



Carlos A. Casanova

**Una lectura platónico-aristotélica
de John Rawls**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

SERIE UNIVERSITARIA

160



CARLOS A. CASANOVA

UNA LECTURA PLATÓNICO-ARISTOTÉLICA
DE JOHN RAWLS

Cuadernos de Anuario Filosófico



CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1055 - 2003
Pamplona

Nº 160: Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico-aristotélica
de John Rawls*

© 2003. Carlos A. Casanova

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/publicaciones/cuadernos>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
EUROGRAF NAVARRA, S.L. Polígono Industrial, calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
I. PRINCIPIOS Y MÉTODO	13
II. LA POSICIÓN ORIGINAL: ¿CONTRACTUALISMO O ARTIFICIO DELIBERATIVO	23
1. Los pasajes más contractualistas e individualistas	24
a) El contractualismo.....	24
b) El individualismo	27
2. La función de la posición original	28
3. La autoridad.....	30
4. La persona: un ser inmerso en las relaciones con otros.....	37
5. El bien que dirige las decisiones.....	38
III. EL ORDEN RESULTANTE	45
1. Las libertades y la justicia puramente procedimental.....	46
2. La justicia distributiva	51
IV. ANTROPOLOGÍA Y TEORÍA DE LA DELIBERACIÓN. DISCUSIÓN CON ESCUELAS RIVALES	59
1. La naturaleza humana, sus fines y la deliberación	59
2. La sociedad y la historia	63
3. El enfrentamiento de Rawls con las escuelas rivales.....	68





INTRODUCCIÓN*

Este trabajo tiene por finalidad presentar una exposición sucinta de la concepción de la justicia creada y defendida por John Rawls. La importancia del asunto se debe a la enorme repercusión que tuvo y tiene la obra de este autor en el mundo angloamericano, y la influencia creciente de ese mundo en nuestra vida y nuestra cultura. Lo segundo no requiere de prueba. Lo primero se desprende, por ejemplo, de afirmaciones un tanto parroquianas como las de James Fishkin y Peter Laslett, según las cuales después de la publicación de *A Theory of Justice* en 1971 ya no es verdad el *dictum* de Isaiah Berlin según el cual “no ha aparecido en el siglo XX (hasta 1962) ninguna gran obra (commanding work) de filosofía política”¹. O también del reconocimiento que hace Richard Rorty de la gran recepción de que gozó esa misma obra²; o del impacto que tuvo en la teoría económica³, o en la enseñanza del derecho.

* Me parece que debo comenzar agradeciendo a la Universidad Simón Bolívar (Caracas) por haber financiado la presente investigación, y a *Boston University* por haberme acogido mientras la llevaba a cabo.

Querría aprovechar la oportunidad que me brinda la Universidad de Navarra de publicar este librito que trata sobre un filósofo estadounidense, para retractarme de algunos juicios que hice en mi tesis doctoral, publicada por esta misma Universidad: *Verdad escatológica y acción intramundana. La teoría política de Eric Voegelin*, EUNSA, Pamplona, 1997, acerca de los autores estadounidenses. En algún pasaje afirmé que ellos no podían entender la filosofía política en general o a Eric Voegelin en particular, por ejemplo, y esa afirmación –obviamente– fue fruto de un prejuicio.

Por otra parte, encontrándose acabada esta obra, llegó a nuestra noticia el sensible fallecimiento de John Rawls. Ante él, juzgamos necesario elaborar una pequeña nota de reconocimiento. Más allá de las críticas que se puedan hacer a la filosofía de este gran hombre, pensamos que deben destacarse aquí tres cosas: su amor a la paz y la tolerancia, que fue el motivo fundamental de sus escritos; su valiente afirmación de la justicia distributiva, contra la corriente predominante del culto del mercado y de las matemáticas aplicadas a la economía; y su búsqueda de una solución teórica profunda a los conflictos de doctrinas o de credos o tradiciones que agitan al mundo contemporáneo.

Dios quiera que se multipliquen estas semillas entre los intelectuales de todos los países y culturas. De otro modo, parece difícil que este siglo no sea tan sangriento o tan sombrío como el pasado.

¹ Ph. Pettit y Ch. Kukathas, *Rawls, A Theory of Justice and its Critics*, Worcester, 1990, 1. Desde luego, me parece injusta la afirmación de Isaiah Berlin, que no considera a Eric Voegelin o a Leo Strauss, por ejemplo.

² En *Consequences of Pragmatism, Essays: 1972-1980*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, 216, Rorty la llama “un verdadero paradigma interuniversitario”, porque su importancia y preeminencia es reconocida con razón en todas partes.

³ En la misma obra citada en la nota 1 se muestran dos importantes trabajos de 1976, de Hammond y Strasnick, en los que se puede apreciar la influencia de la concepción rawlsiana de justicia distributiva en esta disciplina. En cuanto al derecho, sólo puedo apelar a mi experiencia personal en Boston University y The University of Chicago. En la biblioteca de derecho de la primera y en la biblioteca general de la segunda, hay muchos ejemplares de *A Theory of Justice* y varios de *Political Liberalism*, siempre en uso.

A qué se deba esa repercusión, puede apreciarse en este texto: “[En la obra rawlsiana] se superan los límites profesionales y disciplinares, así como el estudio de lo políticamente deseable es reunificado con el estudio de lo realizable por medio de instituciones. Sin importar el juicio que podamos formarnos de las conclusiones de Rawls, debemos reconocer que nos encontramos ante una importante contribución de magnificencia en los propósitos”⁴.

La exposición se hará desde una perspectiva platónico aristotélica, lo cual quiere decir que primero se intentará comprender a Rawls en sus propios términos, pero luego se lo confrontará con las concepciones clásicas que puedan poner en tela de juicio sus afirmaciones. Usaremos básicamente dos obras de Rawls: *A Theory of Justice* y *Political Liberalism*.

Debido al estado del foro desde el que recibimos la obra de Rawls, es preciso aclarar que se considera absurda la costumbre de poner etiquetas a todos los autores, y que la perspectiva de este trabajo no es “comunitarista”, si por comunitarismo se entiende un conjunto de doctrinas conforme a las cuales “[...] la moralidad es algo que está enraizado en la práctica —en las prácticas particulares— de las comunidades existentes” y que, por ello mismo, “[...] no hay principios universales de moralidad o justicia que puedan ser descubiertos por la razón”⁵. Platón y Aristóteles partieron de la experiencia de sus comunidades concretas, comparadas con otras comunidades, llegaron a la esencia de todas ellas, y proclamaron unos principios o un modo de reflexión que es universal, y desde el que puede juzgarse si la vida de una entera comunidad en un punto particular, al menos, es o no conforme a la razón. Por eso precisamente son clásicos⁶.

A Theory of Justice es un esfuerzo supremo para hacer coincidir la tradición kantiana con la tradición utilitarista de alguna manera. O, quizá mejor, de encarnar en una sociedad concreta que busca el bien común a través de las decisiones de sus actores representativos, algo de la ética kantiana, de tal manera que los gobernantes no puedan someter a los gobernados a un régimen totalitario con la excusa de que están buscando la felicidad de los gobernados. Rawls desea salvar la libertad y autonomía de los ciudadanos cuidando al mismo tiempo su bienestar y una cierta igualdad en las distribuciones.

Political Liberalism simplemente trata de responder a la objeción según la cual en *A Theory of Justice* él estaría tratando de convertir en doctrina política una nueva visión comprensiva de la realidad, la suya propia. Pero, al res-

⁴ Ph. Pettit y Ch. Kukathas, 10.

⁵ Idem, 95.

⁶ En el trabajo de Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge [Massachusetts]-Londres, 1987, se echa en falta la conciencia de la fundación de la teoría política por los clásicos griegos. Se adopta allí una perspectiva que da relevancia (merecida) a los profetas de Israel, y luego salta a Descartes, sin considerar ni los orígenes de la filosofía política ni la teología y filosofía medievales del mundo occidental. Se aclara esto aquí, porque él es uno de los autores importantes en el foro estadounidense, y en particular en la discusión de las doctrinas rawlsianas.

ponder, no rechaza, como veremos, los resultados obtenidos en esa obra. No creo, pues, que introduzca cambios sustanciales en lo que se refiere a la teoría política misma⁷, aunque sí en cuanto al modo de lidiar con el contexto o con doctrinas rivales.

Uno de los cambios más profundos que introduce es el hacer explícito que las raíces “empíricas” (o de experiencias en el sentido aristotélico, no humeano) del liberalismo político de Rawls se hundan en las guerras de religión a que dio origen en Europa la Reforma Protestante. Esas guerras, piensa Rawls, establecen un abismo entre la filosofía política de los griegos antiguos —que no tuvieron que enfrentarse con visiones comprensivas de la realidad como la religión cristiana—, por una parte; y la filosofía política moderna, por otra. El mortal conflicto entre las religiones llevaría al exterminio o agotamiento de uno de los contrarios o a la igual libertad de conciencia y de pensamiento. Esta segunda fue la solución política⁸.

Pero Rawls no percibe una de las vertientes de esas raíces del liberalismo moderno. Junto a las guerras de religión, jugó un papel central el nominalismo. Conforme a esta doctrina⁹, el bien (moral¹⁰ o metafísico) no existe o no lo podemos conocer con nuestra razón, sino que necesitamos de una ley (divina, inicialmente), para discernir lo bueno de lo malo. Qué ley sea la que defina el bien era algo en lo que toda la Cristiandad estaba de acuerdo. Pero a partir de Lutero el modo de ver la Ley dejó de ser unánime y no se disponía de otro camino para conocer lo correcto, ni en el plano individual (moral o ético) ni en el social (político). De aquí que la guerra fuera casi inevitable. No era posible un entendimiento en el plano de la razón natural, pues ya no se conocían los modos de argumentar a que alude Tomás de Aquino al inicio de su *Summa Contra Gentes*¹¹. De aquí también que el deseo de paz se percibiera como irrealizable a menos que se renunciara a tratar de instaurar un gobierno conforme a la sabiduría. Toda sabiduría positiva, material, con contenido, sería revelada; y tratar de instaurarla llevaría a la guerra. El abismo que separa a la filosofía política moderna de la antigua está más relacionado con esto que

⁷ Sí, por ejemplo, pequeños cambios en el modo de concebir o presentar los resultados de la deliberación que se da en la rawlsiana “posición original”. Ha de tenerse en cuenta que existen dos ediciones de *A Theory of Justice*. En las páginas que siguen usaremos sólo la segunda, publicada por Belknap of Harvard University Press, Cambridge [Mass.]-Londres, en 1999. Esta obra se citará usando la abreviatura Th J, haciéndose referencia a las páginas, primero, pero luego a los números de sección, que serán comunes en las ediciones inglesas y las castellanas. En esta edición, de acuerdo con el prefacio, se introdujeron muchas revisiones que adaptaron la obra a la última concepción de Rawls y, por tanto, la acercaron mucho a *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York, 1993. Esta obra se citará según la abreviatura PL.

⁸ Cfr. páginas XXII-XXVII de la introducción de PL. El enraizamiento del liberalismo en las guerras europeas de religión podía entreverse ya en *A Theory of Justice*. Cfr. 112, 193, 485-486; nn. 23, 35 y 83.

⁹ Mejor sería decir conjunto de doctrinas.

¹⁰ En la Edad Media no se había distinguido entre “lo bueno” y “lo correcto”.

¹¹ Cfr. Parte primera, libro I, capítulo 2.

con las mismas guerras de religión. Porque, para los antiguos, era posible una sabiduría de la razón natural; en el plano práctico su método sería dialéctico, no geométrico, y –por tanto– estaría muy lejos de cualquier autoritarismo doctrinario; y era obvio que esa sabiduría debía regir, en lo posible, los destinos públicos¹².

Aun los filósofos que intentaron una explicación positiva de la sabiduría o de la política eran nominalistas. Y ello llevó al derrumbamiento de todo el edificio metafísico y ético moderno (temprano) bajo los golpes de mandarina de la crítica de Hume, asumida por Kant. Y, en éste, condujo a la distinción entre lo bueno y lo correcto (el deber); o, en los utilitaristas, a la reducción de lo correcto a “lo bueno”, pero juzgado con una facultad sensible, como muy bien apuntó Kant en su *Crítica de la Razón Práctica*¹³.

Rawls, profundizando en un sentido esa tradición, sostiene que el “principio liberal” ha de aplicarse a todas las doctrinas comprensivas, es decir, las doctrinas que –de un modo más o menos completo, más o menos sistemático– contienen una visión del mundo, de la sociedad, del hombre y de lo divino que sobrepasa los requerimientos de la política. No sólo ha de aplicarse a las religiosas, sino también a las filosóficas¹⁴. Con ello manifiesta, aun sin quererlo, dos cosas: a) que él está habituado a no hablar acerca de las cosas, sino acerca de las doctrinas –entre las cuales habría que elegir unos principios de justicia en la posición original, según *A Theory of Justice*–, punto que trataremos más tarde, en una nota del Capítulo I; y b) que él concibe su propia propuesta no como una doctrina filosófica comprensiva, sino como una doctrina “meramente” política. ¿Quiere esto decir que no es sino una suerte de “programa de convivencia”? Por supuesto, presentar un programa de convivencia entre doctrinas o entre partidos, es laudable. Por ejemplo, en la República de Venezuela el *Pacto de Punto Fijo* tuvo ese propósito y constituyó un acto admirable de prudencia política¹⁵. Pero eso sólo es posible en una sociedad concreta y entre los representantes de las corrientes en potencial conflicto, que pueden deponerlo y establecer unas metas comunes, sin renunciar a sus

¹² En realidad, la *República* de Platón es en buena medida una gran demostración de la necesidad de la sabiduría en la dirección política. Y, por cierto, Rawls, sin saberlo, usa con fin análogo (aunque sin sacar todas las consecuencias) una de las imágenes más convincentes y plásticas del libro VI del gran clásico: la alegoría del piloto. Cfr. *A Theory of Justice*, 205, n. 37. Por su parte, Aristóteles recoge esta convicción platónica, pero añade que en el gobierno los sabios deben estar contrabalanceados por un principio democrático, entre otras razones, para evitar que el excesivo poder corrompa (como es de esperar) la naturaleza de aquéllos. Cfr. *Política*, II, 10, 1272b5-7; III 10, 1281a32-38; 11; IV, 1 y 8, etc. Sobre este punto volveremos al hablar de la tensión entre el principio liberal y el principio democrático en el Estado moderno, *infra*.

¹³ Cfr. *Critique of Practical Reason*, Theorem II, Remark I, 135, en *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1949. Reimpreso por Garland Publishing INC, Nueva York-Londres, 1976. Se citará por las siglas CPR.

¹⁴ Además de la introducción, cfr., por ejemplo, 154.

¹⁵ Cfr. R. Caldera, *Los causahabientes de Carabobo a Punto Fijo*, Ediciones Centauro, Caracas, 2002, 179-261.

doctrinas propias. Y es posible porque la realidad política tiene una cierta naturaleza (y los actores una cierta captación de la misma) que está más allá de las doctrinas particulares, y que podría ser estudiada por una filosofía como la clásica griega. Mas proponer algo como el *Pacto de Punto Fijo* no tiene sentido en libros puramente teóricos como son los de Rawls. Ellos deben contener una visión de la sociedad que no se limite a un simple acuerdo político entre los actores potencialmente rivales.

De hecho, Rawls sostiene que su propuesta es una filosofía, pero no comprensiva, sino política¹⁶. Las diversas doctrinas comprensivas, para poder convivir, tienen que reconocer un terreno común, que Rawls llama “de la razonabilidad”. Sobre ese terreno común, “meramente político”, todas las doctrinas comprensivas tienen que encontrar coincidencia, y todas tienen que justificarlo desde su distinto punto de vista: en ello consiste el famoso “overlapping consensus”. Las que no lo hacen, no son enteramente razonables y lo más seguro es que tiendan a desaparecer en una sociedad justa. La razonabilidad de Rawls no es simplemente un “consenso constitucional” (como el de los Estados Unidos), es la aceptación de una filosofía política¹⁷. Por supuesto, esa filosofía política es la de Rawls, tal como él la formula en *A Theory of Justice*, con los ajustes que señalaremos a lo largo de este trabajo. Así lo declara él expresamente en diversos pasajes, pero dice que hay un importante cambio de perspectiva porque se aclara que esa teoría de la justicia no es una doctrina comprensiva¹⁸. En realidad, aunque en *A Theory of Justice* no se habla expresamente de ello, está implícito, pues se dice que cada ciudadano puede tener un “fin último” distinto, y estar adscrito a cualquier iglesia o doctrina filosófica, como veremos. No es, por tanto, la razonabilidad un simple precipitado de un acuerdo accidental de las diversas corrientes.

