza la libertad por encima de los demás valores.

Las críticas a la noción de justicia en lo que concierne al universalismo liberal, plantea-

das por el comunitarismo, lograron frutos en su momento. Los liberales han limitado el alcance de ciertos juicios de valor que, en un primer momento, aparecían teñidos de pretensiones totalizantes. Desde hace tiempo han adoptado una postura de mayor modestia epistémica y el propio Rawls ha reconocido que su concepto de persona corresponde al de una cultura específica y ha negado que su teoría tenga alcance universal. Esto ha desencadenado que las críticas comunitaristas pierdan vigencia frente a los escritos rawlsianos después de la primera formulación de la *Teoría de la justicia*, en 1971.

De otro lado, muchos de los cuestionamientos de Habermas giran en torno al diseño de la "posición original", ya que este principio deja amplias dudas en su propósito de explicar y asegurar un juicio imparcial de principios de justicia, entendidos deontológicamente. Además, ha enfatizado en la neutralidad de la idea preliminar de justicia, en comparación con diversas concepciones del mundo, sacrificando pretensiones de validez cognitiva. En Rawls, el estado de derecho, subordinaría el principio de legitimación democrática a los derechos liberales básicos. Por tanto, no lograría reconciliar el valor de la libertad, con el valor de la igualdad.

No obstante, frente al planteamiento de la posición original como mecanismo de representación incapaz de producir principios de justicia imparciales, es necesario salir en defensa del planteamiento rawlsiano. Si bien es cierto que los individuos o partes contratantes participan bajo condiciona-

mientos restrictivos (velo de ignorancia) en la selección de los principios, lo que podría ser interpretado como una construcción amañada, que no permite a las partes moverse de manera autónoma, también lo es que bajo directrices, o utilizando reglas de la teoría de la elección racional, ellos pueden deliberar sobre lo más apropiado a sus intereses. Desde luego, si escogen ciertos principios que beneficien sus puntos de partida para evitar, en el diseño de las instituciones, la interferencia de injusticias o desigualdades arbitrarias, ya sean provenientes de la lotería natural o de factores culturales.

Lo anterior permite asumir que la posición original responde a un modelo adecuado para lograr la justicia como imparcialidad, entendida esta como un mecanismo o procedimiento tendiente a garantizar la igualdad en la selección de principios y en el diseño de las instituciones básicas. Imparcialidad que podría verse seriamente afectada si se acogiera la idea de poner a las partes a dialogar con conocimiento pleno de sus circunstancias, ventajas y desventajas, ya que solo el hecho de conocer los puntos de privilegio daría una pauta de negociación en la cual no se estaría conforme a ciertos principios que de entrada se ven como contrarios a los intereses de ciertas personas o grupos.

El reclamo de Habermas, de falta de precisión por parte del filósofo norteamericano frente al uso de términos como razonable y racional, por cuanto no se sabe cuándo su uso hace referencia a la fundamentación o a la validez de los enunciados, el mismo Rawls

manifiesta que el uso de estos dos términos no tiene que ver con lo verdadero, pues su teoría no está diseñada para buscar verdades sino para constatar prácticas sociales decantadas en el seno de la sociedad. A estas prácticas la sociedad les atribuye una amplia aceptación o creencia, situación que enmarca la teoría dentro del terreno de lo político y no de lo epistemológico. Su validez encuentra asidero en una práctica política constatada en las instituciones, en la que todos tienen o tuvieron la oportunidad de participar y aceptarla de manera equitativa (justicia como imparcialidad). La legitimidad deviene de la creencia arraigada en los procedimientos como justos e imparciales.

Por último, la crítica de Fisk a Rawls de situar todo el debate sobre la justicia más allá de la adopción de ciertas metas sociales sustantivas, puede asumirse como un llamado de atención por dejar de lado algunos aspectos colectivos que constituyen el eje de la solidaridad y una base moral sobre la que se edifican algunos valores no susceptibles de explicar desde una posición individualista. Sin embargo, puede decirse que la posición de Fisk, más que un ataque frontal a Rawls, ayuda a complementar la teoría de la justicia.

Conclusiones

Hemos señalado como John Rawls enfatiza en la necesidad de construir una pauta de distribución equitativa de las ventajas y desventajas provenientes de la cooperación

social. Pero, quedan planteadas desde su perspectiva teórica algunas fisuras, al menos en lo que tiene que ver con la instrumentación o viabilidad de su teoría en marcos sociales más amplios, esto es, en sociedades “no ordenadas”. En algún momento Rawls, más específicamente en la primera versión de la Teoría de la Justicia, no contempló aspectos concernientes a la diversidad cultural, así como tampoco cuestionó su idea de neutralidad estatal en las nociones de bien de los sujetos y en las doctrinas comprensivas.

Su versión preliminar de la justicia hizo extensibles bienes omnivalentes u omnicomprendivos en contextos culturales diversos, desconociendo las particulares circunstancias en las que se forjaron las ideas del bien y lo correcto, su significación y pertinencia dentro de un horizonte de sentido que predetermina o estructura dichos ideales. Pero la estructuración del mismo sujeto como persona moral obedece a una historia bajo paradigmas establecidos, donde la persona es un agente estructurante y estructurado. Este andamiaje da lugar a la formación de bienes que desbordan la concepción racional individual del liberalismo político, bienes tales como la ciudadanía, la identidad, la solidaridad, entre otros, que no son susceptibles de construcción y comprensión sin una base moral que los adopte.

