

RAWLS, DE LA JUSTICIA AL DERECHO COMO SUJETO POLÍTICO

Rawls, From Justice to Right as Political Subject

ANDREA MEJÍA*

Universidad Nacional de Colombia

RESUMEN

En un artículo publicado en 1985, 14 años después de la publicación de su *Teoría de la justicia*, Rawls busca hacer explícito en qué medida su concepción de la justicia puede prescindir de todo origen metafísico. Sin pretender hacer un análisis exhaustivo de su teoría política, se busca examinar los presupuestos y las consecuencias de esta afirmación, según la cual los principios de justicia operan en un marco puramente político. La pregunta que servirá para abordar y estructurar dicho examen será la pregunta por el sujeto político en Rawls.

Palabras clave: J. Rawls, democracia, derecho, justicia, sujeto político.

ABSTRACT

In an article published in 1985, 14 years after the appearance of his *Theory of Justice*, Rawls seeks to make explicit the extent to which his conception of justice can dispense with any type of metaphysical origin. Although it cannot carry out an exhaustive analysis of Rawls's political theory, the article examines the assumptions and consequences of this statement, according to which the principles of justice operate in a purely political framework. The question on which the discussion is based and structured is that regarding the political subject in Rawls.

Keywords: J. Rawls, democracy, right, justice, political subject.

Artículo recibido: 10 de octubre de 2010; aceptado: 15 de diciembre de 2010.

* andrea.mejia09@gmail.com

Para intentar comprender la propuesta política de John Rawls pareciera necesario, en primer lugar, vaciar la palabra *justicia* de una ambigüedad que suele serle constitutiva; a ello nos invita en parte el título de su pequeño texto *La justicia como equidad: política, no metafísica*. Si bien es cierto que en la tradición filosófica occidental la palabra *justicia* se presenta siempre como un nudo en el que se entrelazan de manera desconcertante religión, política y ética, Rawls se vale precisamente de este término para referirse a, o más bien para establecer, un sustrato político claramente separado de todo principio moral y de todo principio religioso. Por *justicia* entonces tendremos que entender algo así como conjunto de normas públicas que desde su formalismo regulan las instituciones de un sistema político. Dichas normas no están *inmediatamente* dadas por la *razón*, sino que a ellas se llega a través de un acuerdo, de un consenso, que no puede pretender apoyarse en una verdad o en un conjunto de verdades, sino que se abre camino desde una cierta orientación política dada en una realidad histórica determinada. Este acuerdo en torno a los principios de justicia, sin tener el carácter cerrado y definitivo de un contrato fundacional de la actividad política, se halla sujeto al movimiento de la discusión pública, y puede, sin embargo, convertirse en una suerte de supracriterio o supranorma que –sin ser de origen trascendente– permite *juzgar* las instituciones existentes.

Quizás tampoco esté de más decir que la justicia para Rawls –que no debe confundirse con la función del poder jurídico, ni con la función del poder legislativo operando ya en sus contenidos (aunque regula los contenidos de ambos poderes)– es una justicia que se da siempre en un marco institucional, que se vale de las instituciones y a la vez las estructura; es decir, que se trata de una justicia que en muchos aspectos se identifica con el derecho. Leer a Rawls supone entonces, además de olvidar o pretender olvidar la multiplicidad de sentido que se anida en la palabra *justicia*, olvidar también, o pretender olvidar, una posible –y quizás urgente– distinción entre derecho y justicia.

Partiendo de Rawls, y bajo sus condiciones, es decir, limitándome a una concepción de justicia como la expuesta por él, quiero examinar de manera muy breve la posibilidad de pensar la justicia en tanto que sujeto político. El término ‘sujeto’ tendrá entonces que entenderse en el sentido etimológico de *hypokeimenon*, como lo que está a la base, el suelo, el sustrato, el fundamento de determinada estructura política: en este caso, de la democracia constitucional. A pesar de, o precisamente por ser lo que subyace a la vida política, se trata de un sujeto activo, de un sujeto que genera normas; como lo es en Rousseau la “voluntad general”. Si me interesa estructurar de este modo la lectura del texto *La justicia como equidad: política, no metafísica*, es porque

creo que la pregunta por el *quién*, el *qué* o el *cómo* del sujeto político puede a su vez ayudarnos a examinar la distinción propuesta por el texto entre política y metafísica, una distinción que puede verse comprometida cuando entran en juego, como constitutivas del sujeto político, la figura de la *persona* y sus “poderes morales” (Rawls 1996 32); cuando la justicia se sitúa, no sólo en la deliberación pública, sino ya en la instancia –si bien pública– de la *persona*.