El cambio de perspectiva supuestamente haría necesario que todas las doctrinas comprensivas aceptaran la “razonabilidad”. E implicaría que hay que indagar acerca de las convicciones arraigadas en la conciencia pública en un momento determinado. De allí, y sólo de allí, podrían provenir los valores que se postularan en la filosofía política, pero ésta tendría luego que darles forma. La condena de la esclavitud o la tolerancia religiosa, por ejemplo, son puntos fijos seguros para juzgar las acciones sociales. Pero son puntos fijos provisionales¹⁹.

Sin embargo, Rawls no asume esa nueva perspectiva, sino que vuelve constantemente a las concepciones de *A Theory of Justice*. Así, por ejemplo,

¹⁶ PL, 45.

¹⁷ PL, 39-40, 48 y ss., 64-65, 95, 142, 147 y ss., 164-168, 177, 200, 203.

¹⁸ Cfr., por ejemplo, Th J, 39-40, 158 y 176-177, nota 2. Sólo hay un pasaje donde Rawls dice que las diversas doctrinas comprensivas en la discusión pública podrían apartarse de lo que él dice en *A Theory of Justice* acerca de la posición original. Ellas podrían buscar otra fundamentación, pero siempre tendrían que establecer las libertades y la justicia distributiva allí prevista, PL, 225-228.

¹⁹ Cfr., por ejemplo, 8, 164-168, 224-225.

en la convención fundacional de la sociedad²⁰ las partes deben encontrarse tras un “velo de ignorancia”²¹: al establecer las reglas no deben saber a qué doctrina comprensiva pertenecen y, de esta manera, Rawls no duda que aceptarán los razonamientos que él sostuvo en su primera gran obra o al final de *Political Liberalism*. Él sabe que esos razonamientos contienen implícita una metafísica de la persona y de la sociedad, pero sostiene que es tan general que “no distinguiría entre las visiones metafísicas de las que se ha ocupado tradicionalmente la filosofía —cartesiana, leibniziana o kantiana; realista, idealista o materialista—”²². Ello le da coraje para decir que, en realidad, son “hechos” y no simples “valores”, el que “[...] la esclavitud es injusta, la tiranía es injusta, la explotación es injusta [...]”²³. Y para afirmar que aun cuando una clara mayoría pretendiera enmendar la Constitución de los Estados Unidos para, por ejemplo, establecer una religión oficial o una desigualdad de derechos, la Corte Suprema de Justicia podría anular tal enmienda, basada en la razonabilidad²⁴.

Resulta un tanto confuso el continuo cambio de opinión de Rawls, que quedará expuesto a lo largo de estas páginas²⁵. Pero, sobre todo, resulta molesto su continuo poner límites al razonamiento de los demás, para construir el suyo propio sin respetar esos mismos límites. Me explico. En primer lugar, él sí tiene una doctrina comprensiva²⁶, que en metafísica es materialista y en ética es semikantiana y semiutilitarista, como quedará claro en este trabajo. Segundo, él desea que, una vez establecida su filosofía política como la razo-

²⁰ Sobre esta convención, sobre su carácter histórico o meramente teórico-instrumental, hablaremos más tarde.

²¹ Cfr., por ejemplo, 24-25, nota 27. Cfr., también, 272-273.

²² 29, nota 31.

²³ 124. En este punto, Rawls incurre en constantes contradicciones, pues a veces considera esos juicios como “valores”, a veces como “hechos”. Cfr. 139, por ejemplo.

²⁴ Cfr. 238-239.

²⁵ En las páginas 211-216 de su obra *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, EUNSA, Pamplona, 1999, Alfredo Cruz señala estas contradicciones y concluye que Rawls pasa de un liberalismo comprensivo a un liberalismo sociológico cuyo valor político reside en la noción de razonabilidad, que se deriva del liberalismo comprensivo. Añade que la obra del estadounidense adolece de un déficit de filosofía política porque no reflexiona suficientemente acerca de la naturaleza y especificidad de lo político.

²⁶ Una filosofía política, puesto que la política es *práxis* y no *téchne* (cfr. *Ética a Nicómaco*, libros I y VI), no puede no ser una “visión comprensiva”. Piénsese, por ejemplo, en que, de acuerdo con Rawls, su visión de la justicia afecta hasta las relaciones entre padres e hijos o entre cónyuges, así como las relaciones entre los fieles y las diversas iglesias. Cfr. PL, 221, nota 8. Incluso, el gobierno afecta más profundamente el carácter y la vida toda que las iglesias, según Rawls. Cfr. PL, 222. Alfredo Cruz en las páginas 81 y 217 de su obra citada es explícito en su crítica al liberalismo y a Rawls: por aceptar la noción de estado, “concede” o “concede” derechos individuales (por ejemplo, de los hijos contra los padres) que tenderán a disolver las comunidades intermedias y a dejar al individuo desnudo frente al poder político. Ni siquiera las familias se salvarían de una omnipresente y omnímoda intervención del estado. La concepción rawlsiana de la justicia contiene elementos contradictorios con su noción de la sociedad como “unión social de uniones sociales”.

nabilidad social, no se pueda criticar sino desde dentro, no desde la verdad completa que pueda ver cualquiera de los ciudadanos con cualquier visión comprensiva²⁷. Él sostiene que los otros no pueden usar en su argumentación sino las creencias generalmente aceptadas, junto a las formas de razonamiento del sentido común y las conclusiones de la ciencia cuando no son controversiales²⁸, pero él mismo construye su filosofía política con un artificio deliberativo, la “posición original” (el contrato fundacional), que está lejos de ser una creencia generalmente aceptada; y está dispuesto a apartarse de las creencias públicas si ellas se alejan de su credo liberal, como ya vimos. Explícitamente prohíbe en la argumentación el uso de doctrinas religiosas e, incluso, filosóficas comprensivas²⁹, cuando él razona desde su kantismo y su utilitarismo, y a pesar de que sabe que el actual igualitarismo de los Estados Unidos, en el que él se inspira, se hizo posible gracias a argumentaciones desde el cristianismo³⁰.

Como decía, no hay grandes cambios doctrinales entre la segunda obra y la primera. Ellas están, además, íntimamente interconectadas y, en cierto modo, *Political Liberalism* no es sino un conjunto de notas a pie de página añadidas a *A Theory of Justice*; con ellas, el autor responde a las objeciones que se le han hecho a lo largo de casi un cuarto de siglo, o, sobre todo, trata de conformarse al “principio liberal”³¹, la separación de la política y las doctrinas comprensivas. En las páginas siguientes nos concentraremos en la obra más temprana. En cualquier caso, señalaremos oportunamente los cambios relevantes de que tengamos noticia, introducidos por *Political Liberalism*. Usaremos la edición de 1999 de *A Theory of Justice*.

²⁷ Cfr. 216 y ss.

²⁸ Cfr. 224.

²⁹ Cfr. 224-225.

³⁰ Cfr. 249 y ss. En ese contexto, y sólo en ese contexto, Rawls dice que se puede aceptar provisionalmente este tipo de argumentación.

³¹ Para lo segundo, cfr. PL, XVII.





I

PRINCIPIOS Y MÉTODO

John Rawls es, enteramente, un hijo de la modernidad. Él desea con ardor mantener la paz entre las facciones de la sociedad en la que vive, con razonamientos pronunciados desde una perspectiva nominalista. Sin embargo, igual que Kant en la *Metafísica de la Moral*¹, piensa que, aunque lo justo o lo correcto no puedan juzgarse desde el punto de vista de los bienes que atraen a los hombres, se precisa de alguna fusión entre lo justo y esos bienes. La motivación de Rawls y de Kant es seguramente distinta. El alemán simplemente percibe que toda acción tiene un objeto o un fin y que, por tanto, el deber no puede estar separado de los fines, sino que tiene que decidir qué fines se persiguen y cuáles no; y tiene también que llegar a ser el motivo de la acción. En cambio, el estadounidense parece percibir que la búsqueda del deber por el deber mismo puede llevar a absurdos relativos a la vida en este mundo. Su estrecha relación con las tradiciones utilitaristas lo han hecho sensible a la necesidad de los “bienes”, sin los cuales ni aun la autonomía puede existir verdaderamente². Podría decirse que el intento supremo de la filosofía de Rawls es corregir la estrábica visión de la ética y la política que padece Occidente y, más que ningún otro, quizá, el mundo angloamericano. Fundir en una sola imagen la visión utilitarista de “lo bueno” con la kantiana de “lo correcto”, sin correr riesgos de autoritarismos de ninguna clase³.

El nominalismo, que llevó a esta partición entre lo bueno y lo correcto⁴, se autodestruye. La obra de Rawls es un testimonio de ello porque intenta salvar las dificultades con agudo ingenio, pero cae necesariamente en contradicciones, como veremos. La solución aristotélica es mucho más viable, pero estoy convencido de que Rawls no la ha conocido verdaderamente —como tampoco Kant—. MacIntyre tiene razón en que para conocer la filosofía práctica del Estagirita o de su más grande discípulo, Tomás de Aquino, hay que someterse a una disciplina especial, y no simplemente leer algunos de sus libros. En oca-

¹ Debo el haber percibido esta relación a la tesis doctoral de Argenis Pareles, presentada en la Universidad Central de Venezuela, Escuela de Filosofía, en diciembre de 2.001.

² Cfr. PL, 7. Th J, 129-130, n. 25, por ejemplo, donde pretende fundirse la justicia con la “racionalidad” utilitarista.

³ Eso también lo observó Argenis Pareles en el lugar citado. Esa fusión es muy patente en PL, 76.

⁴ Porque lo bueno sería lo que deseamos los hombres que, pues no tenemos una captación intelectual, sino sólo sensorial, es siempre un bien sensible; y lo correcto sería lo que impone una ley del tipo que sea, pero sobre todo la kantiana.

siones, por caminos independientes, Rawls se acerca a lo que había dicho Aristóteles, pero luego retrocede por temor a la sombra de Kant. Comencemos con la exposición donde estas afirmaciones saldrán a flote por sí mismas.

Es sabido que uno de los recursos teóricos favoritos de Rawls es el de procurar que quienes tengan que tomar una decisión política se coloquen en una posición “objetiva” y decidan sin traspasar los principios conforme a los cuales se podría actuar en esa posición, y no sólo conforme a los propios intereses subjetivos. Tal es la “posición original” de la que hablaremos con detalle más adelante. Ahora es necesario adelantar, sin embargo, que ella consiste en una supuesta convención fundacional de la sociedad, y que lo que se pretende con ella es una combinación exitosa del respeto a la autonomía de las personas (las “libertades”) y de una adecuada justicia distributiva, que no desestime la producción de bienes; una conciencia de la dignidad de la persona –conciencia de la que no quiere decirse que sea *a priori*, pero que en Rawls no puede tener origen empírico– y un conocimiento tomado de la experiencia de la vida social⁵. Lo que se pretende, pues, es fundir los aspectos que Rawls juzga positivos de las tradiciones kantiana y utilitarista, haciendo las correcciones oportunas.

La fusión de las dos tradiciones se concretaría en unos principios de justicia, que aspiran a ser para la moral política lo que los axiomas para la geometría⁶. Lamentablemente, sin embargo, la moral se encuentra aún en un estado primitivo⁷. Más, esos principios tendrían que ser obtenidos por estrictas deducciones [sic] a partir de ciertas premisas relativas, entre otras cosas, a la psicología de las personas (sus intereses y creencias). “Deberíamos esforzarnos por construir una suerte de geometría moral con todo el rigor que este nombre connota. Desgraciadamente, el razonamiento que daré estará lejos de esto, porque es muy intuitivo. Pero es esencial tener en mente el *desideratum* que uno debería intentar alcanzar”⁸.

Rawls intenta, pues, a diferencia de los geómetras, fundamentar los axiomas. Pero esto significa que los que él llama “principios de la justicia” no son tales. Ellos están apoyados en unos razonamientos previos que se quieren presentar como las deliberaciones de las partes en el contrato constitutivo de la sociedad. Tales deliberaciones no se referirían a qué bienes han de buscarse o cómo, sino a qué aspectos de las diversas teorías morales políticas pueden

⁵ Cfr. Th J, 128-129 y 137-138, nn. 25 y 26, por ejemplo.

⁶ Cfr. *ibidem*, 45, n. 9.

⁷ Cfr. 45. En este punto Kant es mucho más sensato que Rawls, pues comprende que no puede pretenderse que la moral debe ser enteramente refundada porque, desde luego, ha habido hombres admirablemente morales. Cfr. CPR, Prefacio, 123, nota.

⁸ Cfr. Th J, 104-105, n. 20.

adoptarse como principios de justicia; es decir, no se refieren a las cosas sino a las opiniones de los hombres. Al menos en *A Theory of Justice*⁹.

Pero, en realidad, los “principios” no son fruto de las deliberaciones del contrato fundacional. Si hubiera un contrato tal, esos principios o bien serían presentados como axiomas por Rawls para la consideración de las otras partes, y defendidos dialécticamente, como el principio de no contradicción en el libro IV de la *Metafísica*; o bien se presentarían como ciertas conclusiones obtenidas a partir de principios más primitivos. Y parece que la segunda posibilidad es la más probable, pues Rawls dice que se podrían obtener por medio de un argumento estrictamente deductivo; y porque, como veremos, uno de ellos al menos se apoya en el postulado según el cual las personas son autónomas y dignas de respeto¹⁰.

¿Por qué Rawls continúa llamando “principios”, a los “principios de justicia”? Sencillamente porque él no tiene un temperamento metafísico. Kant se tomaba en serio a la razón, llevaba las tesis hasta las últimas consecuencias y analizaba sus afirmaciones para hacer explícitos todos los supuestos. Rawls no. Tampoco conoce la distinción entre la *via inventionis* y la *via demonstrationis* ni cómo la síntesis debe tomar en cuenta los resultados del análisis. Por esto trata de “fundamentar” los principios y por esto falla en su afán de fundar una justicia puramente formal a partir de esos principios (a diferencia de Kelsen, por ejemplo)¹¹.

⁹ Esa es una tendencia general de esta obra: hablar de opiniones, y no de cosas. Cfr. Th J, 30 y ss., n. 7, donde se presenta al “intuicionismo” como un conjunto de teorías morales destinadas a elegir de modo adecuado para cada caso los principios morales aplicables, entre los disponibles en las diversas teorías; 109, donde dice que la función de la teoría de la justicia es elegir los principios de entre una lista de los disponibles; 430 y 434, n. 75, donde sostiene que los “hechos” de la sicología moral dependen de la concepción de la justicia que entre en su formulación; y se aleja, por tanto, a años luz de Platón, según el cual la teoría contempla realidades y el aprendizaje consiste en ayudar al niño o al joven a levantar sus ojos en la dirección adecuada; 431-432, donde habla de las teorías económica y política como si fueran cosas separadas que no se refirieran a las mismas acciones de los hombres –hasta el punto de decir que la teoría económica, a diferencia de la política, puede prescindir de las nociones morales–; 508, donde habla de la necesidad de elegir entre teorías rivales. Hay pasajes, sin embargo, donde habla de cosas, como, por ejemplo, en las páginas 499-501, n. 86, en las que sostiene que la madurez humana real se alcanza por la justicia –conforme al “principio aristotélico”–. Cfr., también, PL, 154, por ejemplo. Ciertamente podemos decir inspirados en Eric Voegelin que Rawls participa en la “dogmatomaquia” porque él no posee una visión meditativa de las opiniones de los hombres, que le permita llegar a la dimensión que constituye la fuente de todas ellas y en la que podrían encontrar un campo de discusión fructífera.

¹⁰ Alfredo Cruz hace esta misma observación, pero la extiende no a uno solo de los principios, sino a toda la teoría rawlsiana. Cfr. A. Cruz, 31.

¹¹ En PL, 242, nota 31, Rawls usa una distinción que parece acercarse a la de la *via inventionis* y la *via demonstrationis*. Él habla del orden de la deducción y el orden de la fundamentación. Sin embargo, el lugar es uno de los más confusos que nunca escribió Rawls y, bien leído, nada tiene que ver con esta distinción platónico-aristotélica o newtoniana. En efecto, se afirma allí que el argumento deductivo consistiría en establecer unos axiomas que iluminen las relaciones entre los valores políticos; y el orden de la fundamentación tendría que ver con que esos principios se conectan con una doctrina comprensiva y la confirman o son confirmados por ella. Él habla también de los teoremas, y dice que aceptamos los axiomas por los teoremas a los que conducen o viceversa. Pero eso tampoco tiene que ver con la distinción clásica.

