

LA JUSTICIA: ¿EN QUÉ SOCIEDAD POLÍTICA? LA POSIBILIDAD DE CONCEBIR UNA SOCIEDAD POLÍTICA IGUALITARIA¹

JUSTICE: IN WHAT POLITICAL SOCIETY? THE POSSIBILITY OF CONCEIVING AN EQUAL POLITICAL SOCIETY

Duvan Fernando Valencia García²
(Corporación universitaria minuto de Dios,
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia)
dufevaga@gmail.com

Recibido: 26/09/2018
Aprobado: 03/03/2019

RESUMEN

Desde que John Rawls publicó *A theory of justice* (1971), se han suscitado numerosas discusiones sobre la posibilidad de aplicar los principios de la justicia en sociedades políticas no democráticas. Los cuestionamientos que recibe Rawls sobre postulados como la posición original, el velo de la ignorancia, la justicia distributiva, el papel de la intervención estatal y la posibilidad de una sociedad política igualitaria, hacen pensar que el constructivismo rawlsiano, no aporta elementos suficientes para la aplicabilidad de la justicia en cualquier sociedad política, antes bien, parece a ver sido pensada para sociedades políticas democráticas. Este artículo destaca la importancia que tiene el pensamiento de Rawls para la construcción de cualquier teoría de la justicia, y el lugar que esta tiene en la reflexión de la filosofía política, orientada a concebir la justicia como una virtud política indispensable para la garantizar y consolidar los principios de la sociedad política.

Palabras claves: teoría de la justicia, sociedad política, estructura básica, justicia distributiva, sociedad justa.

ABSTRACT

Since Rawls published *A theory of justice* (1971), numerous discussions have arisen about the possibility of applying the principles of justice in undemocratic political societies. The questions that Rawls receives about postulates such as the original position, the veil of ignorance, distributive justice, the role of state intervention and the possibility of an egalitarian political society, suggest that Rawlsian constructivism does not provide sufficient elements for the applicability of justice in any political society, rather, seems to have been thought for democratic political societies. This article highlights the importance of Rawls thought for the construction of any theory of justice, and the place it has in the reflection of political philosophy, oriented to conceive justice as an indispensable political virtue for guaranteeing and consolidating the principles of political society.

¹ Este artículo es un avance parcial de la tesis doctoral titulada DE LO JUSTO A LA JUSTICIA “Debate entre la filosofía moral y la filosofía política”, que actualmente desarrolla el autor para optar al título de Doctor en Filosofía en la universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia.

² Licenciado en Filosofía y Educación Religiosa, Abogado, Magister en Estudios Políticos de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia. Doctorando en Filosofía en la misma universidad.

Keywords: theory of justice, political society, basic structure, distributive justice, just society.

Introducción

Desde que John Rawls publicó *A theory of justice* en 1971, se han suscitado numerosos debates, sobre la forma como han de aplicarse y entenderse los principios de la teoría de la justicia y sus postulados en las sociedades políticas. Con esto, han surgido interrogantes como: ¿A qué se le llama sociedad justa? ¿Qué tipo de sociedad política predica la justicia como virtud?, ¿Es posible aplicar los principios de la teoría de la justicia a cualquier sociedad política? ¿Es posible concebir una sociedad política igualitaria?

En las siguientes páginas se busca introducir al lector, en conceptos propios de la teoría de la justicia de Rawls en diálogo con algunos de sus críticos, se advierte, que en un primer momento, se trata de un ejercicio descriptivo que proporciona elementos de juicio, que permiten una comprensión general de la teoría de la justicia y ayudan a dar una primera respuesta a las cuestiones planteadas anteriormente.

El texto fija dos escenarios de reflexión: El primero, una teorización del concepto de estructura básica, unido a un análisis de la justicia distributiva en contraposición con la justicia retributiva. El segundo, incorpora, un análisis conceptual de la sociedad política y la posibilidad de aplicar los principios de la teoría de la justicia a cualquiera de los diversos tipos de sociedad política que pueden existir, a partir de tres conceptos que resultan relevantes en el constructivismo Rawlsiano: la posición original, el papel de la intervención estatal y la posibilidad de concebir una sociedad política igualitaria.

La estructura básica en la sociedad política

Para Rawls el concepto de la estructura básica es fundamental para mantener la idea de la sociedad política, debido a que esta funciona como un sistema de cooperación, en donde las instituciones sociales se encuentran engranadas, en la asignación de derechos y deberes fundamentales. La intención de Rawls, es mostrar como a partir del funcionamiento adecuado de las instituciones sociales, es posible la creación de la sociedad política justa. Instituciones sociales engranadas adecuadamente, constituyen la estructura básica, de donde surge la sociedad política.

De esta forma, para asegurar una sociedad política justa, es necesario garantizar la correcta armonía de las instituciones sociales, para lograrlo acude Rawls al concepto de cooperación social, sin embargo, se debe admitir la posibilidad de no tratarse de una cooperación social plena, no obstante, constituye la forma adecuada para lograr una sociedad justa, siempre que permita la distribución equitativa de derechos, deberes, bienes y riqueza. Por grandes instituciones entiende Rawls; la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales (Rawls, 1995b: 20).

La constitución es para la sociedad política, la base y el sustento de todo su sistema normativo, podría pensarse que, si una constitución es justa, todo aquello que se derive de ella será justo también, y garantizará una sociedad política justa, “por tanto, después de haber escogido una concepción de justicia, podemos suponer que escogerán una constitución y un poder legislativo que aplique las leyes, de acuerdo siempre con los principios de la justicia convenidos originalmente” (Rawls, 1995b: 26). Lo cual no es del todo cierto, debido a la existencia de constituciones perfectamente concebidas en sociedades políticas con menor grado de organización.

Que una constitución consagre expresamente la forma de distribución de derechos, obligaciones, deberes, garantías y cooperación social, que al leerla no quede duda de la creación de una sociedad justa, no es garantía suficiente para constituir una sociedad política justa, es decir, la sociedad política justa no responde *per se* a una constitución justa.