I

La justicia se postula entonces como el sujeto fundamental de la democracia constitucional, pero a la vez ya siempre se inscribe en un marco democrático. Es decir, el proyecto de Rawls podría en principio diferenciarse de las teorías contractuales con aspiraciones absolutamente fundacionales como las de Rousseau y Hobbes, aunque el mismo Rawls afirme en ocasiones lo contrario,¹ y aunque algunos de sus mecanismos teóricos y parte de su instrumental metodológico se asemejen a los de estas últimas, en especial, por supuesto, el recurso a lo que llama “la posición original”. Rawls se limita, y no es poco, a ofrecer un criterio para evaluar y a la vez perfeccionar un sistema democrático ya establecido, pues es evidente que el sufragio universal directo es ampliamente insuficiente como criterio de la democracia. Es por esto que en su teoría de la justicia el sujeto político no sería propiamente el “individuo”, el votante, sino esa “base de acuerdo subyacente” (Rawls 1996 26) que son los principios de justicia y que se eligen desde la ficción legal del “velo de la ignorancia”, un mecanismo que Rawls piensa en términos de participación y de representación². Estos principios determinan que, sea cual sea el contenido de la constitución, de la ley, de las leyes y de su práctica administrativa, estas deben asegurar una situación de igualdad inicial para todos: igualdad inicial de oportunidades e igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, y el condicionamiento de toda decisión política por la primacía de

-
- 1 Así enuncia Rawls los términos más generales de su proyecto teórico: “Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel superior de abstracción la conocida teoría del contrato social como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant” (2010 24).
 - 2 No queda muy claro cómo se puede pensar la llamada “situación original” como un mecanismo de representación; qué sea exactamente lo que representa este ciudadano cuya situación de ignorancia, de simulacro de olvido de su situación particular, es puramente hipotética; a quién o qué represente un ciudadano arquetípico desposeído de todas sus cualidades, sin intereses, sin género, sin creencias, sin preconcepciones históricamente condicionadas. ¿Cómo pensar la representación política si se la separa de aquello que supuestamente está en juego en toda representación, esto es, de los intereses, tan determinados como disímiles?

la libertad y de la seguridad individuales. En pocas palabras: los principios de justicia son los principios teóricos básicos del liberalismo. Es por esta razón que este sujeto, estos principios reguladores como sustrato político sólo pueden activarse si se encuentran ya sumidos en una cierta objetividad, al menos en una objetividad consensual. Sólo pueden acordarse dentro del marco de un sistema no sólo democrático sino liberal. Es por eso que la concepción de justicia necesita a su vez fundamentarse en una determinada “cultura pública, como el cúmulo compartido de ideas y principios básicos implícitamente reconocidos” (*id.* 27). La justicia política, fundamento o sujeto de una vida política estructurada por el liberalismo, se apoya a su vez y se halla *sujetada* por un supuesto consenso mínimo que sirve de “idea organizadora fundamental” que “sostiene que la sociedad es un sistema equitativo de cooperación social entre personas libres e iguales” (*id.* 28). Esta sería la base del edificio político: un acuerdo en torno a qué es o qué debe ser la “sociedad”, es decir, un acuerdo en torno a qué significa vivir con otros. Pero está claro que este consenso mínimo no podría ser un sujeto político como tal, sino simplemente un punto de partida desde el cual se genera una serie de actividades normativas que a su vez buscan el cumplimiento ideal de eso que las sostiene, es decir, la movilización de la idea de que la vida política es meramente una cooperación entre individuos que resulte más o menos ventajosa para todos: “Una concepción política de la justicia define los términos equitativos de cooperación” (*id.* 31).