Por lo mismo, algunas veces niega que los principios deban ser fundamentados. En esta familia de pasajes, Rawls los presenta sencillamente como los juicios que las partes elegirían en la posición original. Y sostiene que sólo serían principios por ser elegidos¹². Lo cual, por supuesto, contradice la existencia misma del libro *A Theory of Justice* que es, por encima de todo, una argumentación a favor de los principios de la justicia tal como los concibe Rawls. Incluso contradice varios pasajes donde explícitamente sostiene que hay unos principios morales naturales (que en la tradición kantiana tendrían que pensarse como *a priori*)¹³. U otros donde reconoce que la posición original no es un acontecimiento histórico, sino un auxiliar de la deliberación de los legisladores o administradores o jueces o constituyentistas¹⁴.

En *Political Liberalism* este problema es visto bajo otra luz. A veces se reconoce paladinamente que los principios de justicia son resultado de concepciones previas de la persona y la sociedad o de los principios de la razón práctica; más ciertos “valores”, tales como que la esclavitud o la tiranía son injustas. O se afirma que los principios son puramente procedimentales, pero guiados por una “forma ideal” (como la de igualdad) que establece límites de justicia en los procesos sociopolíticos. Pero a veces se sostiene que todas estas nociones, valores y juicios, o una parte de ellos, son “construidos” (y no “intuicionados” en la realidad), y que ésta es la diferencia entre Rawls y el “intuicionismo”, por ejemplo, y su semejanza con Kant. A veces, para evitar la confusión con el “intuicionismo”, se dice que las valoraciones de la esclavitud o de la tiranía como injustas son “hechos” (no valores); otras veces se reconoce que son “valores”. A veces se dice que los principios de la *justice as fairness* son construidos, y otras veces que no lo son enteramente, sino sólo en parte...¹⁵

Como se ve, no hay esperanza de encontrar en Rawls una reflexión metafísica coherente acerca de lo que él mismo intenta hacer. Lo cual no quiere de-

Conforme a esta última, hay verdades matemáticas o físicas que pueden ser analizadas en sus causas o resueltas en sus principios de diversas maneras (vía inventiva), y luego desde los principios se puede construir una demostración o un teorema (vía demostrativa). Pero las verdades no dependen de los teoremas ni de la formulación explícita de los principios, y éstos se aceptan, unos y otros, siempre, como un análisis de la experiencia o de las verdades pre-analíticas.

¹² Cfr., por ejemplo, Th J, 306-308, n. 52. No hace falta, como sostiene Prichard, una obligación *a priori* de cumplir los acuerdos como fundamento del contractualismo, porque bastaría la existencia de una cierta práctica de cumplir los acuerdos, unida a la hipotética postulación de ese deber por las partes en la posición original. Th J, 502, 506-507, nn. 86 y 87.

¹³ Cfr., por ejemplo, Th J, 417-418, 433 nn. 72 y 75, donde se afirma que el sentido moral nace en los hombres gracias a que existe en ellos una tendencia natural que es un hecho psicológico profundo, conforme a la cual si te dan amor respondes con amor. Sin esa tendencia, nuestra naturaleza sería muy distinta e imposible la cooperación social. En la página 434, n. 75 Rawls contradice lo dicho en la página 433, sin embargo.

¹⁴ Estos pasajes serán comentados más adelante.

¹⁵ Cfr., por ejemplo, PL, 72-73, 96, 104, 108, 112, 114, 121-122, 124-125, 139-140, 192, 197 (nota 32), 224, 281, 283 y 304.

cir que su obra sea irrelevante, ni mucho menos. Lo que pienso que quiere decir es que Rawls parte de tradiciones irreconciliables y está abierto a ciertas experiencias que no calzan en ninguna de ellas. Si aplicamos el análisis a lo que de hecho ha realizado Rawls en lo que se refiere a los principios, encontraremos lo siguiente:

1) Que los postulados que él tiene como principios son (a) los destinados a regir las instituciones básicas¹⁶; y (b) los relativos al deber y la obligación natural. Tales son:

- a.1- Cada persona debe tener un derecho igual al sistema total más extenso de libertades básicas iguales compatible con un sistema semejante de libertad para todos.
- a.2- Las desigualdades sociales y económicas deben disponerse de tal manera que:
 - a.2.a- sirvan al mayor beneficio de los menos aventajados consistente con el principio de la conservación de los recursos para las generaciones futuras.
 - a.2.b- estén vinculadas a oficios y posiciones al alcance de todos bajo condiciones de una justa igualdad de oportunidades.
- a.3- Las consiguientes reglas de prioridad.

(b) Una serie de deberes y obligaciones que vinculan la voluntad de los individuos a los principios aplicables a las instituciones básicas¹⁷.

2) Que esos postulados, al menos en la *via inventionis* y tal como la concibe Rawls, se apoyan en diversas experiencias y supuestos. La mayoría de los principales tienen origen kantiano. Así, por ejemplo, el principio de igual libertad se apoya en la concepción de la persona como un ser autónomo, igual que el contractualismo¹⁸. Y el segundo principio de las instituciones básicas se deriva en parte de que los hombres no deben ser tratados como medios¹⁹.

La misma idea de la posición original no es más que algo semejante al principio básico de la razón práctica kantiana. El “obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda siempre sostenerse como el principio de una legislación universal” daría origen a una máxima de naturaleza semejante a los principios rawlsianos. En efecto, como veremos con detalle más tarde, éstos no son más que los principios conforme a los cuales actuaría un agente político que no buscara sus propios intereses, sino que se situara en una posición imparcial.

¹⁶ Cfr. Th J, 266-267, n. 46.

¹⁷ Cfr. Th J, 293 y ss, nn. 51-54.

¹⁸ Cfr., por ejemplo, Th J, 160, 163, 221 y ss, nn. 29, 30, 40.

¹⁹ Cfr. Th J, 157, n. 29.

Es verdad que muchas veces Rawls argumenta empleando experiencias económicas o de otro tipo, pero hay unos núcleos irreductibles a esas experiencias. Y esos núcleos son kantianos. Por ello mismo, aunque Rawls lo niegue, son *a priori*. A menos que él esté dispuesto a aceptar que hay experiencias intelectuales de lo inteligible que hay en el mundo, apartándose de Kant y de la tradición humeana a un tiempo, y acercándose a Aristóteles.

Por lo mismo que esos núcleos son *a priori*, dan lugar a unos derechos naturales (de tipo nominalista). Todo ser que pueda considerarse “persona”, por ejemplo, posee por naturaleza derechos a las libertades. Y esa condición de “persona” se deriva de unos atributos que no dependen de la ley ni de la costumbre, sino que pueden ser establecidos por un método de sentido común²⁰.

El kantismo de Rawls lo lleva también a concebir la moral política como un puro límite. La lógica de las apetencias humanas, la “racionalidad” de la tradición utilitarista y de la ciencia económica, es natural, y no objeto de elección alguna. Los amores de los hombres tienen un origen y un discurrir amoral y, por ello, cada uno “es libre de planear su vida como le plazca, *siempre que sus intenciones sean consistentes con los principios de justicia*”. La justicia no informa los deseos, sino que los limita²¹. De aquí que en muchos pasajes Rawls hable de una justicia puramente procedimental, con un mutuo desinterés entre los miembros de la sociedad²².

Ante estas concepciones morales puede uno preguntarse si en verdad los grandes progresos de la humanidad hacia el reconocimiento de la dignidad de todas las personas o hacia la justicia distributiva podrían explicarse sin un amor a los hombres o a los pobres. Desde luego, la respuesta es “no”. Piénsese, por ejemplo, en la Inglaterra del siglo XIX. Sin el sincero amor cristiano de Lord Ashley, los pobres no habrían podido mejorar su condición social o habrían sido arrastrados a la violencia, como de hecho lo fueron en otros países de Europa. Lo mismo puede decirse de los movimientos que condujeron en los Estados Unidos a la liberación de los esclavos o a la generalización de la igualdad de derechos civiles, y a la motivación de sus protagonistas, incluidos Lincoln y Martin Luther King jr, como bien se explica en *Political Liberalism*²³. Sin embargo, en cuanto a este problema, Rawls se aparta en importantes puntos de Kant y se acerca –sin saberlo– a una fusión de “lo bueno” y

²⁰ Cfr. Th J, 442, nota 30, n. 77.

²¹ Cfr. Th J, 392, n. 68. Kant también sostiene que en todo aquello en lo que no esté en juego el deber se puede, y en algunos casos se debe, buscar la felicidad. Cfr. CPR, “Critical Examination of the Analytic of Pure Practical Reason”, 199. Pero el deber de buscar la felicidad no debe confundirse con la tendencia hacia ella. Sólo sería moral la búsqueda que se llevara a cabo exclusivamente porque lo impone el deber. Cfr. *Metaphysics of Morals*, “Exposition of the Concept of an End which is also a Duty”, 355, en CPR. Se citará MM.

²² Cfr. Th J, 69, n. 13, por ejemplo.

²³ Cfr. 249-254.

“lo correcto” o entre el amor y el deber semejante a la que podría darse en la filosofía aristotélica. Pero de esto hablaremos en un capítulo posterior.

3) Que otro fundamento básico tanto de *A Theory of Justice* como de *Political Liberalism* también encuentra precedentes en Kant, pero es profundizado por Rawls para tornarlo más liberal. Tal es que la justicia no puede exigir un único modo de perseguir la felicidad ni imponer la búsqueda de la perfección²⁴. Según el norteamericano, los principios de justicia deben simplemente establecer un marco de razonabilidad donde puedan coexistir las diversas concepciones rivales acerca de la felicidad o la perfección humana o la moral individual²⁵ o acerca del mundo o de Dios²⁶. Nada podría afirmarse como verdadero e imponerse a los demás miembros de la sociedad, porque tal cosa abriría el peligro de las luchas intestinas; del mismo modo que la intolerancia llevó a las guerras de religión en los siglos XVI-XVIII y en Europa.

Rawls quiere creer que su propuesta no supone una concepción particular del hombre o de la sociedad. Incluso escribe su segundo libro para deslastrar su pensamiento de ciertos rasgos de doctrina comprehensiva. Pero es fácil mostrar que todo orden social supone ciertas concepciones antropológicas o de la sociedad y excluye otras, y que Rawls lo sabe o intenta evitar ciertos temas por las dificultades con que se toparía, precisamente en este punto.

Es claro que el hombre de la obra de Rawls no da a la fe una función prioritaria en el orden social, por ejemplo. Pero esta obviedad la dejaremos de lado hasta que podamos profundizar en algunas consecuencias.

También es claro, y Rawls es explícito, que la libertad de conciencia tiene límites, y que ellos tienen que ver con algo, el orden público, que Rawls nunca define, pero que es un hecho contra el que se estrellan muchas concepciones contractualistas de la sociedad: “La libertad de conciencia es limitada, todo el mundo está de acuerdo, por el interés común en el orden público y en la seguridad”²⁷.

Aunque Rawls afirma alguna vez que los principios de justicia se aplican a las instituciones básicas y no imponen una moral individual²⁸, sin embargo otras veces reconoce lo contrario. Los deberes y obligaciones o el sentido de justicia exigidos por la posición original a los individuos son aquellos conformes al orden social²⁹.

No es una verdadera solución a estos problemas la introducción del término “razonabilidad”. Se tolerarán todas las doctrinas comprehensivas “razona-

²⁴ Cfr. MM, 355 y 357. Th J, 221, 230-231, nn. 40 y 41, por ejemplo.

²⁵ Sin embargo, en Th J, 294, n. 51, Rawls afirma que los principios individuales de justicia tienen que ser conformes a los de la estructura básica, como veremos en el capítulo siguiente.

²⁶ En esto coinciden Th J y PL, aunque es la segunda obra donde se introduce el término “razonabilidad” como opuesto a “racionalidad”.

²⁷ Cfr. Th J, 186, n. 34.

²⁸ Cfr. Th J, 231, n. 41.

²⁹ Cfr. Th J, 294, n. 51.

bles”. Porque los límites de la razonabilidad están definidos desde una perspectiva concreta, y no pueden estarlo de otra manera³⁰. Esto se puede manifestar en muchos aspectos, pero el más claro es la doctrina de los límites a las libertades; y, sobre todo, la definición de los delitos. En ellos se ve que las libertades no son iguales (ni pueden serlo) para todas las personas: por ejemplo, para un buen padre de familia y para un sádico. Por esta razón, seguramente, Rawls evita a toda costa considerar este tema: él va a hablar de las situaciones de justicia, no de las de injusticia, dice³¹. Pero, como enseñaban los griegos, no puede estar completa una doctrina de la justicia que no hable de la injusticia; o, mejor dicho, no se ha entendido la justicia si no se entiende con ella la injusticia, porque el conocimiento de ambas pertenece a una sola ciencia.

Sólo hay un lugar donde Rawls parece reconocer explícitamente las dificultades que plantea un sistema de delitos y penas: la página 504 de *A Theory of Justice*. Se pueden imponer restricciones coactivas a los deseos de las personas para obligar a éstas a someterse al orden justo. “Aquéllos que encuentran que actuar con justicia [conforme a las reglas definidas en la “posición original”] no es un bien para ellos, no pueden negar estas demandas [de las medidas necesarias para mantener las instituciones justas]. Es, desde luego, verdad que en su caso los acuerdos justos no responden plenamente a su naturaleza y, por tanto, *caeteribus paribus*³², ellos serán menos felices de lo que serían si pudieran afirmar su sentido de justicia. Pero aquí uno sólo puede decir: su naturaleza es su infortunio”.

Un punto conectado con los anteriores consiste en que Rawls trata de concebir a la autoridad como una simple ejecutora de principios contractuales y no como una verdadera autoridad. Mas sobre esto y las contradicciones a las que es conducido nuestro autor en esta materia, hablaremos en el capítulo siguiente.

4) El último punto que quería señalar en el análisis de la concepción rawlsiana de los principios de la moral política es que así como ignora la distinción entre la *via inventionis* y la *via demonstrationis*, ignora también la distinción entre el razonamiento tópico y el sistemático, tan bien conocida por la llamada en el mundo anglosajón “filosofía continental”³³. Así, por ejemplo, en las páginas 299-300 afirma Rawls que aspira a definir todos los principios morales y sus reglas de prioridad, de manera que se puedan resolver finalmente todos los conflictos; y añade que ésa es una aspiración posible, “a me-

³⁰ La respuesta de Rawls a esta objeción sería que su metafísica de la persona y de la sociedad es tan general que puede ser aceptada por todas las metafísicas posibles conocidas (cartesiana, leibiniziana, kantiana; realista, idealista o materialista). Cfr. PL, 29, nota 31. A lo largo de este trabajo se verá que esto no es exacto.

³¹ Cfr. Th J, 6-8, n. 2.

³² En Rawls esta frase es una muletilla que intenta proporcionar elegancia al argumento.

³³ Cfr., por ejemplo, Th. Viehweg, *Tópica y jurisprudencia*, Ediciones Taurus, Madrid, 1964.

nos que el intuicionista esté en lo correcto y sólo haya descripciones”. Y en la página 315 afirma que la limitación de la perspectiva de cada individuo se resuelve con la regla de la mayoría. Ni se huele Rawls, pues, que en materias prácticas no es posible realizar el ideal de la geometría (que él pretende realizar, como ya vimos). En ellas, el método es más bien dialéctico. No hay “razonamientos monótonos”, para usar la expresión de Eduardo Piacenza.

En *Political Liberalism* Rawls alude a la retórica, pero sólo con desprecio, para afirmar que él está hablando de la razón, no del “discurso”: de un modo de argumentar, no de “persuadir”. Incluso habla de una diversidad de métodos de investigación o de discusión, pero los reduce al ámbito de las “razones privadas”, ajeno a la filosofía política y a los métodos que deben guiar las discusiones públicas³⁴.

Quizá si Rawls hubiera conocido esta distinción entre los dos tipos de razonamiento, y el modo clásico de concebir lo bueno fundido con lo correcto (un modo no-nominalista y no-dogmático) se habría plegado a él, tal como fue formulado por Aristóteles. De esa manera, habría sido fácil defender los elementos democráticos de la Constitución, y también los elementos liberales³⁵. Habría sido fácil, además, aceptar que hay bienes en la realidad y conocimiento práctico, sin miedo al autoritarismo. Salvar la dignidad de las personas (profundizando algunas concepciones antropológicas que el Estagirita no llevó hasta las últimas consecuencias) y evitar las abundantes contradicciones que se encuentran en su obra.