Los llamados comunitaristas (Sandel, Walzer, Taylor, entre otros) enfocaron sus críticas a Rawls al considerar que el sujeto participante en la posición original es una persona despojada de sus lazos con la comunidad

lingüística y cultural en la que habita. Un sujeto artificial alejado de toda realidad humana. Esta situación le quita fuerza y facticidad al constructivismo rawlsiano por no basarse en un modelo natural, teniendo como partícipe a un hombre concreto, de carne y hueso, dentro de un entorno social y cultural determinado. Sin embargo, señalamos como la teoría Rawlsiana a partir de los ochenta, reconoce que se sitúa en una descripción histórica y cultural concreta, donde las doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales tienen cabida.

Por su parte en la versión de Habermas del liberalismo político de Rawls, se enfatizó en cómo éste no logra el consenso entrecruzado para dar origen a los principios de justicia. A ellos se llega a partir de un apriorismo porque los sujetos están indefectiblemente orientados a alcanzarlos bajo un esquema metodológico que priva a las partes del uso público de la razón y les niega la posibilidad de dialogar y negociar sus propios intereses. Rawls despoja a los contratantes de un acervo de conocimiento que sería esencial para llegar al consenso. Para Habermas, el consenso ha de permitir a los hombres alcanzar un acuerdo racional entre las doctrinas que profesan y para ello es necesario conocer tanto su posición como su papel al interior de la organización social, lo mismo que la de los otros coasociados. Pero al negar la posibilidad de establecer un diálogo abierto entre sujetos racionales conocedores de sus circunstancias sociales se convierte en una forma de negar el acuerdo, mostrando un vacío en la fundamentación teórica.

De otra parte, para Habermas la denominación de la justicia como política lleva al tema de la estabilidad en la medida en que el consenso introduce una especie de justificación y legitimación, pero la fundamentación misma del consenso no está dada puesto que no se permite negociar libremente a los sujetos. Rawls por su parte, va a defender que el consenso tiene carácter político en tanto todos llegan al mismo acuerdo a partir de deliberaciones y procedimientos tradicionalmente compartidos y en los cuales existe convención sobre su validez, situación que reviste el contrato de legitimidad como creencia en el método y validez porque todos participan en igualdad de circunstancias.

Ahora bien, la pertinencia de teorías deontológicas como la de Rawls y la de Habermas ha sido altamente discutida contemporáneamente, por cuanto no dan cuenta de la realidad, sino que proponen criterios ideales acerca de lo que debería ser el comportamiento de los hombres y la manera de organizarse. Este tipo de teorías implican un riesgo, el de caer en la utopía o olvidar la defensa de las metas colectivas según Fisk. El olvidar que la realidad no es tan simple como un arquetipo ni tan racional como muchos de estos autores la ven. Los sujetos que la componen, no crean la comunidad como imaginan, al amparo de una supuesta posición originaria o a partir de una situación ideal de habla. Las sociedades tienen aspectos que trascienden la lógica individual y se insertan en procesos colectivos que actúan de manera institucionalizada, objetivando una realidad particular y moldeando a los sujetos que participan en

ella. En estos procesos el papel del individuo no es meramente pasivo, por el contrario, existe una lucha constante entre éste y la estructura que permite los cambios sociales y culturales. Pero, por otra parte, ¿qué sería del mundo sin principios deontológicos, sin horizontes de sentido hacia los cuales orientar la construcción de consensos que permitan vislumbrar objetivos como la paz, la tolerancia, la equidad social, la convivencia armónica entre doctrinas comprensivas? He ahí el papel del constructivismo y de los postulados de autores como Habermas y Rawls, cada uno a su manera. Este último debate queda desde luego abierto, especialmente cuando somos conscientes que al horizonte deontológico del mundo deben articularse lazos solidarios y comunitarios que abracen al individuo y lo hagan parte del mundo social, en donde adquieren sentido sus planes racionales de vida, así como su propia idea de bien.

Bibliografía

- DWORKIN, Ronald (2002). *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel.
- FISK, Milton (2004). *Bienes públicos y justicia radical. Una moralidad política para la resistencia solidaria*. Cali: Universidad del Valle.
- GRUESO, Delfín (2004). *La determinación histórica y contextual de la filosofía de John Rawls*. En: García Jaramillo, Leonardo (editor) *John Rawls. El hombre y su legado intelectual*. Manizales: Universidad de Caldas.
- HABERMAS, Jürgen y RAWLS, John (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, Jürgen (2002). *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2001). *Facticidad y validez*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- HOYOS, Guillermo. (1997). *Democracia y derecho*.

- El debate entre Habermas y Rawls*. En: *Pensamiento Jurídico*. No. 8. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- MULHALL, Stephen & SWIFT, Adam (1992). *Liberals & Communitarians*. London: Basil Blackwell.
 - MOUFFE, Chantal. 1999. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
 - RAWLS, John (1997). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
 - _____ (2002). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
 - SANDEL, Michael (1996). *Democracy's discontent. America in search of a public Philosophy*. London: The Belknap Press of Harvard University. Citado en: HOYOS, Guillermo (1997). *Democracia y derecho. El debate entre Habermas y Rawls*. En: *Pensamiento Jurídico*. No. 8. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
 - _____ (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa
 - TAYLOR, Charles (1997). *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.
 - _____ (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
 - _____ (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
 - _____ (1993). *El multiculturalismo y la ética del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
 - VAN PARIJS, Philippe (1991). *¿Qué es una sociedad justa?* Buenos Aires: Nueva Visión.
 - WALZER, Michael (2001). *Las esferas de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
 - WALZER, Michael (1994). *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*. London: University of Notre Dame press. Citado en: HOYOS, Guillermo. (1997). *Democracia y Derecho. El debate entre Habermas y Rawls*. En: *Pensamiento Jurídico*. No. 8. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.