Los principios de justicia asumen los contenidos de la doctrina liberal y coinciden con ella, aunque Rawls insista en que se trata de principios puramente formales, como las máximas reguladoras kantianas. Ahora bien, dejemos de lado por un momento los contenidos de esos principios de justicia y detengámonos en lo que implica, de manera muy general, poner un conjunto de normas como sujeto político. Por una parte, se evita o al menos se restringe mucho una concepción sustancialista del sujeto político, es decir, la concepción de un sujeto-pueblo, un sujeto-nación, una concepción del sujeto político como la de Karl Schmitt, por ejemplo. Al quedar así minada la equivalencia entre sujeto político y pueblo o votante, el sujeto político no coincide del todo con una “fuerza” electoral sometida al credo poco reflexivo de una opinión “pública” absolutamente mediatizada, es decir, de una fuerza electoral controlada por opiniones privadas y particulares que se hacen masivas o, en casos específicos, por algún líder carismático. Es por eso que los principios de justicia sólo pueden servir de cimiento al aparato conceptual y “práctico” de una democracia *constitucional*, un punto en el que Rawls insiste. En efecto, en una democracia plebiscitaria o “popular”, inmediata, directa

(*unmittelbar*), un sujeto político formalmente normativizado de antemano muy difícilmente podría operar como sujeto, ya que se vería interrumpido, amenazado y silenciado por el sujeto político en el sentido más corriente, por el votante, la opinión pública, en términos de Schmitt, por el *pueblo*. Baste recordar la defensa que hizo este último en 1927 en *Volksentscheid* y *Volksbegehren* de la democracia “pura” o “directa”, de la “decisión popular”.

En este sentido, y tomando a la ligera las infinitas posibilidades de la palabra *metafísica*, los principios de justicia pensados como sujeto político se liberan hasta cierto punto de una concepción metafísica de la política, o más bien, liberan a la política de una cierta concepción de la metafísica. Reemplazan categorías *metafísicas* como las de pueblo, *soberanía* o incluso la de *ciudadano* o *voluntad general*, por una cierta actividad consensual y normativa de alguna forma inmanente. El precio a pagar, al menos en el caso de Rawls, parece ser un pensamiento político abrumadoramente legalista.

II

En el apartado III de *La justicia como equidad: política, no metafísica*, Rawls se detiene en la noción de persona en tanto que “unidad básica de pensamiento, deliberación y responsabilidad” (1996 31). Se hace entonces evidente que la persona forma parte de la constitución del sujeto político, aunque es también evidente que no se limita a ella. La categoría *persona* no implica necesariamente un retorno a la noción sustancial de sujeto en tanto que pueblo o ciudadano natural, pero una vez que se inserta esta categoría en el corazón de una teoría política, resulta entonces más difícil afirmar victoriosamente que allí la política se ha emancipado por completo de la metafísica. Por supuesto que Rawls es muy consciente de esto y se anticipa a cualquier reparo que vaya en este sentido, al asegurar que la concepción de persona que se utiliza en sus textos es una concepción *puramente* política que no le debe nada a ninguna trama conceptual metafísica. Por ejemplo, la persona o el ciudadano debe ser *considerado* libre, no porque la libertad sea un atributo natural o porque le haya sido otorgada como rasgo de su semejanza con Dios, sino porque él mismo *se considera* libre; puede asumir la responsabilidad por sus propios fines, no porque se encuentre dotado con determinado dispositivo trascendental, sino porque así lo considera el ciudadano.³ La libertad, la racionalidad y la

3 ¿Hasta qué punto lo que Rawls llama racionalidad no hace las veces de ese dispositivo trascendental? En la tercera parte de su *Teoría de la justicia*, Rawls se da cuenta de que necesita fundamentar sus principios de justicia en una noción previa de bien, por débil o “tenué” que esta tenga que ser. Esta teoría del bien se encuentra íntimamente unida a una racionalidad entendida como la capacidad de *todo* ser humano para

autonomía son parte de una autoconcepción del ciudadano. Nadie ni nada lo inviste con estos atributos, pues ni siquiera se trata de atributos o propiedades, sino de maneras relativas de pensar al sujeto político –o a una parte constitutiva del mismo– en un contexto determinado: “Cuando describimos el sentido en que los ciudadanos se consideran libres, estamos describiendo la manera en que los ciudadanos se piensan a sí mismos en una sociedad democrática” (*id.* 38).