³⁴ Cfr. PL, 220-221. Quizá Rawls conoció sólo la versión de Perelman acerca de la retórica, la cual es bastante sofisticada. La noción de “razón privada” la entiende Rawls por oposición a la de “razón pública”. Esta segunda sería el tipo de argumentación admisible en las instituciones políticas y jurídicas, por oposición a los modos de argumentación de instituciones particulares tales como, según Rawls, las iglesias, las universidades o las revistas u otras instituciones científicas. Cfr. la sexta conferencia en PL. Sobre las universidades parece mucho más sensata la concepción de MacIntyre en este, expresada en su obra *Three Rival Versions of the Moral Enquiry*, University of Notre Dame Press, Notre Dame [Indiana], 1990. Su función es pública y consiste en establecer los criterios y cánones desde los que se pueda juzgar libremente a los actores políticos, sociales o económicos, sin vínculos con intereses particulares. Y la publicidad de su función no debe disminuir su libertad de investigación, sino, al contrario, aumentarla, porque hay una separación entre la sabiduría y la prudencia políticas en las sociedades occidentales. Cfr. el último capítulo de la obra citada, pero téngase en cuenta que lo relativo a la distinción de sabiduría y prudencia es una interpretación mía, inspirada en Eric Voegelin.

³⁵ De este tema hablaremos más adelante, en un capítulo posterior.





II

LA POSICIÓN ORIGINAL: ¿CONTRACTUALISMO O ARTIFICIO DELIBERATIVO?

La crisis de la ciudad griega provocó la aparición de diversas enfermedades del espíritu. Entre otras, la alienación del orden político manifestada como un síntoma en las teorías contractualistas del orden social, tales como la que resume magistralmente Platón en el libro II de su *República*. Es obvio que toda unidad social necesita de la adhesión de sus integrantes, y esto da algún fundamento a los contractualismos. De hecho, el propio Sócrates en el *Critón* da un cierto lugar a su compromiso voluntario con Atenas, manifestado implícitamente en ciertas acciones u omisiones, como fuente de su vínculo con la Patria. Pero es también obvio, por una parte, que en situaciones normales esa adhesión es arrancada de la gran mayoría de los miembros por la fuerza de la tradición; y, por otra, que hay otras fuentes más poderosas, incluso desde el punto de vista ético, del vínculo con la Patria. A ellas alude también Sócrates en el *Critón*: a las leyes de Atenas debía su nacimiento, su crianza y educación. Además, es un hecho que la autoridad social debe imponer por la fuerza ciertos límites a los habitantes del territorio, estén ellos o no de acuerdo con esos límites. Todo esto considerado, es fácil ver que el contractualismo es síntoma de una cierta crisis de la unidad social. En el Occidente moderno, la tremenda crisis que dio origen al contractualismo fue seguramente la de las guerras de religión. Y si no fue sólo ella en el Occidente, sí lo fue en John Rawls, como puede palparse en las páginas iniciales de su *Political Liberalism*¹.

Rawls se presenta, a primera vista, como un defensor del contractualismo. Y su motivación es liberal-kantiana: no puede imponerse un orden correcto a las personas humanas, que son autónomas; no puede imponerse una sola concepción del orden, porque pretenderlo llevaría a una lucha incesante entre las diversas concepciones. En esto, Rawls es un hijo de Europa. Mas, en realidad, él es también un hijo de los Estados Unidos. Y, como tal, pertenece a un ambiente cultural en el que la tradición utilitarista es muy fuerte y, sobre todo, a un país que hace mucho tiempo superó su última gran crisis política (tras su articulación primitiva), la Guerra de Secesión. De aquí, posiblemente, que a menudo dé la impresión de estar defendiendo un orden particular —a pesar de sus protestas en *Political Liberalism*—, y que sea consciente de varios fenóme-

¹ Cfr. PL, XXII-XXVII.

nos políticos incompatibles con el contractualismo –a pesar de que pretende ser un contractualista–. Hay, por tanto, tensiones evidentes en la obra de Rawls, y, en este punto, contradicciones a veces escandalosas. Pero ello no anula su principal esfuerzo: intentar que los actores políticos principales asuman una perspectiva que incluya a los hombres más desfavorecidos por la fortuna o que impida –al mismo tiempo– la aparición de una tiranía demagógica o totalitaria. Veamos, entonces, algunos rasgos de la concepción rawlsiana de la estructura social².

Primero examinemos los pasajes o rasgos más contractualistas y, como conectados con ellos, también los más individualistas. Pero luego veamos cuál es la verdadera función de la figura teórica de la “posición original”; cómo la autoridad política es verdadera autoridad, y no un puro “agente”, tratando de resolver las contradicciones con los pasajes en los que aparece como agente de los gobernados; cómo la persona no es vista como un mero individuo, sino como un ser inmerso en un conjunto de relaciones; y cómo el bien que dirige las decisiones de gobernantes y gobernados es algo que precede a cualquier convenio y en lo que al menos frecuentemente, se funden lo bueno y lo correcto, contra las prevenciones nominalistas o kantianas.

1. Los pasajes más contractualistas e individualistas

a) *El contractualismo*

En estos pasajes, como es natural, se escamotea el problema de la articulación política, y se intenta eliminar la noción de conocimiento práctico. El texto más claro es el siguiente: “Un juicio imparcial, podemos decir, es el que se da de acuerdo con los principios que se elegirían en la posición original. Una persona imparcial es aquella cuya situación y carácter la capacita para juzgar de acuerdo con estos principios sin prejuicios. En vez de definir la imparcialidad desde el punto de vista de un observador *sympathetic*, la definiremos desde el punto de vista de los litigantes mismos. Son ellos quienes deben elegir su concepción de la justicia de una vez por todas en una posición original de igualdad. Ellos deben decidir a través de qué principios deben resolverse sus controversias, y aquél que debe juzgar entre ellos les sirve como su agente. El problema del utilitarismo es que confunde la impersonalidad con la imparcialidad”³.

² En cuanto a los consejos para evitar las tiranías, la obra de Rawls es un tanto débil. Se nota que el norteamericano no ha experimentado los peligros de la retórica de la demagogia. Pero sobre esto se hablará más adelante.

³ Th J, 165, n. 30. Pero, por supuesto, tampoco en esto es coherente. Como veremos más tarde, y ya mencionamos de paso, Rawls usa la alegoría del piloto para mostrar por qué es necesario que haya buenos gobernantes; y recoge la tensión entre la regla del gobierno de la mayoría y el buen gobierno o las liberta-

Un contractualista de ordinario desea que no gobiernen unos hombres sobre otros, pues no hay un orden natural ni un bien real ni, por tanto, un conocimiento práctico del tipo de la *téchne* descrito por Sócrates en el libro I de la *República* que fundamente el gobierno. Así, Rawls piensa que, pues las personas son libres e iguales, no puede haber una autoridad sino la que emana de su consentimiento. Por esto, aun el gobierno sobre los niños o los dementes se funda, supuestamente, en una suerte de voluntad implícita: hay que ordenarles lo que, si pudieran entender, ellos querrían por sí mismos⁴. Pero, como todo autonomismo, el de Rawls encierra una tensión muy grave y difícil de resolver entre dos soluciones distintas al mismo problema: o el más crudo individualismo o el gobierno de las mayorías. Si todos somos iguales y autónomos, pero no pensamos igual en los asuntos públicos, parece que debemos seguir la opinión de la mayoría. Puesto que no hay ningún orden natural –y es por eso que no hay una autoridad propiamente dicha–, no debería haber ningún problema. Algo semejante dice Kelsen, sin sostener la regla de la mayoría: puesto que no hay un Derecho natural o no lo podemos conocer, hay que obedecer la ley, diga lo que diga. Sostener que una ley es injusta o afirmar que adolece de una laguna, es dejarse arrastrar por una ideología e intentar imponerla a los demás. Kelsen lleva hasta el final los principios que asume. Rawls no. Sabe que algo puede andar mal, aunque no sepa por qué. Aquí, como se dijo, hay una tensión sin resolver. Rawls se aferrará siempre todo lo que pueda a la regla de la mayoría, pero introducirá excepciones, forzado por la realidad. Y, curiosamente, discutirá el problema de la difícil compatibilidad entre el liberalismo y la democracia. Mas siempre sin dar una respuesta clara, por su encariñamiento con el contractualismo y la regla de la mayoría (*majority rule*)⁵. Sin embargo, a él le parece que alguien puede seguir siendo miembro de la sociedad y, por tanto, adherirse al “pacto fundacional”, pero –al mismo tiempo– hacer una excepción a la obediencia en una materia concreta. ¿Por qué? No lo sabe.

Para la vertiente individualista, el contractualismo encuentra un argumento en la desobediencia civil. En la vertiente de la *majority rule* no se podría aceptar la desobediencia civil. Rawls llega a un compromiso. Veámoslo brevemente.

Parte del principio de que el gobierno corresponde a la mayoría, con lo cual pasa por alto lo que él mismo ha expuesto acerca de la tensión entre demo-

des. La contradicción más clara, sin embargo, se contiene en un pasaje que citaremos en el texto de inmediato; y en la página 199, donde dice que los representantes no son “mere agents of their constituents”.

⁴ Cfr. Th J, 129, n. 25: “Así, los principios del paternalismo son que aquellos que las partes reconocerían en la posición original para protegerse a sí mismos en la sociedad de las debilidades de su razón y apetito [...]. Nosotros [que actuamos en lugar de los niños y los enfermos] debemos ser capaces de argumentar que con el desarrollo o la recuperación de sus poderes racionales el individuo en cuestión aceptará la decisión que tomamos en su lugar y estará de acuerdo en que nosotros hicimos lo que más le convenía”.

⁵ Cfr. Th J, 202-203, n. 37, por ejemplo, en plena discusión del choque entre democracia y liberalismo.

cracia y liberalismo⁶. Pero añade luego que ese gobierno y la *majority rule* tienen límites: “Envolviéndose en la desobediencia civil, uno intenta, entonces, dirigirse al sentido de justicia de la mayoría y hacerle saber lealmente que en nuestra sincera y meditada opinión están violando las condiciones de la cooperación libre. En tal caso, uno está llamando a los otros a reconsiderar, a ponerse en nuestra posición y reconocer que ellos no pueden esperar que nosotros demos indefinidamente nuestra aquiescencia a los términos que ellos nos imponen”⁷.

Rawls, además, deja amplia libertad a los individuos para decidir cuándo se dan las condiciones para la desobediencia civil. Sin embargo, da una serie de consejos limitantes, dirigidos a la conciencia individual. Pero dice que quienes incurrn en esa desobediencia son “responsables”, con lo cual da a entender que pueden ser sujetos a las sanciones debidas⁸. En ese caso, por supuesto, tocará a la autoridad y a los jueces decidir si procede o no la sanción.

Pero Rawls añade unas consideraciones muy interesantes, que pueden servirnos para captar que hay algo que no funciona en su modo de comprender la vida social y la naturaleza humana. Primero, dice lo siguiente: “Ahora la fuerza de esta llamada de atención [constituida por la desobediencia civil, y que pretende una rectificación en la política de la mayoría] depende de la concepción democrática de la sociedad como un sistema de cooperación entre personas [libres e] iguales. Si uno piensa en la sociedad de otra manera, esta forma de protesta puede estar fuera de lugar. Por ejemplo, si se piensa que la ley básica refleja el orden de la naturaleza y si se supone que el soberano gobierna por derecho divino como el elegido lugarteniente de Dios, entonces sus súbditos tienen sólo el derecho de los suplicantes”⁹.

Aquí se critica otros modos de concebir la sociedad en los que, contrariamente a lo que Rawls piensa, sí habría fundamento para desobedecer. Ni Sócrates ni Tomás de Aquino¹⁰ ni Bartolomé de las Casas ni Tolstoi ni Gandhi negaban la existencia de un orden natural, ni la justicia de la desobediencia en algunos casos. Rousseau, en cambio, que es citado muchas veces con admiración por Rawls, no habría aceptado que algo se opusiera a la “voluntad general”.

⁶ Cfr. Th J, 319, n. 55. Para no decir nada de que, en realidad, es imposible el gobierno de la mayoría. En las sociedades contemporáneas, debido a su tamaño, es imposible un gobierno que no esté mediado por instituciones. Siempre son las minorías las que gobiernan (también en la ciudad antigua, por cierto, aunque por otras razones). Si se pretendiera dar el gobierno efectivo a las mayorías, se le estaría dando a un demagogo, sencillamente.

⁷ Th J, 335-336, n. 59.

⁸ Cfr. Th J, 341-342, n. 59. Es explícito sobre las sanciones en la página 339.

⁹ Cfr. Th J, 336, n. 59.

¹⁰ Sobre Sócrates, es claro que pensaba que había un orden divino y que cada uno tenía una misión que cumplir en esta vida. Platón, *Fedón*, 62b-c. Él mismo había hecho de su vida un servicio al dios. Cfr. Platón, *Apología*, 20e-24b, 28b-33c. Para la opinión de Tomás de Aquino, cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 96 a. 4; y II-II, qq. 60 aa. 5 y 6, 104, a. 6, por ejemplo.

Segundo, sostiene que si no se dan ciertas condiciones, la desobediencia civil sería insensata. Tales condiciones son las siguientes: debe existir un régimen constitucional y una concepción públicamente reconocida de la justicia; tiene que verse la vida social como una empresa cooperativa entre personas libres e iguales¹¹. Mas resulta que los más grandes logros de la desobediencia civil se han dado en circunstancias que no se acomodan a estas condiciones rawlsianas. Gandhi, por ejemplo, o los indios que lo acompañaban no eran considerados como “iguales” por el imperio británico. Lo que sí debe concederse, pero esto es muy distinto de lo que enseña Rawls, es que las autoridades a las que se espera impresionar deben tener un resto de nobleza. La masacre de Amritsar horrorizó a Inglaterra. Esto, unido a las condiciones del Asia en los años 30 y 40, y al talante de Chamberlain y otros gobernantes ingleses, hizo posible el triunfo de Gandhi. En cambio, pretender usar las vías pacíficas, la no violencia contra Hitler u otro tirano movido por una semejante voluntad de poder, sí habría sido insensato. De hecho, el consejo de Gandhi en tal sentido y la actitud pacifista de Chamberlain constituyeron locuras de las más peligrosas de la historia. Mas, de nuevo: una cosa es el sentido de lo noble de la naturaleza humana¹², que existe, ha existido y existirá en cualquier régimen, y otra la existencia de un régimen constitucional, etc.

b) *El individualismo*

Hermanado con el contractualismo está, como dijimos, el individualismo. En las primeras listas de bienes primarios, es decir, de los bienes que, según Rawls, es razonable que quieran los hombres, hay un tinte claramente individualista¹³. Parece como si lo que el hombre deseara fuera su exclusivo bienestar particular. También en las primeras descripciones de la actitud de los hombres en la posición original: “La combinación del mutuo desinterés y el velo de la ignorancia, alcanza el mismo objetivo que la benevolencia”¹⁴; no es realista pensar que el orden social deba reposar en la benevolencia y simpatía como virtudes morales, sino que es preferible contar con la mutua ventaja¹⁵.

Pasajes como los anteriores han dado lugar a críticas que sitúan a Rawls entre aquellos que conciben al ser humano como una máquina de placeres. Pero las críticas son justas sólo en la medida en que se refieren a pasajes como los citados, y no a los que los contradicen. Además, estos segundos tienen

¹¹ Cfr. Th J, 339, n. 59.

¹² Los mártires cristianos también acabaron sacudiendo un imperio que estaba muy lejos de ser un “régimen constitucional”.

¹³ Las listas incluyen derechos, libertades, ingresos, riqueza. Cfr. *ibidem*, 54, n. 11, por ejemplo.

¹⁴ Cfr. *ibidem*, 128, n. 25.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, 155, n. 29.

mucho más peso en la obra rawlsiana que, por ello, puede decirse que se acerca, sin saber hasta qué punto, a Aristóteles.