Los problemas que presenta la estructura básica tienen que ver con la carga psicológico-moral que soporta cada ciudadano miembro de la sociedad política y está relacionada con la forma como los ciudadanos, deben aportar al Estado para que este les garantice las necesidades básicas, esa es la finalidad de la tributación, pero, ¿Qué garantía hay que quienes más riquezas tienen, aportarán más para el beneficio de todos o que las leyes tributarias son equitativas? El principio de equidad que rige el sistema tributario, en teoría funciona bajo la proposición: “quién más tiene, más paga”, en una aplicación de los principios de la justicia, no obstante, los sistemas fiscales, dejan ver que esa proposición no satisface las necesidades en algunas sociedades políticas. De acuerdo a su grado de organización es posible hacer pagar a quién más tiene, sin embargo, en sociedades menos organizadas, no resulta cierto, puesto que, el sistema fiscal grava con más impuestos a la clase menos favorecida, bajo el pretexto de que al ser más, se generaran más recursos, que luego serán distribuidos entre toda la sociedad política, resultando beneficiados los aventajados dentro de la sociedad. Lo mismo sucedería con otras instituciones sociales como el poder judicial; las leyes de por sí, son esencialmente coercitivas, y los ciudadanos de una sociedad política le deben obediencia so pena de ser sancionados, sin embargo, ¿Qué garantía hay de que un juez al momento de tomar la decisión no lo hace movido por sus convicciones morales, políticas o sociales?

Contrario a esto, confía Rawls en que las personas que han suscripto el acuerdo inicial y han elegido los principios de justicia que regirán la sociedad política, los mantendrán por encima de sus convicciones personales, toda vez, que estos han sido reconocidos como públicos, “las personas en la situación original tienen que admitir que los principios elegidos son públicos y, en consecuencia, deben valorar las concepciones de la justicia en vista de sus probables efectos como normas generalmente reconocidas” (Rawls, 1995b: 410). Sin embargo, la estructura básica no es suficiente para garantizar una sociedad política justa, debido a que concebida en términos institucionales, abandona al sujeto administrador de las instituciones sociales, haciendo imposible garantizar el funcionamiento imparcial de las mismas, de modo que, las instituciones sociales no han de ser totalmente imparciales, por el contrario, al ser administradas y operadas por los individuos, difícilmente estos se apartarán de sus convicciones morales, políticas o sociales y tomarán decisiones basadas en estos, y aunque las instituciones sociales imponen una carga coercitiva, esta puede resultar ser no tan fuerte como para impedir la toma de decisiones parciales.

Thomas Nagel sostiene, “las instituciones políticas sirven para algunos de los mismos propósitos que persiguen las convenciones morales, aunque nuestra participación en aquéllas, a diferencia de la obediencia a las exigencias morales, no es voluntaria sino que se nos impone coercitivamente” (Nagel, 1996: 23-24).

Probablemente pensemos en casos donde las instituciones sociales son utilizadas para el beneficio personal o de una minoría social, y en contra de la sociedad política en general, alejándose considerablemente de la cooperación social, esto se hace evidente, al momento de legislar sobre temas de la bioética como el aborto o la eutanasia, o temas como la legalización de la marihuana y el matrimonio de las parejas del mismo sexo, en donde argumentos de tipo moral y religioso son utilizados para negar algunos derechos a sus ciudadanos, frente a esto, sostiene Rawls, “estos derechos no dependen de ninguna doctrina moral comprensiva ni de ninguna concepción filosófica de la naturaleza humana” (Rawls, 1996: 117-118).

A pesar de no poder garantizar la imparcialidad de las instituciones sociales, el concepto de cooperación social, centra la discusión sobre los acuerdos adquiridos en la posición original, de ahí que, las instituciones sociales se deben basar en dos principios fundamentales: la libertad y la igualdad; según Rawls, solo ciudadanos libres e iguales entre sí, pueden establecer un acuerdo de cooperación social, que permita la operatividad de las instituciones sociales bajo criterios de imparcialidad, aunque, el mismo Rawls admite la existencia de duda en dicho acuerdo, “en la actualidad no existe ningún acuerdo sobre la forma en que las instituciones básicas de una democracia constitucional deben ordenarse si han de satisfacer los términos justos de cooperación entre ciudadanos considerados libres e iguales” (Rawls, 1995a: 30).

El argumento que relaciona la cooperación social y la estructura básica, consiste en afirmar que en la medida en que los individuos abandonen su carga moral y construyan un orden político justo, que garantice la participación de todos en la distribución de los bienes, es posible la existencia de una sociedad política justa, a pesar de ello, dejamos en manos de individuos con cargas morales, sociales y políticas, la distribución de la riqueza y la preservación de la justicia. Lo anterior, resulta peligroso para el mismo objeto de la justicia, el cual resultaría reemplazado por acuerdos individuales, contrariando la esencia de la justicia como la primera virtud de las instituciones sociales, “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamientos” (Rawls, 1995b: 17).

En *liberalismo político*, Rawls afirma que la estructura básica es el primer objeto de la justicia y enfatiza en la necesidad de establecer sus presupuestos, dejando claro en una primera instancia la imposibilidad de concebir, desde cualquier óptica política una estructura básica que no soporte los presupuestos mínimos de la sociedad política,

La sociedad política es un bien para los ciudadanos estriba en que asegura para ellos el bien de la justicia y las bases sociales de su respeto mutuo y del respeto a sí mismos. Así, al asegurar los derechos y las libertades básicas, en pie de igualdad, la equidad de oportunidades y otros derechos, la sociedad política garantiza los elementos esenciales del reconocimiento público de las personas, como ciudadanos libres e iguales. Al garantizar estas cosas, la sociedad política asegura también la satisfacción de sus necesidades fundamentales (Rawls, 1995a: 196).

El papel de la estructura básica dentro de una sociedad política, es garantizar el orden justo a través de las instituciones sociales, es competencia del Estado realizar la distribución de derechos, bienes y riquezas, que permitan a los ciudadanos vivir en armonía social, por aplicación de la llamada justicia distributiva. La pretensión de entender a la estructura básica como el objetivo primario de la justicia, y enfatizar en un modelo particular de justicia para lograr dicho objetivo, está fundamentada en el principio de diferencia, que entra a complementar el primer principio de justicia propuesto por Rawls.