La pregunta decisiva es entonces: “¿Qué significa sostener que una concepción de la persona es política?” (Rawls 1996 36). Para responder a esta pregunta Rawls empieza por hacer uso de la distinción clásica del pensamiento liberal entre lo público y lo privado, entre la actividad política y las concepciones religiosas y morales de un ser humano, y da con dos expresiones para nombrar lo que serían dos zonas de la “personalidad” humana claras y distintas: una es la “identidad pública o política”, la otra, una “identidad no pública” (*id.* 38). Mientras que la identidad llamada “no-pública” puede alterarse con esos temblores de tierra que cambian a un ser humano expuesto a la búsqueda, a la inquietud o simplemente al azar, la identidad “pública” permanece y debe permanecer inmutable. Sabemos que la identidad inmutable e inalterable suele ser la primera invitada a los banquetes metafísicos.

No cabe duda de que una concepción política de la persona que no incluya las más profundas convicciones morales y religiosas de un ser humano será siempre muy estable, pero no tocará siquiera a la *otra* persona, a la que sufre o que se juega la vida. Una política que se asiente en una estabilidad ajena a la realidad humana, en una estabilidad, digamos ¿por qué no? metafísica, dejará hasta cierto punto de ser política. Se volverá derecho *puro*.

Adentrémonos ahora en los contenidos de la concepción política de la persona. Esta queda definida como “un miembro *normal* y *completamente cooperativo* de una sociedad durante toda su vida” (Rawls

.....
 elegir lo que es más *ventajoso* para él y para sus cercanos, con pleno conocimiento tanto de las posibilidades de la propia vida como de las consecuencias de una eventual decisión (decisión que se sigue al parecer siempre de una deliberación racional, etc.). De esa manera la “racionalidad” se postula en Rawls como un *criterio fundamental* que le permite *juzgar* el “proyecto de vida” de un ser humano: “Critizamos, pues, el proyecto de vida de alguien mostrando que viola los principios de la elección racional, o porque no es el proyecto que el interesado debería seguir si valorase sus posibilidades de manera cuidadosa a la luz de un total conocimiento de su situación” (2010 371). Este optimismo que cuenta con un proyecto de vida decidido y decidible en toda vida humana, que supone que siempre es posible valorar de manera cuidadosa las propias posibilidades, que basta con valorarlas para poder llevarlas a cabo, y que supone incluso que toda vida humana tiene siquiera una posibilidad abierta, este optimismo, repito, en un contexto que bien puede no ser aquel en el que escribe Rawls, puede bascular en el cinismo.

1996 32 énfasis mío). Con la definición de persona queda de paso definida la de ciudadanía: “Entonces decimos que una persona es alguien que puede ser un ciudadano, esto es, un miembro normal y completamente cooperativo de una sociedad durante toda su vida [...] desde el nacimiento hasta la muerte” (*ibid.*). Aunque Rawls asegure que “la concepción del ciudadano como una persona libre e igual [y podemos leer también ‘normal y cooperativa’] no es un ideal moral que pretenda gobernar la totalidad de la vida” (*id.* 42), se afirma explícitamente que esta concepción política abarca la vida entera, incluyendo el nacimiento y la muerte. Es entonces esta vida la que pasa a ser un engranaje de ese gran sistema cooperativo con el que Rawls ha definido la base de toda actividad política. No puedo desplegar aquí todas las posibilidades de un análisis biopolítico a una categorización de la persona que pretenda ser *puramente* política. Me basta considerar que si el nacimiento y la muerte pertenecen y están inscritos en una estructura que ha sido decidida y determinada desde fuera de la vida misma, ello supone una cierta forma de poder trascendente, una cierta verticalidad. Desde antes de su nacimiento y hasta su muerte, no solamente el ciudadano “político”, sino la persona que nace y muere se halla destinada a la normalidad y a la cooperatividad. Pero quizás la ciudadanía necesite siempre de manera inevitable esta estructura trascendente, “metafísica”, cualquiera sea su forma o sus contenidos, lo que da pie para una enorme discusión.