2. La función de la posición original

Las descripciones rawlsianas de la posición original son las que más inducen a pensar que él es un contractualista. Los cabezas de familia, reunidos en una suerte de gran asamblea, deben decidir cuáles serán los principios supremos que regirán el orden social. Sólo después de este primer acto se convocará una Asamblea constituyente como la de los Estados Unidos en el siglo XVIII; los constituyentistas llevarán un mandato previo y deberán, sobre todo, asegurar las libertades iguales para todos, aplicando el primer principio supremo. Más tarde se reunirá el poder legislativo para establecer las reglas de distribución de los bienes, conforme al segundo principio supremo, el principio de la diferencia y de la igualdad de oportunidades (cfr. *supra*, capítulo I, 1, a.2). Los jueces y administradores tendrán que aplicar todas esas reglas y los ciudadanos deberán obedecer¹⁶.

En la gran asamblea estarán todas las personas representativas de las diversas partes de la sociedad. Pero ellas no sabrán, gracias al “velo de la ignorancia”, la posición que ocuparán en la (futura) sociedad. Tampoco sabrán qué juzgará cada uno de ellos como su propio bien. Sólo conocerán los datos de interés general y las teorías y hechos acerca de la naturaleza humana, la sociedad y la moral política. De entre estas teorías de la moral política tendrán que escoger los principios supremos, pero —pues no conocen cuáles serán sus intereses— lo harán de tal manera que si les tocara la peor posición en la nueva sociedad la existencia sería lo más tolerable posible. El “velo de la ignorancia” es un mecanismo semejante a imponer el escoger en último lugar su propio trozo a quien tiene que partir un pastel en partes iguales para un grupo de amigos¹⁷.

Para hacer esta elección, desde luego, cada uno debe tener una idea acerca de lo bueno. Pero, como Rawls quiere que no entren en juego las concepciones particulares de la moralidad o de lo bueno, dice que hay unos “bienes primarios” que puede suponerse razonablemente que todos desean, con independencia de las concepciones particulares. Y a la idea de esos bienes deseados antes de la elección de los principios, la llama la “thin theory of the good”. A la idea posterior a la elección, la “full theory”. La segunda idea, aunque esté enmarcada en cada miembro de la sociedad en teorías particulares, estará limitada por los principios de lo correcto definidos en la posición original. Y la primera idea deberá influir en la elección de los principios. Así

¹⁶ Cfr. Th J, 174-175, n. 31.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, 74, n. 14. El ejemplo no se usa exactamente con el mismo fin en la obra de Rawls y aquí.

es como, supuestamente, Rawls logra la fusión de lo bueno y lo correcto¹⁸. Pero, en realidad, la concepción de la “thin theory” está orientada por el sentido de lo justo, y, con ello, estamos ante la pescadilla que se muerde la cola¹⁹.

Por supuesto, Rawls sabe que la posición original nunca se dio y posiblemente nunca se dará²⁰. Él no pretende que ella explique el origen del orden social. Ella es, más bien, lo que Eric Voegelin llamaría un *type concept* o los juristas un *standard juridico* semejante al de “buen padre de familia” en la teoría de la culpabilidad. Y está estrechamente unida a la noción de “persona racional”, que es también un *standard*. Lo que se pretende con estos conceptos es que quien va a tomar una decisión política, para deliberar, se olvide de los intereses particulares que podrían moverlo e intente medir las consecuencias de su decisión poniéndose en el pellejo de los más desfavorecidos, tomando en cuenta todos los bienes públicos²¹ y, por todo ello, obrando conforme a los principios que, según Rawls, cualquier “persona racional” elegiría como criterios de justicia en esa posición imparcial²². El texto más claro que prueba lo que digo, reza así: “Una o más personas pueden simular las deliberaciones de esta situación hipotética, simplemente razonando dentro de las restricciones apropiadas”²³. En este punto central la obra de Rawls es sensata y útil²⁴.

Quedan tres cosas por explicar. Primero, hasta qué punto se asemeja el “decide conforme a los principios que elegirías en la posición original y no conforme a tus intereses particulares” a la kantiana ley fundamental de la razón pura práctica. Segundo, qué es la “persona racional”. Y, tercero, quiénes son los que deben asumir esta perspectiva en sus deliberaciones.

Cuando Rawls incluye en el “velo de la ignorancia”²⁵ a qué generación pertenece el deliberante, intenta que quien va a tomar una decisión piense en todos los tiempos. De esa manera, lo aproxima a aquella otra posición, la de Kant: que la máxima de tu acción pueda ser al mismo tiempo un principio de legislación universal. Y Rawls es consciente de ello: “[...] Ver nuestra posi-

¹⁸ Cfr. Th J, 347-350, n. 60.

¹⁹ Cfr., por ejemplo, Th J, 295-297, n. 51.

²⁰ Cfr., por ejemplo, Th J, 19 y 99, nn. 4 y 19.

²¹ Cfr. Th J, 235-239 y 295-296, nn. 42 y 51.

²² Cfr. Th J, 102, n. 20, por ejemplo. Lo dicho no implica que no pueda seguir el deliberante una política de un partido particular, sino que ésta no debe traspasar los límites de lo justo.

²³ Cfr. Th J, 119, n. 24. Otro texto muy claro, ya aducido en una nota de la introducción de este trabajo, está en las páginas 225-228 de PL. Y a éstos hay que añadir la página 75 de PL, que es expreso en que la posición original es un artificio de la razón.

²⁴ Creo que el principio básico de la teoría normativa de la argumentación de Eduardo Piacenza (profesor de lógica y teoría de la argumentación en la Universidad Simón Bolívar, Caracas), es algo semejante: se intenta determinar los principios del razonamiento desde el punto de vista de alguien que razona en privado y para sí mismo, como cuando delibera, pues se supone que los principios allí aceptados serán verdaderos o correctos.

²⁵ Cfr., por ejemplo, Th J, 254-256, n. 44.

ción en la sociedad desde esta perspectiva es verla *sub specie aeternitatis*: es mirar la posición humana no sólo desde todos los puntos sociales de vista, sino desde todos los puntos de vista temporales”²⁶.

Qué sea una “persona racional” requiere una reflexión más larga. Cuando Rawls argumenta a favor de su segundo principio de justicia, tiene que mostrar por qué lo elegirían las partes en la posición original y, para ello, qué tipos de bienes desearían los hombres antes de elegir los principios. Pero para estar seguro de que, supuestos sus deseos van a elegir bien, tiene que suponer que son racionales. Como si es racional alguien que va a partir una torta y elegir de último –y quiere un buen pedazo de torta, el mayor posible–, podemos prever que se esforzará en partirla en los pedazos más aproximadamente iguales que pueda. Pero sólo podemos preverlo si suponemos acertadamente que es racional. Rawls, pues, pide al deliberante que trate de acomodarse a este *standard* también, aun cuando se ponga en el pellejo del más necesitado²⁷. Con este aspecto de su *standard*, Rawls trata de fundir su kantismo con el utilitarismo, haciendo las correcciones oportunas, sobre todo al segundo. Como veremos, eso lo aproxima mucho a Aristóteles. Mucho más de lo que él mismo se imagina.

En cuanto a quiénes deben asumir la perspectiva anterior, los textos no son tan claros. Sin embargo, apuntan hacia los delegados para una convención constitucional, los legisladores, los gobernantes, los jueces, principalmente. Pero también hacia los particulares, al menos cuando cumplen un deber o ejercen un derecho político, como el del voto²⁸.

3. La autoridad

Antes²⁹ vimos que Rawls en algunos pasajes dice concebir la autoridad política como un puro agente de los gobernados. Ahora vamos a mostrar que en la mayor parte de los pasajes la concibe de otra manera; y que hay un modo de resolver hasta cierto punto las tensiones entre ambos tipos de pasajes.

Lo primero que debe hacerse es aclarar que la autoridad reconocerá ciertos principios de sus decisiones y establecerá leyes conformes a esos principios, pero obligantes para todos. También tomará decisiones relativas a casos concretos. Al realizar cualquiera de estos actos, no deberá, obviamente, consultar

²⁶ Th J, 514, n. 87.

²⁷ Cfr. 370-371, n. 64.

²⁸ Cfr., por ejemplo, Th J, 71, 174-175, 394, nn. 13, 31, 68. La página 294, n. 51 parece excluir a los particulares en “situaciones no institucionales”, en las que pueden asumir el principio de utilidad en lugar del principio de la diferencia (que es una parte del segundo principio de justicia apuntado en el primer capítulo).

²⁹ *Supra*, epígrafe 1.

una suerte de contrato fundacional, entre otras cosas porque nunca se realizó. Veamos unos párrafos lúcidos: “[...] Aun cuando los principios del deber natural se derivan de una perspectiva contractualista, ellos no presuponen un acto de consentimiento, expreso o tácito, o en realidad ningún acto voluntario para aplicarse. Los principios de las instituciones son aquellos que serían reconocidos en la posición original. Estos principios se entienden como el resultado de un acuerdo hipotético. Si su formulación muestra que ninguna acción vinculante, consensual o de otro tipo, es un presupuesto de su aplicación, entonces ellas se aplican incondicionalmente [...]. De hecho, una vez que está disponible el conjunto completo de los principios, una concepción entera de lo correcto, podemos simplemente olvidarnos de la concepción de la posición original y aplicar estos principios como aplicaríamos cualesquiera otros.

[...]Las partes en la posición original aceptarían los principios que definen los deberes naturales [ayudar a otro que esté en necesidad, no hacer daño o injuriar, no causar sufrimiento innecesario, entre otros] que, como han sido formulados, se sostienen incondicionalmente”³⁰.

La autoridad tampoco tiene por qué consultar a los gobernados para determinar el contenido de sus decisiones: “Los representantes no son, de seguro, meros agentes de sus electores, puesto que aquéllos tienen una cierta discrecionalidad y se espera de ellos que usen su juicio al establecer la legislación. En una sociedad bien ordenada, sin embargo, representan a sus electores en un sentido sustantivo: ellos deben, primero, procurar que se dé una legislación justa y eficaz; y, segundo, deben velar por el progreso de los otros intereses de sus electores en tanto son compatibles con la justicia”³¹.

Incluso la autoridad tendrá que decidir a veces contra la opinión de la mayoría. En efecto, la negación del conocimiento práctico que señalamos arriba (cfr. epígrafe 1 de este capítulo) no se extiende hasta el extremo en el que pudiera ofender a los ecologistas. Ellos también tienen que quedar satisfechos con la obra de Rawls. Puede haber un punto, pues, en el que los acuerdos de las partes deban ser irrespetados por la autoridad: “Un demócrata es alguien que cree que una constitución democrática es la que mejor realiza este criterio [de establecer las medidas más justas, en particular en cuanto a la conservación de los recursos para el futuro]. Pero esta concepción de la justicia incluye tomar medidas para atender a los justos requerimientos de las generaciones futuras. Aun si en la práctica en la elección de regímenes el electorado debería tener la última palabra, esto es así sólo porque es más verosímil que la elección democrática sea correcta, que lo sea la de un gobierno que tenga poder para pasar por encima de sus deseos [del electorado]. Puesto que, sin embargo, una constitución justa, aun bajo condiciones favorables, es un caso de justicia procedimental imperfecta, el pueblo puede decidir erróneamente. Causando daños irreversibles, digamos, pueden perpetuar graves injusticias contra

³⁰ Cfr. Th J, 99-100, n. 19.

³¹ Cfr. Th J, 199, n. 36.

otras generaciones, injusticias que podrían haber sido evitadas bajo otra forma de gobierno. Además, la injusticia puede ser del todo evidente y demostrable como tal de acuerdo con la misma concepción de justicia que subyace al régimen democrático [...]. En estos casos, entonces, no hay razón para que un demócrata no pueda oponerse a la voluntad pública por medio de formas adecuadas de desobediencia o, incluso, para que como un funcionario del gobierno no intente darle la vuelta [*circumvent it*] [...]. No hay nada sacrosanto en la decisión pública acerca del nivel de conservación³².

Por otra parte, Rawls sabe que, en el fondo, no todos los miembros de la sociedad son “personas libres e iguales”. Por ello, aunque proclama la autonomía de todos, luego somete a muchos a alguna verdadera autoridad (no un simple agente)³³.

Para empezar, sabe que la multitud puede levantarse contra el sistema de libertades y que, por ello, hay que limitar la participación política. Es decir, conoce, aunque sea por su confianza en ciertos autores³⁴, que hay una tensión entre la democracia y el liberalismo³⁵. Él la enfoca como una tensión entre las diversas libertades, y no como la existencia de un peligro constante: los demagogos y la masa. O no quiere o no puede percibir que el único freno posible para ese peligro es la mayor influencia de lo que Mill llama “las personas educadas”, en un pasaje que cita el propio Rawls³⁶. Una influencia que, según el mismo Mill, debe limitarse con los elementos democráticos de la Constitución para evitar el surgimiento de una oligarquía o clase privilegiada³⁷.

³² Cfr. Th J, 261, n. 45. Éste es uno de los pocos lugares en los que Rawls afirma sin lugar a dudas que puede haber un juicio acerca de la justicia real, más allá de las opiniones de los hombres. Y es curioso que se refiera a un bien futuro (de las generaciones futuras), como para confirmar una vez más el famoso pasaje del *Teeteto*, donde Platón afirma que la multitud no puede juzgar acerca de lo bueno, porque lo bueno está en el futuro.

En la página 264, n. 46, Rawls afirma que a veces las circunstancias exigen traspasar los límites impuestos por la justicia establecida en la posición original, para salvar el principio de conservación de los recursos para las generaciones futuras. Aquí puede palpase el nominalismo de Rawls, que pone como criterio de justicia no los bienes reales, sino las reglas convenidas.

³³ Sabe Rawls que son pocos los que se dedican a la política. Cfr. Th J, 200, n. 36. Y en un intento de salvar el contractualismo frente a este hecho, dice que la mayoría de los ciudadanos no tienen obligaciones políticas propiamente dichas. Cfr. Th J, 330, n. 57.

³⁴ Digo esto, “aunque sea por su confianza en ciertos autores”, porque Rawls nunca ha dejado de creer en la *majority rule*, como ya vimos; y, además, confunde a menudo la democracia con el régimen constitucional. Cfr., por ejemplo, 65, n. 13, de Th J.

³⁵ Esta tensión es reconocida de nuevo en PL, 238-239.

³⁶ Cfr. Th J, 204, n. 37.

³⁷ Cfr. *idem*. Rawls vuelve a pronunciarse en este sentido en la página 313, n. 54 de Th J. Y es útil añadir que quizá la principal percepción política de la *República* es la necesidad de poner un saber (recto) sobre la masa. Aristóteles asume este principio, pero observa también la necesidad de limitar la influencia de los mejores con un principio democrático y con la ley, pues el excesivo poder corrompe el alma humana. Cfr. *Política*, II 10, 1272b5-7; III 10, 1281a32-38; 11; 18; IV, 1 y 8, etc.

John Rawls usa una imagen muy plástica para defender algunos límites a la participación política: ni más ni menos que la alegoría del piloto, aunque no cite el libro VI de la *República*. El gobierno necesita de las habilidades y la sabiduría necesarias para dirigir el barco de la sociedad al bien común³⁸.

Y da algunos ejemplos de los límites que podrían establecerse para controlar a las mayorías: legislatura bicameral, separación de poderes con sistemas de control y equilibrio, declaración de derechos con control judicial³⁹. O la posibilidad de permitir la objeción de conciencia para desobedecer las decisiones de la mayoría⁴⁰.

Como se ve, pues, aunque de una forma no muy clara, Rawls reconoce que hay pluralidad de estados existenciales⁴¹, y las mayorías son susceptibles de ser arrastradas a posiciones contrarias a las libertades. Yo añadiría, con todos los autores clásicos que tuvieron abundante experiencia en este sentido, que las mayorías pueden ser seducidas por un demagogo, por un potencial tirano⁴². Y, hoy en día, las masas pueden dar su apoyo a un dictador plebiscitario como Napoleón III, Mussolini, Hitler o Hugo Chávez.

Pero Rawls reconoce más que esto. Puede haber miembros de la sociedad que atenten contra el necesario orden público. Frente a ellos, es preciso que el gobierno use poderes coercitivos⁴³.

Por otra parte tenemos a los niños y a los locos o enfermos. Ahora veremos lo que Rawls dice de ellos; pero es bueno señalar aquí el increíble paralelismo entre, por una parte, esta doctrina de la gradación de estados existenciales y la necesidad de la autoridad y aun de la coacción; y, por otra, lo que enseña Platón en el libro IX de la *República (in fine)* y Aristóteles en el último capítulo del libro X de la *Ética a Nicómaco*. Junto al hombre maduro que es ley para sí mismo, pero que puede necesitar una cierta ayuda exterior (como las personas educadas se resguardan de las tentaciones de la voluntad de poder gracias al principio democrático), está la multitud que necesita ser aconsejada por la *paideia* y la ley. Los niños y jóvenes poseen una razón débil, que debe ser fortalecida por los mismos medios. Pero hay adultos a los que no les basta la promulgación de las leyes: necesitan de la amenaza de una sanción.