La idea de que la Estructura básica encarna una serie de instituciones políticas y sociales que, en el contexto del liberalismo político, corresponden esencialmente a: (i) la Constitución política, (ii) el Sistema de Justicia, (iii) la estructura de la economía y sus formas legales de propiedad y (iv) el tipo de familia. Esta idea permanece en Rawls y sin duda marca la diferencia con los demás teóricos de la justicia, incluyendo a algunos de sus discípulos. Lo que permite entender el aporte, y por ende en distanciamiento que surge a partir del constructo teórico basado en la estructura básica de la sociedad.

La justicia distributiva en la sociedad política

Consideremos en este apartado el concepto de la justicia distributiva defendido por Rawls, como la forma adecuada en la que han de repartirse los derechos, bienes y riquezas en una sociedad política, de modo, que al hacerse de manera equitativa e imparcial, se garantizará una sociedad justa.

El problema que se presenta, consiste en determinar si la justicia distributiva satisface los principios de igualdad e imparcialidad propuestos por Rawls. La crítica que recibe la justicia distributiva surge precisamente en la aplicación de dichos principios, debido a que difícilmente se puede garantizar la justa distribución desde la neutralidad que deben profesar la igualdad y la imparcialidad, para Robert Nozick es claro, que la distribución no es la mejor forma de justicia, así lo hace ver en *Anarquía, Estado y Utopía*.

El término "justicia distributiva" no es un término neutro. Al escuchar el término "distribución", la mayoría de las personas supone que alguna cosa o mecanismo usa algún principio o criterio para hacer la distribución de cosas. Algún error pudo haberse colado en este proceso de distribución de las porciones. (Nozick, 1991: 153)

La idea de que quien distribuye no se puede separar de su individualidad, hace pensar en la posibilidad de dar a unos más que otros, debido a que nuestras acciones se enmarcan en parámetros morales y en

la obediencia a pautas preestablecidas. Al dar a alguien algo, es posible que lo hagamos motivados por la situación socioeconómica, la edad, el sexo, etc. Ahora bien, la justicia distributiva puede entenderse como justicia por asignación, el problema consiste en el modo de asignar los derechos, bienes y riquezas, Rawls confía que se respetarán con rectitud los principios del acuerdo inicial, “el más alto motivo moral es el deseo de hacer lo que es recto y justo, simplemente porque es recto y justo” (Rawls, 1995b: 431). El problema de la justicia distributiva se encuentra en el momento de asignar, debido a que tendremos que acudir a unos criterios de exclusión, motivados por tratar de equiparar las desigualdades sociales, económicas y políticas existentes en la sociedad.

Suponga que el ministerio de agricultura de un país X, establece una ayuda económica para los campesinos, quienes se tendrán que postular, sin embargo, al distribuir los recursos entre los postulantes, se evidencia que la mayoría de los beneficiarios corresponden a grandes terratenientes. Lo que acrecentaría las desigualdades existentes entre campesinos y terratenientes, preguntándonos ¿Cuáles fueron los criterios utilizados por los funcionarios del ministerio de agricultura para determinar los beneficiarios del subsidio?, necesariamente podemos pensar en que, entre los que asignan y los beneficiarios pueden existir vínculos afectivos, de amistad o simplemente el pago de favores políticos. Aunque Rawls supone que estas cosas no pueden suceder en una sociedad política ordenada, lo cierto, es que es una práctica común en algunas de ellas.

Para la doctrina comunitarista, la justicia va más allá de la equidad e imparcialidad, en ese sentido admiten que “el bien primario que distribuimos entre nosotros es el de la pertenencia en alguna comunidad humana” (Walzer, 1997: 44), con ello, consideran que la sociedad humana es una comunidad distributiva.

El punto problemático es la forma de distribución “la justicia distributiva guarda relación tanto como el ser y el hacer como con el tener, con la producción tanto como con el consumo, con la identidad y el *status* tanto como con el país, el capital o las posesiones personales” (Walzer, 1997: 17).

A la justicia distributiva le surge un tipo de justicia alterna, llamada justicia retributiva propuesta por Robert Nozick, según la cual, los bienes, riquezas y derechos, se deben adquirir basados en dos principios: el principio de la adquisición original de las pertenencias y en el principio de la transmisión de las pertenencias. El primero versa sobre como se adquieren las pertenencias y el segundo sobre la forma como se transmite de una persona a otra las pertenencias de manera legal y justa. Ambos principios son agrupados en un tercero llamado principio de justicia en la transferencia. Para Nozick el principio de justicia en la transferencia debe responder a los siguientes enunciados:

- 1) Una persona que adquiere una pertenencia, de conformidad con el principio de justicia en la adquisición, tiene derecho a esa pertenencia.
- 2) Una persona que adquiere una pertenencia de conformidad con el principio de justicia en la transferencia, de algún otro con derecho a la pertenencia, tiene derecho a la pertenencia.
- 3) Nadie tiene derecho a una pertenencia excepto por aplicaciones (repetidas) de 1 y 2. (Nozick, 1991: 154).

Se puede pensar como injusto, que un individuo obtenga de la nada, un derecho, un bien o una riqueza, fruto de una distribución basada en pautas preestablecidas o criterios morales. Esto lleva a considerar a la justicia distributiva como una justicia circunstancial, ya que obedece a unas condiciones específicas –en ocasiones creadas para beneficiar a un grupo o un individuo determinado–, mientras que la justicia retributiva se concibe como histórica, en el sentido que la repartición ha de responder a lo ocurrido, a un suceso histórico, relacionado con las formas de adquirir y de transferir derechos, bienes o riqueza.

Podríamos preguntarnos: ¿Cae Rawls en el error de dejar a pautas preestablecidas como el conocimiento, la moral o la necesidad, los criterios de la distribución? Al respecto dice Nozick: “Casi todos los principios sugeridos de justicia distributiva son pautados: a cada quien según su mérito moral, o sus necesidades, o su producto marginal; o según lo intensamente que intenta, o según la suma de pesos de lo anterior, etcétera” (Nozick, 1991: 159).

A pesar de esto, la justicia retributiva tampoco da respuesta a los interrogantes de una sociedad política justa, supongamos el caso del derecho de herencia, donde el causante en el testamento le otorga a uno de sus hijos una cuarta parte de la herencia más que a los demás, lo cual le da una posición de ventaja sobre sus hermanos, la pregunta es: ¿Qué criterio utilizó el causante para elegir la transferencia del derecho de propiedad a este hijo por encima de sus otros hijos?, indudablemente, el causante debido acudir a criterios morales o pautas preestablecidas, como el afecto mutuo o por considerar que es el hijo que menos recursos posee, criterios que se le critican a la justicia distributiva.