III

En el último apartado de su texto, Rawls formula y reformula los principios estructurales básicos de una política secularizada y de un Estado de derecho moderno. Si las posibles concepciones del bien quedan fragmentadas y neutralizadas en intereses privados irrelevantes para la vida política, si es imposible que esta se mueva por una noción del bien común que vaya más allá de la cooperación ventajosa entre individuos, ¿en torno a qué pensar entonces una posible comunidad política? En los términos de Rawls: “¿cómo debe ser entendida la unidad social, teniendo en cuenta que no puede alcanzarse un acuerdo público en torno a una única idea del bien, y que siempre encontraremos una pluralidad de concepciones opuestas e inconmensurables?” (Rawls 1996 44). Responder a esta pregunta es “una de las tareas del liberalismo como doctrina política” (*ibid.*). Y al parecer, la respuesta del liberalismo, al menos en la voz de Rawls, es que no se renuncia a una cierta “unidad social”, y que esta unidad se estrecha en torno a las instituciones comunes. Esta comunidad que podemos llamar política, si aceptamos por un momento que lo político está condenado a identificarse con lo institucional y sobre todo a agotarse en ello, y que además no es “metafísica”, viene a sostenerse apoyada en la justicia:

La unidad social y la lealtad de los ciudadanos a sus instituciones comunes no suponen que todos acepten la misma concepción del bien, sino que *se funden* en el hecho de que todos aceptan públicamente una concepción política de la justicia que regula la estructura básica de la sociedad. (*ibid.* énfasis mío)

Vemos una vez más cómo lo que Rawls llama justicia opera como sujeto, como fundamento, como *Grund* político. Aun sin tener un contenido éticamente decidido, la justicia es el contrato, es el hecho mismo de que haya un contrato en movimiento, un acuerdo públicamente aceptado. Todas las apuestas por una concepción del bien o de la felicidad o de la justicia –en otro sentido, de la palabra *justicia*– tendrán que someterse y dejar inalterado este hecho fundamental de la vida política, o agazaparse de manera inofensiva tras el cerco de lo privado. Ahora bien, resulta evidente que, al no tener ningún contenido determinado, ese contrato original viene a ser la exposición abierta del *locus* que Agamben (2008) señala con exhaustividad filológica como el trono vacío. El vacío del poder no puede exponerse. Pero si los principios a los que se llega en la situación original no pueden tener un fundamento previo, religioso, teológico, moral o ético, ¿qué contenido puede tener ese contrato original que forma la comunidad política? ¿De dónde provendrían entonces los principios de justicia, quién los dictaría y por qué? ¿Cómo se orientarían y hacia dónde? Sin un suelo previo, se desfondaría este fundamento sobre el que Rawls quiere levantar el Estado liberal o democrático (una equivalencia sobre la que habría, por supuesto, que volver). Por eso Rawls necesita como fundamento del fundamento, como sujeto del sujeto, una noción que él llama “tenue” del bien, unos “bienes primarios requeridos para llegar a los principios de justicia” (2010 360). Sin este bien al comienzo o en la base de una realidad política, o mejor, de una teoría política, sin este bien, tan tenue como quiera pensarse, pero que no deja de ser original, originante, fundacional, ¿cómo garantizar que cualquier transfiguración secular de la soberanía –llámese voluntad general o principios de justicia– no se convierta o sea de suyo una soberanía que si bien puede ser justa o buena, puede también ser terrible, injusta, malvada, feroz, al estar expuesta a la contingencia histórica? Sin una concepción del bien previa al sujeto político, lo que queda por asumirse es un abismo. Resulta claro que la pregunta es: ¿cómo asegurar la justicia de los principios de justicia sin recurrir a la religión o a la teología, sin una concepción de un bien o del bien como fin último, sin un bien “metafísica” o teleológicamente concebido y postulado? El bien que garantiza la bondad, *es decir* (para Rawls) la racionalidad, *es decir* (también para Rawls) la utilidad o el provecho de los principios

de justicia, viene a ser aquello que aparece, en el texto que estamos leyendo, bajo el nombre de “poderes morales” de la persona. Estos poderes morales, previos al acuerdo en torno a los principios de justicia, son los únicos rasgos que el ciudadano conserva en la “situación original”, y son también los que dictan, ordenan y orientan la deliberación; y consisten –nos dice Rawls– en “el sentido de la justicia y la capacidad de elaborar una concepción del bien” (1996 32).