³⁸ Cfr. Th J, 205, n. 37. Sin embargo, Rawls siempre sostiene que en condiciones ideales los conflictos entre las libertades “no deberían ocurrir”. Cfr. Th J, 202, n. 37. En ese caso, podría sostenerse el principio de la mayoría (*majority rule*). Cfr. Th J, 203, 315, nn. 37 y 54.

³⁹ Cfr. Th J, 197, n. 36.

⁴⁰ Cfr. Th J, 319, n. 55.

⁴¹ Rawls reconoce en Th J la pluralidad de estados existenciales, pero como con vergüenza. Lo mismo ocurre en PL. Cfr. 142 y s.

⁴² En los Estados Unidos, la patria de Rawls, es preciso recordar la profunda conciencia que de este problema tuvieron Hamilton, Madison y Jay. Cfr. *El Federalista*, Fondo de Cultura Económica. México, 1998, 222-223, 268-269, 270, 272-273, 289-290, 304, 333-335, 345.

⁴³ Cfr. Th J, 211, n. 38.

Y, finalmente, están los hombres a los que se debe impedir, por la aplicación efectiva de sanciones, que dañen a la sociedad.

En cuanto a los niños y enfermos mentales, Rawls sostiene que algunos adultos sanos deben decidir por ellos. Siguiendo su visión contractualista, dice que, en tal caso, esos adultos deben intentar tomar las mismas decisiones que los interesados tomarían si estuvieran en el uso pleno de sus facultades, en la madurez, y decidieran racionalmente⁴⁴. Esta visión, sobre todo de los niños, resulta un tanto chocante, porque es obvio que los padres tienen no sólo que “tomar decisiones por ellos”, sino también conducirlos a la plena racionalidad, y hacen esto siempre dentro de una tradición (u otra). Los niños no pueden elegir la tradición en la que son criados; no hay una sola posible, sino muchas; y todas son, hasta cierto punto al menos, racionales o razonables (aunque no todas en el sentido que da Rawls a estas palabras).

A pesar de lo dicho, en algunos pasajes Rawls parece más consciente del problema que plantean los niños y enfermos. En primer lugar, dice, por ejemplo, que deben ser protegidos frente a su propia irracionalidad, incluso mediante un régimen de penas o sanciones⁴⁵. Añade luego, sin embargo, que ese régimen no puede justificar asaltos a las convicciones y el carácter de los niños o enfermos. Pero, a mi juicio, le falta distinguir entre los padres y otros adultos. Obviamente, aquéllos tienen derecho a criar a sus hijos en una tradición y los otros adultos deben respetarlo. En todo caso, es cierto que unos y otros deben respetar la personalidad del niño. Como decía Platón, los maestros no conceden la vista a los discípulos, sino que los ayudan a dirigirla hacia el lugar adecuado⁴⁶.

En segundo lugar, Rawls sabe que el sentido de justicia se forma en los niños gracias al amor de los padres y de todo el entorno. Ese sentido, además, establece el marco en el que se puede ser racional y es imprescindible tanto como un límite de la “thin theory of the good”, cuanto como la base para la constitución de la moralidad. Es cierto que, según Rawls, la moralidad plena requiere un salto al deber por el deber, pero este salto no sería posible sin la formación del sentido de lo justo debida al amor. Y, en realidad, aun en el salto se introduce un elemento no kantiano y que yo llamaría o bien aristotélico o bien cristiano⁴⁷. Veamos algunos textos relevantes.

Hay una ley psicológica conforme a la cual el que es amado devuelve amor. Rawls la divide en dos. Primero tenemos que “[...] el niño llega a amar a sus padres sólo si ellos manifiestamente lo aman a él”⁴⁸. Ésta es la base de la pri-

⁴⁴ Cfr. Th J, 183 y 219, nn. 33 y 39.

⁴⁵ Cfr. Th J, 219-220, n. 39.

⁴⁶ Cfr. *República* VII, 518a-d.

⁴⁷ Cfr. Th J, 405 y ss., n. 70. “Cristiano” porque lo mueve el amor y, con san Pablo, no se aferra a la ley sino en cuanto sirve al amor. Mas esto supone que podemos ver en el mundo seres dignos de un amor no sensible que hay en nuestra alma. Y esto es lo que no admitiría Kant ni ningún nominalista coherente.

⁴⁸ Cfr. 406.

mera etapa de la moralidad humana, la etapa de la autoridad. Y segundo tenemos la base de la segunda etapa, la moral que Rawls llama de asociación: “[...] Una vez que se materializa la capacidad de una persona para poseer sentimientos de compañerismo, gracias a que adquiere vínculos conforme a la primera ley psicológica, entonces puesto que sus asociados aceptan manifiestamente sus deberes y obligaciones, esa persona desarrolla sentimientos amigables de confianza y buena fe”⁴⁹. De este modo, “los miembros de la sociedad llegan a verse como iguales y amigos, juntos en un sistema de cooperación que es útil para todos y que se mantiene unido por la justicia. Surgen así las virtudes cooperativas: justicia, lealtad, fidelidad, confianza, integridad e imparcialidad”⁵⁰.

Luego llegamos a la última etapa, la moral de principios. Al comienzo, el hombre se siente ligado a los principios de justicia⁵¹ por los lazos de amistad y compañerismo, y por la necesidad de recibir aprobación de toda la sociedad. Luego nos damos cuenta de que toda la gente que amamos se beneficia del orden justo, y así nace en nosotros el sentido de la justicia, el respeto a los principios y el aprecio por el ideal de la cooperación humana justa. Se va elevando la mente de los lazos concretos al orden mismo que los hace posibles⁵². Entonces se da el salto kantiano: “Una vez que se acepta una moral de principios [...], las actitudes morales no están ya conectadas sólo con el bienestar y la aprobación de individuos y grupos particulares, sino que están configuradas por una concepción de lo correcto elegida sin tomar en cuenta esas contingencias. Nuestros sentimientos morales desarrollan una independencia de las circunstancias accidentales de nuestro mundo, y el significado de esta independencia lo da la descripción de la posición original y su interpretación kantiana”⁵³.

Pero Rawls se hace de inmediato una pregunta muy kantiana. Así como Kant intenta explicar una cierta conexión entre nuestra sensibilidad y la ley, y la encuentra en el sentimiento de respeto y humillación⁵⁴, Rawls se pregunta, “¿Cómo es posible que los principios morales puedan atraer nuestros afectos?” Y responde: “Antes que nada, como hemos visto, los principios morales están atados a tener un cierto contenido”⁵⁵. Puesto que ellos son elegidos por personas racionales para resolver el conflicto de demandas encontradas, ellos

⁴⁹ Cfr. Th J, 411, n. 71.

⁵⁰ Cfr. Th J, 413, n. 71.

⁵¹ Siempre que Rawls habla de estos temas la pescadilla se muerde la cola: estamos en la “thin theory of the good”, no deberían estar ya establecidos los principios.

⁵² Cfr. Th J, 414-415, n. 72.

⁵³ Th J, 416, n. 72.

⁵⁴ CPR, Part One, Book I, Chapter III, 180 y ss.

⁵⁵ Según Rawls, su teoría de la justicia no sostiene que hay que buscar el deber por el deber mismo; sino que funde el sentido de la justicia con los principios de la racionalidad (que busca los bienes, no lo correcto). Cfr. Th J, 418, n. 72.

definen vías convenidas para atender a intereses humanos [...]. Por tanto, principios sin sentido como, por ejemplo, que uno no debe mirar al cielo los martes, se rechazan como limitaciones pesadas e irracionales. [...] El deseo de obrar con justicia no es, entonces, una forma de obediencia ciega a principios arbitrarios no relacionados con propósitos racionales”⁵⁶.

Como se ve, el niño llega al sentido de lo justo gracias al amor, y los propios principios de lo justo están “inficionados” por el amor. Con lo cual el kantismo se atenúa [¿o desaparece?], pues no se sostiene el amor por el principio, sino el principio por el amor. Pero no se cede al utilitarismo, porque hay un primitivo sentido de lo correcto (aunque fundido con lo bueno) que excluye el constructivismo utilitarista. O, por decirlo más claramente: hay una captación de que los hombres son dignos de amor y de respeto; captación que, por referirse a un ser del mundo, no puede ser kantiana⁵⁷; y que, por ser de un ser inteligible, no puede ser humeana o empirista. Y sólo resta que sea aristotélica. Rawls nunca lo aceptaría, pero –en ese caso– habría que decir que la teoría ética aristotélica es superior a la rawlsiana de acuerdo con los criterios de ésta misma⁵⁸.

Sea de lo anterior lo que se quiera, lo cierto es que la autoridad (paterna o materna y social) despierta en el niño el sentido de lo justo⁵⁹. Con lo cual no queda demasiada habitación para el contractualismo. Y esto plantea un nuevo problema: ¿cómo se resuelven las tensiones entre los pasajes en los que Rawls presenta a la autoridad como un agente de los gobernados y los otros en los que aparece como verdadera autoridad?

Quizá lo que pueda responderse a la pregunta anterior sea algo como esto: Rawls posee una conciencia profunda de la dignidad humana. Por ello, piensa que toda autoridad debe intentar gobernar conforme a los deseos razonables de los gobernados, y –también– procurar, sin manipulaciones violatorias de esa dignidad, que todos los gobernados sean razonables y puedan conducir su vida lo más posible por sí mismos. Algo semejante pensaba San Agustín y no es incompatible con el republicanismo aristotélico –si se aplican plenamente sus observaciones sobre la dignidad que tiene un animal dotado de *nóús* a los

⁵⁶ Th J, 416-417. Rawls habla aquí de los principios “convenidos” en la posición original. Pero ya sabemos que no hay tal convención. Luego, el contenido de la “ley” viene de otro lugar: de la ley psicológica apuntada y, añadirían los clásicos, de la *sindéresis*, que ordena hacer el bien y no hacer a otro lo que no querríamos que nos hicieran a nosotros (si estuviéramos en la menos favorable de las posiciones en una sociedad).

⁵⁷ Rawls, sin embargo, siempre trata de salvar su kantismo. Cfr., por ejemplo, Th J, 428, n. 74.

⁵⁸ Se cumpliría así la condición impuesta por MacIntyre para proclamar vencedora a una tradición sobre otra. Cfr. A. MacIntyre 118 y ss, y 215, por ejemplo.

⁵⁹ El fin de la página 428 y el inicio de la 429 (n. 74) de Th J son explícitos en que los sentimientos morales han de transmitirse en la educación moral, pero de acuerdo con los principios que se elegirían en la posición original. Y se insiste en esto en las páginas 451-452, n. 78, en las que hay una confusión de planos que lleva a afirmar una supuesta influencia de la imaginaria posición original en las efectivas leyes psicológicas del aprendizaje moral.

esclavos. Sin dejar por ello de reconocer que en la realidad es imprescindible que unos hombres gobiernen a otros.

4. La persona: un ser inmerso en las relaciones con otros

Vimos antes muy brevemente muchos de los trazos individualistas de la obra de Rawls. Toca ahora mostrar los trazos contrarios. En realidad, en dicha obra se ve al individuo humano como un ser inserto en una familia⁶⁰ desde su nacimiento. Allí, como vimos, aprende, por el amor que recibe y sin el cual no puede vivir, el sentido de la justicia⁶¹. Más tarde él mismo es integrado en instituciones más amplias, como la escuela o diversas asociaciones, y nuevamente, de un modo natural recibe amor y confianza y aprende a darlos. Con ello adquiere una serie de virtudes cooperativas y perfecciona el sentido de lo justo sin el que la naturaleza humana estaría incompleta, sería deforme. Finalmente, se descubre integrado en la sociedad política⁶².

La tendencia natural del ser humano hacia su plenitud o, como gusta decir a Rawls, hacia su florecimiento, no puede realizarse sino en sociedad. Todos, para desarrollarnos física y síquicamente, necesitamos de las habilidades e indicaciones de los demás, complementarias de las nuestras. Pero, además, todos nos gozamos en el florecimiento de los otros: “Es como si los otros estuvieran desarrollando una parte de nosotros mismos que no fuimos capaces de cultivar”⁶³. “Los hombres aprecian y se gozan en estos atributos que descubren unos en otros en tanto ellos se manifiestan en la cooperación para afirmar las instituciones justas. De aquí se sigue que la actividad colectiva de la justicia es la forma preeminente del florecimiento humano”⁶⁴.

Lo bueno para cada individuo no son sólo sus libertades, su bienestar, sus riquezas, sino también la justicia. Por esto, ellos la elegirían en la posición original no como el egoísta, sino como quien posee el sentido regulativo de lo justo⁶⁵. Gracias a este parcial abandono del individualismo puede Rawls res-

⁶⁰ O en otra institución que cumpla funciones semejantes. Cfr. Th J, 405, n. 70. En PL se acentúa la pertenencia natural (no contractual) del hombre a la sociedad. Cfr. 40-41, 135-136 y 222, nn. 9, 26, 40, y se suscribe todo lo relativo al proceso por el que los seres humanos llegan a amar el orden justo y a querer defenderlo, tal como lo expondremos en los párrafos siguientes. Cfr. 142-143, especialmente la nota 9, donde se ratifica de modo expreso lo dicho en la obra anterior en este punto (n. 27).

⁶¹ Cfr. Th J, 398, 405 y ss., nn. 69 y 70.

⁶² Cfr. Th J, 409 y ss; y 428-429, nn. 71 y 74.

⁶³ Cfr. 393-394, n. 68.

⁶⁴ Th J, 463, n. 79.

⁶⁵ Cfr. Th J, 497-498, n. 86. Debe dispensarse aquí la contradicción en que nuevamente incurre Rawls: habría un sentido de lo justo anterior a los principios de lo justo, y la justicia existiría antes de ser elegida. Puede explicarse de varias maneras, conforme a lo dicho. Por ejemplo, los verdaderos principios de la moralidad política no son los que, según Rawls, se eligen en la posición original, sino otros anteriores en los que se apoyan.

ponder de manera medianamente satisfactoria a un crítico como Glaucón o Nietzsche. Toda la doctrina de la “justice as fairness” podría parecer una simple máscara o treta de los débiles para domar a los fuertes o sabios. El único modo de responder a una objeción así consiste en mostrar que la justicia en sí misma es el mayor bien para el hombre, con independencia de todos los premios o castigos. Esto es lo que hace Platón en la *República*, apoyado en la vida y la muerte de Sócrates. Para Rawls no es tan sencillo responder, aun cuando se aparte del individualismo, porque arranca de la distinción entre lo correcto y lo bueno, lo cual le dificulta penetrar en el alma humana. Sin embargo, él abandona esa distinción —al menos en ocasiones y de un modo un tanto furtivo—. He aquí extractos explicados del pasaje más claro: “[...] Hay una conexión entre actuar con justicia y las actitudes naturales”⁶⁶, pues queremos el bien de la justicia para nosotros y para aquellos que amamos. El desarrollo de la propia humanidad, el florecimiento de nuestra naturaleza, necesita del orden social. Además, muchas de nuestras potencialidades quedarán inexpresadas e inactuadas; lo cual nos hace depender de los demás, no sólo en lo que se refiere a nuestro bienestar, sino al gozo estético de contemplar la plenitud de la naturaleza humana. Pero para contemplarla como nuestra, tenemos que sentirnos como partes de un todo más amplio, y ello se realiza gracias a los principios de lo justo. Finalmente, nuestra naturaleza de personas libres e iguales, nuestro carácter moral, quedaría inexpresado si no actuáramos con justicia”⁶⁷.

5. El bien que dirige las decisiones

De acuerdo con las tradiciones en las que se inscribe, y siempre tratando de fundirlas, Rawls piensa que no puede imponer por medio de los principios de justicia un solo modo de comprender el bien (kantismo), pero debe buscar un mínimo común compartido para que la elección racional (utilitarismo) de los principios sea compartida también por la mayor cantidad posible de partes en la convención original. De ese modo, los principios serían formales y liberales al mismo tiempo que útiles, y viable en este mundo la existencia conforme a ellos.