Existe pues, cierto grado de injusticia tanto en la justicia distributiva como en la justicia retributiva, sin embargo, si la cuestión es abordada desde la esfera de lo público, la justicia distributiva como la presenta Rawls, parece ser más efectiva al momento en que las instituciones sociales deban decidir, como repartir derechos, bienes y riquezas, puesto que, optaran por el interés general por encima del particular, por ejemplo, al momento de otorgar subsidios a los más pobres.

Efectivamente, ninguna sociedad política es absolutamente equitativa ni imparcial, por lo tanto, al momento de distribuir derechos y bienes, apela a unos argumentos fácticos para justiciar un trato diferenciable a favor de unos individuos por encima de otros, esos argumentos como la cooperación y solidaridad, conducen al menos teóricamente al advenimiento de una sociedad política justa.

La justicia, ¿en qué sociedad política?

¿Es posible predicar la justicia como primera virtud en sociedades no democráticas?, la pregunta con la que empieza este apartado hace parte de la reflexión que hace Rawls en *A theory of justice*, sin embargo, las críticas que recibe la teoría de la justicia de Rawls, lo llevan en *the laws of the people* a admitir la posibilidad de aplicar los principios de la justicia en sociedades no democráticas e incluso a aplicar el imperativo de respetar este tipo de sociedad siempre que sus instituciones satisfagan el derecho de los pueblos, “Una sociedad liberal debe respetar a otras sociedades organizadas de acuerdo con otras doctrinas, mientras sus instituciones políticas y sociales satisfagan ciertas condiciones que permitan a dicha sociedad adherir a un derecho razonable de los pueblos” (Rawls, 1996: 86).

Rawls entiende la sociedad política “como un sistema justo de cooperación social de una generación a la siguiente” (Rawls, 1995a: 104), de esta manera, una sociedad política debe asegurar las condiciones que hagan posible la vivencia de generaciones futuras sin comprometer la satisfacción de las necesidades básicas. Por lo tanto, los dos principios de justicia se encuentran debidamente desarrollados en la sociedad política que soporte adecuadamente las contingencias futuras, máxime si el acuerdo original ha sido pactado por hombres libres e iguales.

La influencia que tuvo Rawls del liberalismo Lockeano, se vislumbra en la idea de un contrato de social hecho entre iguales, este es el punto de partida del concepto de la posición original, Locke en *el segundo tratado del gobierno civil*, defiende una sociedad política igualitaria entre los hombres, al respecto dice:

Nada hay más evidente que el que criaturas de la misma especie y rango, nacidas todas ellas para disfrutar en conjunto las mismas ventajas naturales y para hacer uso de las mismas facultades, hayan de ser también iguales entre sí, sin subordinación o sujeción de unas a otras, a menos que el amo y señor de todas ellas, por alguna declaración manifiesta de su voluntad, ponga a una por encima de otra, y le confiera, mediante un evidente y claro nombramiento, un derecho indudable de dominio y de soberanía. (Locke, 1990: 36).

La propuesta Rawlsiana de sociedad política, basada en la teoría contractualista de Locke, la idea de cooperación social y solidaridad, solo es posible en la medida en que los miembros de sociedad, realicen un acuerdo inicial, que fije la forma de distribución de riquezas, bienes y derechos; y los principios de justicia que regirán la sociedad política.

Aunque se haya admitido la posibilidad de aplicación de los principios de justicia en sociedades no democráticas, conviene examinar esta problemática desde los postulados de la posición inicial, el papel de intervención estatal y la posibilidad de concebir una sociedad política igualitaria. Los cuáles se tratarán a continuación.

Los postulados de la posición original.

La posición original es un concepto que se encuentra a lo largo de toda la obra de John Rawls. La visión primera de la posición original junto con el velo de la ignorancia, hace suponer que ningún individuo conoce cuál será su posición en la sociedad y si la llegaren a conocer están cubiertos bajo un velo de ignorancia,

En la posición original, no se permite a las partes conocer sus posiciones sociales o las doctrinas comprensivas particulares de las personas a las que representan. Tampoco conocen la raza y el grupo étnico de las personas, ni su sexo o sus diversas dotaciones innatas tales como el vigor y la inteligencia (Rawls, 2002: 39-40).

La pregunta que se sugiere es: ¿puede la sociedad política garantizar que sus instituciones serán absolutamente imparciales, una vez cada individuo haya tomado su lugar en la posición original, y haya pactado los principios que regirán las instituciones sociales? La posición original desde el constructivismo rawlsiano es abstracta debido a que el acuerdo debe entenderse como hipotético³ y no histórico⁴. Ese acuerdo inicial da origen a la sociedad política que es real e histórica, y hace pensar en las condiciones personales con que cada individuo llega al momento de realizar el acuerdo donde se elegirán los principios que guiarán a la sociedad política, “los principios psicológicos básicos, son conocidos de las personas en la situación original, y estas cuentan con ellos para adoptar sus decisiones” (Rawls, 1995b: 412).

Una visión crítica a la posición original será el hecho que a ella no se llega como una *tabula rasa*, otra cosa es, que los individuos deban hacer caso omiso a esa carga psicológico-moral con la que llegan y la escondan tras el velo de la ignorancia. Otra crítica versará sobre el hecho de lograr instituciones sociales imparciales. Para Nagel, ni el planteamiento de la posición original, ni el velo de la ignorancia, logran garantizar que las instituciones sociales serán imparciales, por el contrario afirma:

En gran medida las instituciones políticas y sus justificaciones teóricas tratan de externalizar las demandas del punto de vista impersonal. Pero tienen que configurarse y ser construidas por individuos en quienes la posición impersonal coexiste con la personal, aspecto que debe reflejarse en su diseño. Lo que digo es que no se ha resuelto el problema de diseñar instituciones que hagan justicia por igual a la importancia de todas las personas, sin que resulten inaceptables las exigencias que planteen a los individuos (Nagel, 1996: 12).