Aunque, como asegura Rawls, detrás de estos poderes morales que orientan y ordenan los principios de justicia no se oculte ninguna doctrina moral, ni ellos mismos se recorten como sombras chinas frente a una fuente de luz oculta en el fondo del escenario, resulta claro que sí suponen una realidad ética históricamente dada, una vez más, *la democracia*: “la concepción que atribuye a las personas estos dos poderes morales, y que por lo tanto postula su libertad e igualdad, es también una idea intuitiva básica que se supone implícita en la cultura pública de una sociedad democrática” (Rawls 1996 33, énfasis mío). Sería necesario discutir qué tan “básica” e “intuitiva” resulta esta idea de que los poderes morales de la persona política regulan de manera efectiva los principios de justicia, los que a su vez regulan, como fundamento normativo suficiente, el destino de una comunidad política. Pero si “la cultura pública de una sociedad democrática” viene a ser el punto de partida o el grado cero de la reflexión política, y no su aspiración ni su tendencia, no su búsqueda ni su fin, me parece que se ponen en evidencia los límites de la teoría de Rawls. Por razones obvias, se trata de una reflexión que enmudece en buena parte del planeta. Por eso decía yo más arriba que las pretensiones teóricas de Rawls deben ser tenidas por más modestas de lo que parecen. Y estas pretensiones pueden tener una verdadera relevancia si se las sitúa dentro de sus límites, es decir, en regiones geopolíticas donde la democracia es una *praxis* y no sólo un principio establecido por las prácticas electorales e históricas; en otras palabras, sólo dentro de un contexto en el que de “la cultura pública de una sociedad democrática” broten “ideas intuitivas básicas” tan salvíficas como la de un sentido de justicia presente en *todos* los representantes que participan de la actividad pública.

Estos “poderes morales”, estos “bienes tenues” que garantizan un sujeto político justo o, tal vez mejor, una justicia en vez de los intereses particulares, más que ser una realidad política o ética, parecen más bien surgir de una necesidad sistemática en la doctrina de Rawls con el fin de asegurar “la prioridad del derecho” (Rawls 1996 40). A este propósito vale la pena señalar el siguiente pasaje de su *Teoría de la justicia*:

Y en realidad distinguiré entre dos teorías del bien. La razón para hacerlo así consiste en que, en la justicia como imparcialidad, el concepto de derecho es prioritario respecto al de bien. En contraste con las

teorías teleológicas, algo es bueno sólo cuando se ajusta a las formas de vida compatibles con los principios del derecho ya existentes. Ahora bien, para establecer estos principios es necesario depender de alguna noción de bondad, *porque necesitamos suposiciones acerca de los motivos de las partes en la situación original*. Como estas hipótesis no deben comprometer la posición prioritaria del concepto de derecho, la teoría del bien utilizada para argüir a favor de los principios de justicia se reduce simplemente a lo indispensable. Yo llamo a esta descripción del bien la teoría tenue. (2010 359-360, énfasis mío)

La bondad, en su peculiar acepción de sentido de lo útil y de lo provechoso, es una suposición necesaria para que reine el derecho, que es en realidad el sustrato político fundamental de todo Estado liberal, o, como su nombre lo indica de manera transparente, de todo Estado de derecho. El fundamento del pensamiento político de Rawls es estrictamente jurídico, y abre un espacio en el que “la ley define la estructura básica dónde tiene lugar la búsqueda de todas las demás actividades” (Rawls 2010 223). El bien queda sujeto al derecho, así como la moral y la religión, e incluso la misma vida.

Bibliografía

- Agamben, G. *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Cuspinera, A. G. (trad.). Valencia: Pre-textos, 2008.
- Rawls, J. “La justicia como equidad: política, no metafísica”, Mazzuca, S. (trad.), *La Política, revista de estudios sobre el Estado y la sociedad* 1 (1996): 23-46.
- Rawls, J. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Schmitt, C. *Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*. Berlin & Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1927.