⁶⁶ Th J, 499, n. 86. En la página 503, n. 86 se dice, incluso, que el sentido de la justicia hace que el hombre actúe como un ser libre, no sometido a las contingencias y accidentes del mundo natural.

⁶⁷ Cfr. 500-501. Nótese que todos estos párrafos se encuentran en la exposición de la “thin theory of the justice”, y expresan motivos para elegir los “principios de justicia”. Cfr., por ejemplo, 497: “Lo que queda por definir es que es racional [tal como lo define la teoría delgada del bien], para aquellos que viven en una sociedad bien ordenada, afirmar su sentido de justicia como regulativo de su plan de vida”. De nuevo, la pescadilla se muerde la cola, o los principios no son tales, como dijimos, y lo bueno es indiscernible de lo correcto, si es verdaderamente bueno.

Ese mínimo, la “thin theory of the good”, supuestamente es definido de una manera formal, estableciendo “sólo que el bien racional de una persona es determinado por el plan racional de vida que él elegiría con racionalidad deliberativa desde el tipo más efectivo de planes [*the maximal class of plans*]”⁶⁸. Se refiere a los planes de vida: los ideales que cada persona decide perseguir y los medios que ordena a la consecución de esos ideales. Pero, cuando se examina el desarrollo de la idea transcrita aquí, se descubre de inmediato que no son admisibles cualesquiera planes, porque el sentido de lo justo, antes de la supuesta elección de los principios, y gracias al amor recibido en la familia y en diversas instituciones intermedias (entre la familia y la sociedad política), da vigor a algunos planes y excluye otros.

En algunos pasajes la petición de principio o la contradicción son explícitas. Así, por ejemplo, en la página 376 dice Rawls: “Un plan racional –*construido como siempre por los principios de lo correcto*”⁶⁹– da lugar a que una persona florezca, tanto como lo permitan las circunstancias, y ejercer sus destrezas actualizadas tanto como pueda. Además, sus compañeros de asociación seguramente apoyarán estas actividades como promotoras del común interés y se gozarán en ellas como despliegues de la excelencia humana”. Mientras en la página 381, añade: “La concepción del bien como racionalidad unida a los hechos generales relativos a las necesidades y destrezas humanas, sus fases características y sus requerimientos de ser alimentadas, el principio aristotélico y las necesidades de interdependencia social [, todos estos son bienes primarios, pertenecientes a la “thin theory of the good”]. *En ningún momento podemos apelar a exigencias (o restricciones) de la justicia*”.

Aunque no hubiera contradicción alguna, resultaría igualmente que no es posible fundir lo bueno y lo correcto sin apartarse del nominalismo compartido por la tradición kantiana y la utilitarista. ¿Por qué? Porque sin una cierta idea de lo justo previa a la supuesta convención no podría haber consenso. Pero, sobre todo, porque la posición original, como vimos, no es más que un artificio deliberativo, un *type concept*, como lo llamamos, un *standard*, y no una etapa temporal. En quien delibera conforme a los consejos de Rawls estarán fundidos de antemano lo bueno y lo correcto en los principios que se aconseja adoptar como guía de la deliberación⁷⁰.

⁶⁸ Cfr. Th J, 372, n. 65.

⁶⁹ En el mismo sentido, cfr., por ejemplo, Th J, 493-494 y 497-498, nn. 85 y 86. Véase un fragmento: “[...] Dada la prioridad de lo correcto, la elección de nuestra concepción del bien se da dentro de unos límites definidos” (493).

⁷⁰ Me parece que las muy brillantes objeciones de Michael Sandel en *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, consisten en señalar esta misma contradicción, pero desde el punto de vista de un cierto idealismo de cuño hegeliano. Para verlo con claridad, debe considerarse que el proceso de incorporación de los niños a la vida social (cfr., *supra*, epígrafe 3 de este capítulo) es lo que hace surgir en ellos el sentido de la justicia que debe dominar en la “thin theory”, y que es lo que los hace capaces de ser partes en la “posición original”. Sandel se aproxima mucho a nuestra crítica, pues, cuando dice que Rawls pretende que los individuos deliberan en la “posición original” despojados de

En efecto, quienes deliberan estarán ya en la etapa (falsamente) temporal de la “full theory of the good”, caracterizada así: “[...] Una vez que los principios de la justicia y de lo correcto están a disposición de quien los necesite, la teoría plena de la bondad como racionalidad puede de hecho abarcar estos juicios [acerca de la bondad moral, no sólo de la bondad instrumental, como la de los economistas]”⁷¹.

Queda justificada con estos razonamientos y pasajes, al menos para el caso de Rawls, la afirmación de William Galston según la cual “ninguna forma de vida política puede justificarse sin una cierta concepción de lo que es bueno para los individuos. En la práctica, los teóricos liberales emplean teorías del bien, aunque encubiertas. Mas su insistencia en que ellos no lo hacen disminuye el rigor de sus teorías y deja la política liberal innecesariamente vulnerable a la crítica”⁷². Y también queda justificada la afirmación semejante de Alfredo Cruz Prados, que sigue en esto a Taylor y MacIntyre: “La racionalidad práctica sólo puede medirse por referencia a una determinada concepción del bien”, y esto es extensible a Rawls⁷³.

Así, pues, Rawls, sin saberlo, se aparta de la tradición nominalista en la que se encuentra —sin embargo— tan profundamente inmerso que no puede percibir el cambio de perspectiva que intenta alcanzar. El bien en Rawls es algo real y fuente de la ética política. Guía de las decisiones de gobernantes y gobernados, alimento que permite la floración de nuestra naturaleza. El lastre nominalista es fuerte, sin embargo, y tiene graves consecuencias que impiden que se pueda obtener la plenitud de la fecundidad latente en esta intuición rawlsiana básica. Veamos tres de las consecuencias.

En primer lugar, el peso formalista lleva a Rawls a formular frases absurdas que contradicen su teoría acerca del nacimiento del sentido de la justicia, en la que el amor juega un papel tan importante como el que ya expusimos. Por ejemplo: “[...] Muchos filósofos han querido aceptar alguna variante de la

finés, pero, en realidad, en su “posición original” no hay ningún individuo, sino un colectivo que acepta las razones de Rawls, y, si acaso, un individuo que ha venido a la vida y se ha formado en el seno de una comunidad política: sus deseos no son “neutros”. Cfr. Ph. Pettit y Ch. Kukathas, 103-106. Estos autores responden por Rawls, pero no se toman en serio a Sandel. No entienden el sentido profundo que él da a la palabra “política”, que abarca a la familia y al vecindario, desde luego; salvo en las sociedades tribales, en las que no hay polis. Cfr. 106-109.

⁷¹ Th J, 381.

⁷² Cfr. *Liberal Purposes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, 79. Pero me parece que este autor no es consciente de los graves problemas metafísicos que encierra la distinción rawlsiana entre lo bueno y lo correcto. Es decir, no es consciente del nominalismo que está en la base de la moral kantiana, o utilitarista o de muchos liberales. Baso mi impresión, sobre todo, en la página 92. Allí se sostiene que la concepción de Rawls acerca de los dos poderes morales (el sentido de lo justo y la racionalidad), y acerca de su desarrollo conforme al principio aristotélico, se parece mucho a las doctrinas “perfeccionistas” que él critica en todas partes. En realidad, la misma distinción entre racionalidad y sentido de lo justo es síntoma claro del nominalismo, por una parte; y, por otra, la concepción rawlsiana del principio aristotélico es puramente formal, como veremos en seguida, en el texto.

⁷³ Cfr. A. Cruz, 30-31.

bondad como racionalidad para artefactos o *roles*, y para valores amorales como la amistad y el afecto, la búsqueda del saber y el gozarse en la belleza y otros semejantes [...] pero [...] siempre sostienen] que no puede extenderse al valor moral⁷⁴.

Rawls acepta, curiosamente, que la amistad o la admiración de la belleza son valores *amorales*. Aunque, según él, ya en la etapa de la “full theory of the good” esos valores pueden ser en cierto modo absorbidos por la moral, gracias a la fusión de lo bueno y lo correcto.

Por otra parte, el llamado principio aristotélico juega un papel preeminente en la concepción rawlsiana del bien. Los “planes de vida” de los que hemos hablado buscan el “florecimiento de las personas”. Lo bueno, lo racional y, por ello mismo, lo razonable, están vinculados a esas nociones, plan y florecimiento. Pero ellas no pueden entenderse sin el “principio aristotélico”. Según dicho principio, el hombre posee de modo latente unas destrezas que se deben desplegar, y la plenitud y el gozo o felicidad humanos están esencialmente vinculadas a ese despliegue. Los seres humanos durante su vida, por eso, se concentran en el desarrollo de esas potencialidades, por medio del aprendizaje, el entrenamiento, el ejercicio. La tendencia hacia la plenitud es natural, así como el gozo que produce el despliegue de las propias virtualidades⁷⁵. Hasta aquí todo está bien, y es conforme a lo que enseña Aristóteles en el libro I de la *Ética a Nicómaco*⁷⁶. Pero a partir de aquí hay una serie de problemas, el segundo tipo de consecuencias del formalismo rawlsiano que quería apuntar.

Las actividades que producen más placer son las más complejas, y a causa de su complejidad, precisamente. ¿Por qué? “Presumiblemente [...] porque ellas satisfacen el deseo de variedad y novedad de experiencias que dejan lugar para hazañas de ingenio e invención. Ellas también evocan los placeres de la anticipación y la sorpresa, y a menudo la forma general de la actividad, su desarrollo estructural, es fascinante y hermoso⁷⁷. Rawls pone el énfasis en la complejidad porque busca un criterio formal, que no lo obligue a hablar de la excelencia de los objetos de las actividades, para discernir la jerarquía de las facultades implicadas en ellas. De aquí la apariencia marcadamente materialista de toda su propuesta. Como veremos, en los criterios de la justicia distributiva no tendrá ningún lugar el respeto debido a la unión con lo eterno, que llevó a nuestros antepasados occidentales –por ejemplo– a preferir gastar en la arquitectura de las iglesias antes que en la de los bancos o los centros de comercio. De aquí también que valore de un modo tan extraño la actividad aca-

⁷⁴ Th J, 381, n. 66.

⁷⁵ Cfr. Th J, 374 y 377, n. 65.

⁷⁶ Pero es también conforme a lo que enseña Kant en MM, 355-356.

⁷⁷ Th J, 374. Puede verse la valoración exclusiva de la “complejidad” también en las páginas 375 y 376 n. 65. Este criterio formalista es el que permite a Rawls decir que son indiferentes todas las actividades que cumplen el principio aristotélico, en la página 388, n. 67.

démica: es importante o hermosa porque constituye un entrenamiento para actividades muy complejas y difíciles⁷⁸.

Claro que este evitar un criterio no-formal lleva a un punto un tanto absurdo. Desde luego que la excelencia del objeto tiene que ver con la valoración de la actividad. Hay muchas ocupaciones muy complejas que nadie querría llevar a cabo o que, en todo caso, no se valoran como tan admirables o dignas de respeto como otras más sencillas. De hecho, la verdadera sabiduría, por ejemplo, es sencilla, no compleja. Y, también por ejemplo, armar correctamente un cubo mágico o memorizar una guía telefónica puede ser muy complejo y no sencillo. Pero, sin duda, es más digna de respeto la sabiduría. Y podrían ponerse otros ejemplos del tipo que usa Platón en el *Gorgias*, pero no lo haremos por respeto al buen gusto del lector.

Es verdad que cada hombre debe dedicarse a la actividad a la que lo lleven sus talentos, inclinaciones y las circunstancias sociales⁷⁹, pero es falso que todas las actividades sean iguales, excepto por su complejidad⁸⁰. Los clásicos distinguieron con toda razón una escala de hábitos o destrezas: *téchne*, *práxis*, *epistème*, *sofía*, *noús*, y sostuvieron que los hombres debían desarrollar más aquellas a que estuvieran mayormente llamados. Pero sabían que unas eran más dignas que otras por su objeto, más divinas dirían ellos, y —por lo mismo— más honradas en la sociedad⁸¹.

En tercer lugar, el formalismo y el nominalismo impiden a Rawls ver que la esencia de cualquier institución política (o social) es el fin al que sirve. Por ello en la página 49 distingue él entre las reglas constitutivas de una institución, que establecen los derechos y las obligaciones, y las estrategias y medios para sacar provecho a la institución para propósitos particulares. Éste es un punto capital, pues realmente es un gran obstáculo para obtener todos los frutos que virtualmente encierra la preocupación rawlsiana por la justicia distributiva. El Derecho romano fue tan fecundo, en buena parte, por encarnar el espíritu de aquella máxima: “*non ex regula ius sumatur, sed ex iure, quod est, regula fiat*”. Hay una realidad inteligible, el *ius*, que constituye el fin de la actividad judicial y que da origen a las reglas. Éstas sin aquélla son estériles y están como muertas.

Es más, por no ser consciente de la vinculación con el bien como realidad inteligible, la obra de Rawls no tiene fundamento metafísico alguno. Heideggerianamente podríamos decir que “perdió el contacto con el ser”. Pero el heideggerianismo en este punto es un gran error, porque todo hombre está

⁷⁸ Cfr. 376.

⁷⁹ Cfr. Th J, 377 (n. 65).

⁸⁰ Cfr. *idem*.

⁸¹ Cfr. *República* IX; *Ética a Nicómaco* I y VI: *Metafísica* Alfa 1. Debo añadir que la *theoría* aristotélica no era sólo una “actividad profesional”, digamos; sino la apertura del hombre a lo real. Por esto no puede decirse que el Estagirita pretendiera imponer un exclusivo modo de vida o de actividad como fuente de la dicha.

siempre en contacto con el ser. Hasta los sofistas antiguos, cuando le decían a Platón que no podía haber error porque todo juicio se refería a algo y no a la nada, están más cerca de la verdad que Heidegger en este punto. En todo caso, en cuanto a Rawls, no podemos ver cuál es la fuente de sus juicios. Acabamos de ver que no puede ser un contrato fundacional. Sabemos por la Introducción de este trabajo que no es realmente la conciencia pública, pues su liberalismo podría declarar nula una reforma constitucional que eliminara la tolerancia religiosa, aunque estuviera apoyada por una gran mayoría. Él rechaza los juicios *a priori* de Kant como fuente, o cualquier otro apriorismo. Luego, sólo queda una suerte de experiencia humeana (pero ella no podría ser el tipo de punto fijo que, como veremos –cfr., infra, IV 2–, busca Rawls para juzgar la sociedad) o la manga de su chaqueta de prestidigitador. Prefiero pensar que es más bien la misma realidad de la que hablamos todos en la filosofía política y en otras disciplinas prácticas o acerca de la práctica, los mismos bienes reales e inteligibles, aunque Rawls no quiera confesarlo, o no pueda, debido a su formación básica kantiana o nominalista.

Cualquier investigación social, en lugar de construir un sistema artificioso para juzgarlo todo, debe comenzar por *comprender* el campo al que va a aplicarse. Y ello exige hacerse cargo de los propósitos que mueven a los actores y, sobre todo, a aquellos que dirigen las instituciones. Esos propósitos están vinculados a los fines o bienes en sentido clásico. Rawls tiene razón en que hay que exigir a los gobernantes un juicio imparcial; y su *standard* de la posición original podría ser útil en esa tarea. Pero el formalismo del que parte lo conduce a una artificiosidad⁸² en la que queda encerrado, y le impide realmente examinar el campo. En este sentido, fue mucho más fecunda la apertura clásica al bien inteligible. Y también en ella, tanto en Platón (cfr. *República* I) como en Aristóteles o su discípulo Tomás de Aquino, el gobernante debe buscar el bien del todo, no sus propios intereses⁸³. Y es capaz de hacerlo porque la inteligencia humana constituye una apertura al ser o al bien en cuanto tal; de modo que el gobernante puede captar aquello que la sociedad o la institución que se le ha encomendado necesita, y realizarlo. Y puede desear realizarlo porque su propia felicidad reside en materializar la mayor realidad posible o amar los mayores bienes proporcionados a su naturaleza y a la posición que ocupa; su felicidad está vinculada al servicio que preste a sus gobernados, como en la “voluntad de sentido” de Víctor Frankl. O también puede cerrarse a esa apertura constituida por la recta inteligencia humana, seducido por un placer o por una ambición desordenada.

La ceguera para la esencialidad del fin lleva a Rawls a desconocer totalmente un aspecto trascendental de la realidad política: aquello que Maurice

⁸² Y un sincretismo, por la conciencia de que el formalismo solo no funciona.