Este tipo de cuestionamientos, conducen a Rawls a replantearse en *derecho de gentes*, la idea de la posición original presentada en *teoría de la justicia y liberalismo político* y propone la existencia de dos posiciones originales: una que funciona como un modelo de representación, aquí indica Rawls, lo siguiente: “con estas características, nuestra conjetura es que la concepción política de justicia que las partes escogerían es la que usted y yo, aquí y ahora, consideraríamos como razonable, racional y sustentada por las mejores (Rawls, 2001: 43), y la otra que opera como un modelo, aquí “la idea de la posición original se emplea otra vez pero ahora para extender una concepción liberal al derecho de gentes” (Rawls, 2001: 45).

³ Es hipotético, porque preguntamos qué podrían acordar o qué acordarían las partes (tal como se describen), no qué han acordado.

⁴ Es no histórico, porque no suponemos que el acuerdo se haya alcanzado alguna vez o que, de hecho, pudiera alguna vez alcanzarse realmente. E incluso si pudiera alcanzarse, eso no supondría diferencia alguna. (Rawls, 2002: 41)

En ese sentido, se debe advertir como la concepción de imparcialidad en Rawls, es meramente teórica, en la medida que con ella no se satisface realmente ningún postulado de la justicia en la sociedad política por más democrática que sea, por el contrario resulta ser meramente igualitarista ya que su finalidad es igualar las posibilidades de los menos aventajados de la sociedad, “la imparcialidad pura es intrínsecamente igualitarista en tanto que favorece a los desfavorecidos por encima de los cómodamente instalados” (Nagel, 1996: 74)

Luego del acuerdo inicial, es claro que algunos individuos quedarán en desventaja frente a otros, por lo que la finalidad del segundo principio sea satisfacer las necesidades de los menos aventajados en la sociedad política. A través del principio de la diferencia han de crearse las condiciones de igualdad equitativa de oportunidades.

Para precisar la idea de oportunidad equitativa decimos lo siguiente: suponiendo que haya una distribución de dotaciones innatas, los que tienen el mismo nivel de talento y habilidad y la misma disposición a hacer uso de esos dones deberían tener las mismas perspectivas de éxito independientemente de su clase social de origen, la clase en la que han nacido y crecido hasta la edad de la razón (Rawls, 2002: 74).

Una característica de una sociedad política justa consiste en posibilitar las condiciones para que individuos dotados de las mismas cualidades, pueden tener las mismas oportunidades de éxito. La posición original parece estar pensada para el funcionamiento de las sociedades bien ordenadas, cuya finalidad es incrementar el bien de sus miembros “además, los pueblos se presentan como racionales puesto que las partes escogen entre principios disponibles para el derecho de gentes y están guiadas por los intereses fundamentales de las sociedades democráticas” (Rawls, 2001: 45), sin embargo, en sociedades poco ordenadas ya sean liberales o no liberales, se evidencia la dificultad de garantizar la igualdad equitativa de oportunidades, a pesar de esto, “una sociedad no liberal, bien ordenada, aceptará el mismo derecho de los pueblos que aceptan las sociedades liberales bien ordenadas” (Rawls, 1996: 86).

Finalmente, la idea de la posición original busca hacer realidad los principios de igualdad y libertad, en el sentido que se entiende a la sociedad política como un sistema de cooperación entre ciudadanos libres e iguales, de esta manera, la cooperación social permite medir el papel de intervención estatal en la consecución de una sociedad justa, siempre que sus miembros procuren por hacer estable sus instituciones sociales a través del respeto de los principios que fueron elegidos por todos en la posición original, sin la necesidad de recurrir a la fuerza.

El Papel de intervención del Estado

Tal como lo menciona Michael Sandel “desde un punto de vista político práctico, las posiciones de Rawls y de Nozick están claramente contrapuestas” (Sandel, 2000: 92). Es precisamente, desde esa contraposición, que se abordará la cuestión sobre el papel de intervención del Estado y su relación con la posibilidad de una sociedad política justa.

Rawls y Nozick comparten la idea de un estado natural fundamentado en el derecho a la libertad, sin embargo, la posibilidad de construir una sociedad política justa basada en la anarquía supone un problema para la filosofía política tradicional, centrando la discusión en la necesidad de abandonar el estado de naturaleza propuesto por Locke, para crear un agente externo que regule las actuaciones humanas y que no permita que en el uso de ese derecho natural los hombres transgredan el derecho de los otros. La cuestión es la siguiente: ¿pueden los hombres lograr una sociedad política justa, desde principios anárquicos, sin la necesidad de un agente externo que regule sus comportamientos y decisiones, y que al mismo tiempo les imponga sanciones?, para Nozick el estado de naturaleza, es un estado de perfecta libertad, donde los hombres pueden ordenar sus actos, sin necesidad de un agente externo que lo haga, de modo, que los límites del estado natural que propone Locke exigen que nadie debe dañar a otro en su vida o posesión. A pesar de ello, los límites del estado natural de Locke, pueden resultar ser no tan fuertes y versen traspasados, lo que hace pensar en la necesidad de la

intervención estatal, para evitarlo Nozick antepone a la creación del Estado, un modelo de asociación entre los hombres, que opera ante las posibles fallas de la anarquía y ante la necesidad de protección y seguridad, llamada asociación de protección mutua, una especie de asociación de seguridad privada, según la cual, los hombres ante la transgresión de los límites por parte de otro hombre, pueden unirse para defenderse del ataque.

En un estado de naturaleza un individuo puede, por sí mismo, imponer sus derechos, defenderse, exigir compensación y castigar (o, al menos, intentarlo lo mejor que pueda). Otros, a su llamada, pueden unírsele en su defensa. Pueden unírsele para repeler a un atacante o para perseguir a un agresor, ya sea porque tienen espíritu cívico, porque son sus amigos, porque fueron ayudados en el pasado, porque quieren que él les ayude en el futuro, o a cambio de algo. Grupos de individuos pueden formar asociaciones de protección mutua: todos responderán a la llamada de cualquier miembro en defensa o exigencia de sus derechos. (Nozick, 1991: 25)

El problema que presentan las asociaciones de protección mutua, es la posibilidad que tiene un hombre de pertenecer a varias asociaciones al mismo tiempo, por lo tanto, no hay garantía de que los acuerdos que unen a los individuos con la asociación de protección se mantendrán, “un individuo podría entrar en más acuerdos y compromisos particulares, en vez de transmitir a una agencia privada de protección todas las funciones de detección, aprehensión, determinación judicial de la culpa, castigo y requerimiento de compensación” (Nozick, 1991: 26), ante este peligro, Nozick está de acuerdo en la necesidad de la creación del Estado, que obre como agente neutral, con el suficiente poder de coerción para obligar a las partes a cumplir con el acuerdo pactado con anterioridad y el respeto del orden jurídico, pero que su papel de intervención sea mínimo, así “las partes que deseen que sus pretensiones tengan efecto no tendrán otro recurso permitido por el orden jurídico del Estado que usar, precisamente, este orden jurídico”. (Nozick, 1991: 27).

Cabe preguntarnos: ¿Qué sucede cuando las asociaciones de protección mutua superan el monopolio de la fuerza estatal, pasando a ser estas quienes ejercen dicho monopolio? Las asociaciones de protección mutua podrían servir de sustento para la creación de asociaciones de seguridad privada, que en algunos territorios de un país lleguen a usurpar o a ejercer de manera ilegal el monopolio de la fuerza estatal. En Colombia mediante el decreto 356 de 1994, se fundaron las *convivir*⁵, cuya finalidad era prestar seguridad a una organización pública o privada, tendiente a prevenir o detener perturbaciones a la seguridad y tranquilidad individual en lo relacionado con la vida y los bienes propios o de terceros, aunque la corte constitucional de Colombia mediante sentencia C-572/97 declaró inexecutable el decreto que las creó, estas asociaciones con el tiempo se convirtieron en las autodefensas unidas de Colombia, grupos paramilitares culpables de múltiples masacres y atentados contra la población civil.

Esta postura de Nozick sobre el Estado mínimo es conocida como teoría libertaria. En la actualidad difícilmente algún Estado cumple con los presupuestos de dicha teoría. Al respecto Michael Sandel hace un cuestionamiento a los argumentos de la teoría libertaria como la legalidad de algunas actuaciones del Estado moderno.

Si la teoría libertaria de los derechos es correcta, muchas actividades del Estado moderno son ilegítimas y violan la libertad. Solo un Estado mínimo, uno que obligue a cumplir los contratos, proteja del robo a la propiedad y mantenga la paz, es compatible con la teoría libertaria de los derechos. Cualquier Estado que haga más carecerá de justificación moral. (Sandel, 2013: 73).

La idea de un Estado mínimo resulta no solo desconfiable, sino contradictoria de los postulados del contrato social, de manera que al ser el Estado una creación de hombres libres, estos en lugar de crear una asociación privada, deciden conformar una asociación pública, a fin de que esta garantice los principios de libertad e igualdad. Frente a la justicia libertaria, Rawls en *liberalismo político* considera que “la doctrina libertaria rechaza las ideas fundamentales de la teoría del contrato y, por consiguiente,

⁵ Cooperativas de Vigilancia y Seguridad Privada, cuya finalidad consistía en ser un mecanismo de protección del campo ante la amenaza de los grupos guerrilleros.

se ve claramente que no tiene lugar para una teoría especial de la justicia para la estructura básica” (Rawls, 1995a: 249).

Para el Estado moderno, no solo resultan inadecuados los presupuestos del Estado mínimo, sino que su papel de intervención desde el ámbito político, debe corresponder a la defensa y protección de los derechos humanos, por lo tanto, la justicia tanto a nivel doméstico como internacional exige una mayor eficiencia a sus instituciones sociales. Para Jacques Chevallier, el Estado moderno obedece a la implicación de cinco elementos esenciales:

(i) la existencia de un grupo humano, la nación, (ii) la construcción de una figura abstracta, el Estado, (iii) La percepción del Estado como fundamento del orden y de la cohesión social, sociedad civil, (iv) el establecimiento de un monopolio de la fuerza, y (v) la existencia de un aparato estructurado y coherente de dominación, burocracias funcionales. (Chevallier, 2011: 36-37).

Precisamente, la aplicación de esos elementos a la estructura básica y a las instituciones sociales, es la que hacen inaceptable el Estado mínimo, puesto que, el Estado no puede reducir su capacidad de autoridad y coerción, por lo tanto, su intervención no debe reducirse.

En la actualidad el papel de la intervención estatal podría verse desde dos ámbitos: desde el ámbito económico, las dinámicas neoliberales, justifican la menor intervención del Estado en la regulación de la economía, sin embargo, desde el ámbito político, la intervención del Estado se justifica en mayor medida, toda vez, que su finalidad es garantizar los derechos de sus ciudadanos.

El Estado no puede sustraerse de las obligaciones otorgadas en el acuerdo inicial, de manera que autoridad y la capacidad de ejercer coerción, no pueden verse menguadas, la finalidad del Estado va más allá de asegurar y proteger meramente la propiedad privada o la de garantizar el ejercicio de algunos derechos como la igualdad y la libertad.

La posibilidad de concebir una sociedad política igualitaria.

En contraste con Rawls se encuentra la crítica hecha por G.A Cohen, especialmente en su obra *si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* al liberalismo igualitarista y al principio de la diferencia, aceptado por Rawls como el medio necesario para la cooperación social y la justicia distributiva en la estructura básica. Para admitir la posibilidad de una sociedad política igualitaria, Rawls corre el riesgo de aceptar el costo de la desigualdad. Rawls acepta que existen desigualdades en la sociedad política, en el orden lexicográfico el segundo principio solo justifica la desigualdad, si con ella se contribuye a mejorar la suerte de los menos favorecidos en la sociedad, es decir, un trato desigual cuya finalidad es igualar.

Mientras que para Rawls se llega a la igualdad a través de un acuerdo inicial, para el marxismo clásico la igualdad es resultado de la lucha de clases. Para ambos, la desigualdad resulta fundamental en la sustentación teórica, si bien, los marxistas clásicos no aceptan ningún principio de igualdad, necesariamente debían creer en alguno, como creer que si la clase proletaria llegase al poder, se lograría una sociedad igualitaria, “el ascenso de una clase trabajadora organizada, cuya situación social, hasta que llegara el cercano final de la desigualdad, se movía a favor de la igualdad” (Cohen, 2001: 140).

Para el liberalismo rawlsiano, la igualdad resulta ser moralmente correcta desde el contenido deontológico de la ética kantiana, por eso, quien quede en mejor condición luego del acuerdo inicial, esta moralmente obligado a aceptar y soportar el principio de la diferencia; por su parte, para el marxismo clásico la igualdad es históricamente inevitable, en ese sentido, la lucha de clase se justifica como medio para superar la desigualdad social.

Como la posibilidad de no lograr el funcionamiento imparcial de las instituciones sociales está latente, es necesario recurrir al segundo principio de la teoría de la justicia, de esa manera, si a través de la

posición inicial y el velo de la ignorancia, no se logran instituciones sociales justas, la aplicación del principio de la diferencia, permite a las instituciones sociales hacer un trato desigual al distribuir los derechos, deberes y riquezas, según las circunstancias particulares del caso, tal como lo plantea Sandel “las circunstancias de la justicia son las circunstancias que hacen surgir la virtud de la justicia” (Sandel, 2000: 48); precisamente esas circunstancias resultan ser históricas y no morales.

Rawls se dedica en *la teoría de la justicia* a trabajar la base de la igualdad, según la cual el concepto de justicia es aplicable a tres niveles en los cuales está involucrada la estructura básica: (i) La justicia local, entendida como los principios que se auto-aplican directamente las instituciones y asociaciones (empresas, sindicatos, universidades, iglesias, familias); (ii) la Justicia doméstica, concebida como los principios que se utilizan en la estructura básica de la sociedad y/o de un Estado; y (iii) la justicia global, pensada como los principios que se usan en el derecho internacional, desarrollados a lo largo de su obra, y que es precisamente en este proceso de evolución donde se define las rupturas e igual se afirman las críticas a la teoría rawlsiana de la justicia.

Lo que manifiesta la crítica de Cohen, en relación a la posibilidad de concebir una sociedad política igualitaria, consiste en que para el liberalismo rawlsiano, la igualdad termina reducida en una igualdad normativa, incluso determinada por la adjudicación de derechos, bienes y riquezas, lo cual no resulta apropiado para Cohen, debido a que la igualdad normativa se define coercitivamente.

Una razón de por qué las reglas de la estructura básica, cuando esta estructura se define coercitivamente, no determinan por sí mismas la justicia del resultado distributivo es que, en virtud de circunstancias que son en un grado importante independientes de las reglas coercitivas, algunas personas tienen mucho más poder que otras para determinar lo que suceda dentro de esas reglas (Cohen, 2001: 189).

La definición de Rawls de la estructura básica como un sistema de cooperación social, implica que las instituciones sociales que la componen deben implicarse en los tres niveles aplicables al concepto de igualdad, de esta manera, el segundo principio resulta apropiado, cuando es aceptado tácitamente por los miembros de la sociedad política, es decir, cuando los más aventajados aceptan una afectación negativa a su posición final. El liberalismo igualitario rawlsiano, defiende la existencia de desigualdades innatas o por nacimiento, las cuales deben ser equilibradas a través del principio de la diferencia si se quiere una sociedad justa, lo anterior refleja como el segundo principio y el principio de igualdad de oportunidades son utilizados para cumplir los postulados de la justicia distributiva, de modo, que la justicia distributiva, es una rectificación inmediata a los errores que pudieron presentarse en la posición original y tras el velo de la ignorancia. Al respecto Philippe Van Parijs en *¿Qué es una sociedad justa?*, señala: “al requerir igualdad de oportunidades y de libertades, pero más aún al afirmar el principio de diferencia, la teoría de Rawls introduce explícitamente consideraciones distributivas” (Van Parijs, 1993: 12).

La objeción que Cohen hace a la estructura básica, se sustenta básicamente en dos situaciones: la primera en una dicotomía entre fraternidad vs egoísmo, en ella el principio de la diferencia aplicado a la familia aceptaría que sus miembros no deseen mejorar sus condiciones a menos que puedan hacerlo el resto, haciendo visible la fraternidad, pero, para Cohen, si se aplica el principio de la diferencia a la estructura básica, la posibilidad que no se acepte el no desear mejorar las condiciones si los demás no mejoran las suyas, hace evidente el egoísmo. La segunda en la dignidad, en ella se afirma que el principio de la diferencia conlleva a que los menos aventajados lleven su situación con dignidad, ya que saben que no es posible mejorar, sin embargo, para Cohen esto es falso, “si la justicia se relaciona sólo con la estructura, puesto que puede ser necesario que los que peor están ocupen ese lugar relativamente bajo sólo porque las elecciones que llevan a cabo los pudientes operen fuertemente contra la igualdad” (Cohen, 2001: 182).

La crítica de Cohen, parece recoger en cierto modo los postulados del contrato social hobbesiano, esto es, que los hombres seamos por naturaleza y psicológicamente egoístas, “ser «egoísta», aquí, significa desear las cosas para uno mismo y para aquellos del círculo más íntimo y estar dispuesto a actuar basándose en ese deseo, incluso cuando la consecuencia es que uno tenga (mucho) más de lo que tiene

otra gente o de lo que pudiera haber tenido” (Cohen, 2001: 160). Por lo tanto, no estamos dispuestos a ceder frente al otro ningún derecho ya adquirido, si no media algún sentimiento de fraternidad, así la posibilidad de concebir una sociedad política igualitaria queda eclipsada y el principio de la diferencia no resulta ser útil realmente, debido a que la desigualdad se origina en el egoísmo natural del hombre.

Ahora, si la desigualdad y el egoísmo hacen parte de la naturaleza humana, el único camino posible que queda para concebir una sociedad política igualitaria, es aceptar cierto grado de bondad en las diferencias que existen entre los individuos de la sociedad. Por eso, en la medida en que estas no potencien las capacidades de sus miembros, deben ser superadas mediante el principio de la diferencia, así se justificaría únicamente el trato desigual en la estructura básica y en sus instituciones. Una sociedad política que acuda al principio de la diferencia, debe justificarlo de tal manera que al aplicar los criterios propuestos, estos resulten admisibles para todos los miembros de la sociedad, solo en ese sentido, es posible aceptar un trato desigual siempre que este se base en el mérito y no en prejuicios morales. Esta concepción resultaría aceptable, siguiendo la afirmación de Campbell en *La justicia. Los principales debates contemporáneos*: “Así, la fórmula “a cada uno o una según sus méritos” parece expresar tanto la fuerza como el aspecto legal del discurso de la justicia”. (Campbell, 2002: 34).

La postura crítica de Cohen, desde el lado de opuesto de Rawls, constituye uno de los pensamientos más brillantes que pueda hacerse al liberalismo igualitario y al principio de la diferencia, por lo que, resulta un cuestionamiento filosófico fundamental a la estructura básica, sin embargo, no aporta elementos suficientes que permitan salir hacia la posibilidad de concebir una sociedad política igualitaria que no tenga sustento en la justicia distributiva.

Construir una sociedad política igualitaria, desde la distribución de riquezas, bienes y derechos, parece el ideal pensado para la estructura básica, donde el principio de la diferencia no se utilice solo para equipar las desventajas de unos miembros frente a otros, sino que garantice un trato justo e igual entre iguales.

La justicia es una cuestión de lo que es justo, es decir, *de to ison*, lo igual. Aquello en que consiste la igualdad de la justicia es que los casos similares se traten por igual, y que los casos con diferencias proporcionales de merecimiento sean tratados según esa proporción. (MacIntyre, 1994: 127).

La posibilidad de concebir una sociedad política igualitaria, parece de una manera u otra resuelta. La crítica al principio de diferencia y al liberalismo igualitario, es aceptable en algunas circunstancias cuando se pone como base de la igualdad a las facultades morales, como consecuencia de esto, no habrá criterios objetivos que permitan determinar cuándo es justificable la utilización del principio de diferencia. Dejar a criterios morales la aplicación de la justicia en la sociedad política la aleja de la estructura básica, a pesar de lo anterior, aplicar el concepto de igualdad en estos tres niveles antes mencionados, a sociedades democráticas, liberales y ordenadas, parece no tener ninguna discusión. Rawls acepta en el *derecho de los pueblos*, la posibilidad de aplicar los principios de la justicia en sociedades no liberales pero ordenadas, sin embargo, descarta esta posibilidad en sociedades totalitarias “es claro que los regímenes dictatoriales y tiránicos no pueden ser aceptados como miembros de una asociación razonable de pueblos” (Rawls, 1996: 86).

Hemos de aceptar con Rawls, que las desigualdades existen en cualquier tipo de sociedad política, que el objetivo principal de la estructura básica es buscar la eliminación de esas desigualdades, siempre y cuando se traten de desigualdades sociales y económicas de carácter colectivo, nunca de desigualdades individuales.

Finalmente, una sociedad política igualitaria, es aquella donde resulta aceptable el principio de diferencia de Rawls, siempre que este no violente de manera injustificada derechos tanto individuales como colectivos de los miembros de la sociedad política. La justificación de dicha violación no puede provenir de pautas ni morales ni naturales, sino que debe sustentarse en criterios objetivos que conduzcan a la equidad social.

Conclusiones

Las líneas anteriores muestran la importancia que tuvo Rawls para el pensamiento de la filosofía política contemporánea, “Ahora los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien, explicar por qué no lo hacen” (Nozick, 1991: 183). En ese sentido, sus críticos reconocen lo excelso de su teoría de la justicia desde la orilla en que se mire; esa riqueza teórica de Rawls le da un lugar de privilegio en el pensamiento filosófico del siglo XX.

Las críticas que recibe su obra, antes de menguarla sirven para enriquecerla y traer para la filosofía política un tema de debate que por mucho tiempo se dejó en manos de la filosofía moral y las ciencias jurídicas. Postulados como la posición original, el velo de la ignorancia, la estructura básica y la justicia distributiva, resultan vitales para la discusión sobre la posibilidad de concebir en la actualidad sociedades políticas igualitarias, ya se traten de sociedades políticas liberales o no liberales, democráticas o no democráticas, con mayor o menor grado de organización.

El interés de Rawls por la justicia, supera cualquier crítica. En un sentido más profundo de la reflexión de la justicia desde la filosofía, la política y el derecho, críticos y amigos, están de acuerdo en el gran aporte de la teoría de la justicia rawlsiana para la filosofía política.

Más allá de todo, el aporte que hace Rawls con su teoría de la justicia a la filosofía, a la política y al derecho, sobresale el hecho de privilegiar espacios conducentes a la construcción de sociedades políticas justas e incluso la teoría de la justicia rawlsiana, ha servido de sustento a un modo de justicia alternativa como la justicia transicional, aplicada en distintos procesos de paz con grupos insurgentes alrededor del mundo, buscando desde allí la construcción de una nueva sociedad política igualitaria y justa.

La argumentos y la reflexión en torno a los temas expuestos, abren la puerta para la reflexión filosófica de la justicia y manifiesta los retos a los que se ven avocadas las sociedades políticas que en la actualidad buscan a través de la justicia legitimar sus actuaciones, en ese sentido, la posibilidad de concebir una sociedad política igualitaria, parece enfocarse como una utopía realista, que le sirve a la sociedad política -cualquiera que esta sea-, para caminar rumbo a la justicia y la igualdad.

Referencias

- Campbell, T. (2002). *La justicia. Los principales debates contemporáneos*. Gedisa. Barcelona.
- Cohen, G. (2001). *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Paidós. Barcelona.
- Chevallier, J. (2011). *El Estado posmoderno*. Universidad externado de Colombia. Bogotá.
- Locke, J. (1990). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Alianza. Madrid.
- MacIntyre, A. (1994). *Justicia y Racionalidad*. Ediciones internacionales universitarias. Barcelona.
- Nagel, T. (1996). *Igualdad y parcialidad*. Paidós. Barcelona.
- Nozick, R. (2017). *Anarquía, Estado y utopía*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Rawls, J. (1995a). *Liberalismo político*. Fondo de Cultura Económica. México.
- _____. (1995b). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica. México.
- _____. (1996). *El derecho de los pueblos*. Nuevo pensamiento jurídico. Bogotá.
- _____. (2001). *Derecho de gentes*. Paidós. Barcelona.

_____. (2002). *La justicia como equidad. una reformulación*. Paídos. Barcelona.

Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Gedisa. Barcelona.

_____. (2013). *Justicia ¿hacemos lo que debemos?* Debolsillo. Barcelona.

Van Parijs, P. (1993). *¿Qué es una sociedad justa?* Ariel. Barcelona.

Walzer, M. (1997). *Las esferas de la justicia*. Fondo de Cultura Económica. México.