⁸³ En Aristóteles esto (manifestado en la obediencia o desobediencia a la ley) es lo que distingue a la república de la democracia o a la oligarquía de la tiranía de un grupo, la dinastía. Cfr. *Política*, III 6, en especial: 1279a17-21; también: 1292b7-10; 1307b5 y ss.; 1308a17 y ss., por ejemplo.

Hauriou llamó la “idea directriz”⁸⁴ de las instituciones. Y, con ella, el problema de la articulación para la acción de las sociedades políticas, que son las instituciones mayores⁸⁵. Es obvio para cualquiera que estudie la historia de cualquier sociedad que esa articulación está muy lejos de ser un fenómeno contractual. Es un hecho de otra naturaleza (cualquiera que ella sea), y las creencias y normas básicas siempre están vinculadas a funciones o fines existenciales que el político o el jurista deben comprender antes de ponerlas en tela de juicio. Si un filósofo intenta definir las “normas de lo correcto” en política antes de captar cómo se constituyen realmente las sociedades y cuáles son los bienes (inteligibles, indiscerniblemente unidos a la moral⁸⁶) efectivamente amados y los caminos reales por los que se buscan, puede ser que ese filósofo dé algunas orientaciones sensatas, pero perderá posiblemente la ocasión de dar los consejos más fecundos.

⁸⁴ También Hauriou estaba influido por el nominalismo, pero él luchaba por vencerlo, aunque con armas idealistas, quizá hegelianas. Pero sobre la crítica al idealismo crudo no puede hablarse aquí. No me queda más remedio que remitir a mi tesis: *Verdad escatológica y acción intramundana. La teoría política de Eric Voegelin*, EUNSA, Pamplona, 1997. De acuerdo con Ph. Pettit y Ch. Kukathas, 145 y ss., en Rawls hay algunos trazos hegelianos, pero transformados por el pragmatismo. Los rasgos historicistas de *Political Liberalism* tienen que ver con esto, y sobre ellos hablaremos luego.

⁸⁵ El único lugar donde Rawls alude a un problema tradicionalmente vinculado al de la articulación son las páginas 136-137, n. 26 de Th J, donde habla de la legitimidad. Pero el enfoque que le da anula totalmente el problema, pues lo único que dice es que el ejercicio del poder debe ser conforme a los principios de justicia tal como se concreten en una Constitución “cuyos puntos esenciales puede esperarse razonablemente que serán aceptados por todos los ciudadanos a la luz de los principios ideales aceptables a su común razón humana”.

⁸⁶ Es claro que algunas veces se pueden amar bienes de un modo tan claramente desordenado que toda la acción emprendida sea inmoral. Aun entonces, sin embargo, lo que se busca es bueno desde un punto de vista metafísico, y debe subsistir en alguna medida la justicia en las relaciones para que subsista en alguna medida el orden institucional, como muestra Platón en el libro I de la *República*.



III

EL ORDEN RESULTANTE

Sobre el orden resultante, ya se han dicho muchas cosas, pero ahora con- vendrá copiar aquí los principios de justicia y las reglas de prioridad y hacer los comentarios que exija la finalidad de la presente lectura de Rawls¹:

–Primer principio: cada persona debe tener un derecho igual al sistema to- tal más extenso de iguales libertades básicas compatible con un sistema se- mejante de libertades para todos².

–Segundo principio: las desigualdades económicas y sociales han de arre- glarse de tal modo que ellas sean: a) para el mayor beneficio de los menos aventajados [principio de la diferencia], siempre que ese beneficio sea con- sistente con el principio de la justa conservación [de recursos para las genera- ciones futuras]; y b) vinculadas a oficios y posiciones abiertos a todos, bajo condiciones de una justa igualdad de oportunidades.

–Primera regla de prioridad: los principios de justicia deben ser jerarquiza- dos en orden léxico y, por tanto, las libertades básicas sólo pueden ser restrin- gidas en pro de la libertad. Hay dos casos: a) una libertad menos extensa debe fortalecer el sistema total de libertad participado por todos; b) una libertad menos que igual debe ser aceptable para aquellos que tienen una libertad me- nor.

–Segunda regla de prioridad (la prioridad de la justicia sobre la eficacia y el bienestar).

El segundo principio de justicia es, desde el punto de vista léxico, anterior al principio de eficiencia y al de la maximización de las ventajas; y la justa igualdad de oportunidades es anterior al principio de la diferencia. Hay dos casos: a) una desigualdad de oportunidades debe aumentar las oportunidades de aquellos que tienen una oportunidad menor; b) una excesiva tasa de con-

¹ En PL, 225-226, se dice que, además de los principios de justicia aquí explicados, en la posición ori- ginal hay que establecer otros principios, los de la razón pública. Ellos tendrían que apelar a las creencias generales actualmente aceptadas, a las formas del razonamiento propias del sentido común y a las conclu- siones de la ciencia cuando no son controversiales. Ya en la introducción de este trabajo comentamos brevemente todas las contradicciones que encierra la obra de Rawls en este punto.

² “A cada persona se debe igualmente un esquema completamente adecuado de iguales derechos bá- sicos y libertades, siempre que tal esquema sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema a las libertades políticas, y sólo a ellas, debe garantizarse un justo valor”. PL, 5. Cfr., también, PL, 289 y ss.

servación debe ser equilibrada con una mitigación del peso de aquellos que cargan con este rigor³.

Estos principios, de acuerdo con la interpretación que les da Rawls, y que examinaremos enseguida, dan origen a una sociedad que consiste en una unión social de uniones sociales. Un conjunto coherente de núcleos de convivencia social en los que los seres humanos son criados y educados de acuerdo con diversas tradiciones, probadas por innumerables individuos y —a veces— durante varias generaciones, o despliegan sus diversas potencialidades de múltiples maneras, y a los que pertenecen de un modo voluntario⁴.

Veamos ahora cómo expone Rawls los principios.

1. Las libertades⁵ y la justicia puramente procedimental

Lo primero que hay que decir es que Rawls considera que esos principios y reglas de prioridad permiten una aplicación puramente procedimental de la justicia, pero —en realidad, y como se expondrá— necesitan de juicios sustantivos para ser llevados a la práctica. No estamos considerando ahora el origen de los principios, pues de él hablamos en el capítulo I⁶.

Veamos lo que él mismo explica en las páginas 272-273: “[... En la justicia como *fairness*] un prerequisite básico es la compatibilidad de la organización económica con las instituciones de la libertad y la asociación libre. Así, si los mercados son razonablemente competitivos y abiertos, la noción de justicia

³ Th J, 266-267, n. 46. Los principios fueron reformulados en *Political Liberalism*. Cfr. 5-6, 291 y 331-334.

⁴ Cfr. Th J, 186 y 494-495, nn. 34 y 85.

⁵ La misma noción de “libertades” es nominalista, como mostró Michel Villey, *Precis de philosophie du droit*, Dalloz, París, 1978, 88 y ss. Pero ahora no vamos a entrar en este problema. Para una interesante discusión acerca de los “derechos” o libertades. Cfr. A. Cruz, 348-376.

⁶ En el Capítulo I de este trabajo ya explicamos brevemente cómo PL intenta introducir un cambio de perspectiva en lo que se refiere al origen de los principios, y cuán difícil es entender lo que esa obra quiso decir. Cfr. el párrafo allí incluido acerca de si los principios son o no “construidos”, pues Rawls piensa que sólo los principios construidos (por el procedimiento de la posición original u otro semejante) son puramente procedimentales; y duda, por ello, acerca de si los principios de justicia son puramente procedimentales o son en parte “sustantivos”. En las páginas 72-73 de PL, sin embargo, insiste en que la posición original es un caso de “justicia puramente procedimental”, y que esto salva la autonomía racional de las personas. Este último texto se refiere no al origen de los principios, sino a su aplicación.

Alfredo Cruz, en las páginas 33-34 de su obra ya citada, y siguiendo a MacIntyre, señala que aun cuando la “posición original” hiciera posible un razonamiento puramente procedimental (en la aplicación de los principios), el razonamiento que nos llevaría a aceptar esa posición no podría serlo (origen de los principios). Extiende esta crítica incluso a Habermas. Y, además, indica algo que dijimos en el capítulo pasado (epígrafes 3-5): que Rawls es incoherente, y al hablar de la estabilidad de la sociedad bien ordenada impone el sentido de lo justo en la formación de los seres humanos que van a asistir a la “posición original”, de modo que las partes asisten a esta convención fundacional con una cartilla en la que está escrito previamente lo que ellos tienen que acordar.

puramente procedimental es una conforme a la cual puede obrarse. Parece más practicable que otros ideales tradicionales [habla del utilitario, marxista o clarckiano], pues está estructurado explícitamente para coordinar la multitud de posibles criterios [sustantivos, no meramente formales] en una concepción coherente y realizable [*workable*]

a) Para mostrar la sustantividad de la aplicación, debemos primero atender a las reglas de prioridad, que entrañan una suspensión de los principios cuando lo exigen las circunstancias, juzgadas con criterios materiales. Y ver después que aun esas reglas de prioridad pueden ser suspendidas, lo cual sería un escándalo para un pensador verdaderamente formalista. Baste pensar en la concepción de las “lagunas del Derecho” que tenía Hans Kelsen⁷.

¿Cómo entiende Rawls la regla “una libertad menos extensa debe fortalecer el sistema total de libertades participado por todos”? Ya examinamos un caso, el de la libertad de participación política y, en particular, los límites de la *majority rule*. Tal límite es, en realidad, permanente, e implica que hay un verdadero gobierno y no sólo una “asociación entre iguales”. Otro caso, en el que nos centraremos ahora, es el de los límites a la libertad de conciencia. Y otro, no expuesto por Rawls, es, desde luego, el sistema de delitos y sanciones, del que hablamos también en un capítulo anterior.

En la Segunda Parte de la última edición de *A Theory of Justice* (la edición posterior a *Political Liberalism*, y en la parte no criticada por esta segunda obra), Rawls sostiene, parafraseando a Aristóteles, que una comprensión compartida de la justicia como *fairness* produce una democracia constitucional, así como una comprensión común de la justicia constituía la polis⁸. De aquí que la libertad de conciencia tenga límites: “La justicia no exige a los hombres que permanezcan inactivos mientras otros destruyen las bases de la existencia colectiva”⁹. “La libertad de conciencia está limitada, todos están de acuerdo, por el interés común en el orden público y la seguridad”¹⁰. El Estado no puede intervenir ni para suprimir la educación religiosa e instaurar el laicismo, ni para perseguir o impedir una denominación concreta, pero debe velar por la pacífica convivencia de todas, dentro del orden público, que es una condición indispensable para que todos puedan alcanzar sus particulares fines, dentro de los límites de lo justo¹¹.

Los textos anteriores son muy claros. Rawls, sin embargo, intenta domesticarlos, introduciendo algunas consideraciones contractualistas. De acuerdo con ellas, las libertades sólo pueden ser restringidas por una exigencia de la

⁷ Cfr. *La dottrina pura del diritto*, Einaudi Editore, Turín, 1953. Según Kelsen, no existirían verdaderas lagunas. Ellas serían sólo un recurso de las ideologías para no aplicar a los hechos la consecuencia jurídica prevista.

⁸ Th J, 214, n. 39. *Política* 12, 1253a15.

⁹ Th J, 192, n. 35.

¹⁰ 186.

¹¹ Cfr. Th J, 186-187, n. 34.

libertad misma y conforme a unos principios que los propios violadores de la libertad, los intolerantes religiosos, por ejemplo, aceptarían en la posición original¹². Pero esto no funciona, obviamente.

En realidad, la única respuesta posible al problema de la libertad de conciencia y los posibles abusos que de ella podría cometer una secta, es la que está contenida como en germen en un autor que Rawls rechaza debido a que en un artículo de su muy amplia obra sostiene que se puede justificar la pena de muerte para los herejes porque la herejía corrompe la fe, que es más importante que el dinero¹³. Es decir, la respuesta puede encontrarse en Tomás de Aquino. Rawls y él están de acuerdo en que hacen falta unas creencias compartidas para que haya un orden social justo, y en que hay un orden público que debe ser resguardado frente a las sectas que lo violen. Es claro que en tiempos de Tomás de Aquino y en la cristiandad, esas creencias provenían de la fe católica y que en nuestros tiempos no es así en ninguna parte. Si Tomás hubiera vivido hoy habría enseñado algo distinto, desde luego. Y, a diferencia de Rawls, poseía las herramientas intelectuales para lidiar con este problema. En efecto, en la *Summa contra Gentes*, como puede verse en los capítulos iniciales¹⁴, se establece con claridad que una discusión con oponentes no cristianos no puede basarse en argumentos de fe. Es preciso buscar un terreno común para la discusión. Con los judíos, la Biblia; con los gentiles, la sola razón natural. Ésta constituye el acceso al orden común, más allá de las posibles creencias (particulares o no) de las diversas religiones o sectas o aun de los ateos¹⁵. Por tanto, la ética política de Tomás de Aquino posee un arsenal teórico que podría satisfacer mejor que la ética política de Rawls el criterio que él mismo establece: “Cuando la negación de la libertad se justifica por una apelación al orden público tal como se evidencia por el sentido común, es siempre posible argüir que los límites se han trazado incorrectamente, que la experiencia de hecho no justifica la restricción. Donde la supresión de la libertad se basa en principios teológicos o materias de fe, no es posible argumento alguno”¹⁶.

¹² Cfr. Th J, 188, 193 y –en cierto modo– las páginas 216-217, nn. 34, 35 y 39.

¹³ Cfr. Th J, 189, n. 34 (se refiere a la *STh*, II-II, q. 11, a. 3. Ahora no voy a entrar en el problema de si Rawls lo interpretó bien o no; o de cómo hay que situar históricamente este texto).

¹⁴ Cfr. libro I, capítulo 2.

¹⁵ En PL (cfr., sobre todo, la sexta conferencia y 127), Rawls introduce la noción de “razón pública”, que se distingue de las “razones privadas” de las distintas instituciones (como las universidades o las iglesias), y que, con la noción de razonabilidad, constituye un campo común para la discusión, más allá de las particulares visiones comprensivas. En esto se acerca a Tomás de Aquino. Pero, puesto que es nominalista, no puede aceptar que haya bienes inteligibles reales ni, por tanto, un verdadero terreno común de discusión, y él mismo acaba argumentando desde su “doctrina comprensiva” particular.

¹⁶ Th J, 190. En virtud de esta capacidad de responder a una de las exigencias más importantes de la obra de Rawls, se le podría aplicar a una filosofía política neoclásica, que podría defender el orden público y la tolerancia entre las diversas religiones y diversas perspectivas filosóficas, las últimas líneas de la página 254 de PL, donde Rawls habla de cómo Lincoln usó argumentos cristianos pero seguramente no violó los requerimientos de la razón pública: “Menciono estos asuntos sólo para indicar que queda mucho por

Mas la visión contractualista de Rawls, en su vertiente individualista y liberal, no debería aceptar orden público alguno¹⁷. Como enseña Galston, si no hay una teoría del bien humano, si se postula un completo escepticismo político en esta materia, se conduce “no a la tolerancia, no a la neutralidad liberal, sino a una lucha sin límites entre los diferentes modos de vida, a una lucha en la que la fuerza, no la razón, es el árbitro final”¹⁸.

La visión clásica o tomista, que usa diversas metáforas para comprender o expresar la realidad social —como la del organismo del que los hombres son miembros—, pero que no sostiene, en todo caso, que sea fruto de un contrato; y que está abierta a la comprensión de los bienes naturales en torno a los que se cohesionan, esa visión clásica, digo, es capaz de explicar mejor el orden público. Quizá por esto el socialcristianismo, inspirado en una de las ramas del neotomismo, jugó un papel tan fundamental en la construcción de la Europa tolerante de la segunda postguerra¹⁹. Tal como muestra Gustav Zagrebelsky²⁰, además, la racionalidad práctica antigua permite la discusión entre puntos de vista muy dispares en un terreno común²¹.

discutir. Y, desde luego, no todas las visiones liberales aceptarían la idea de la razón pública tal como yo la he expresado. Aquéllas que aceptarían alguna forma de la razón pública, permitiendo las variaciones, podemos llamarlas liberalismos políticos”.

¹⁷ Sin embargo, Rawls elabora su teoría de la razonabilidad y de la razón pública que, en definitiva, es una versión del orden público. Pero ya vimos en el capítulo II epígrafe 5 que esa versión no tiene fundamento alguno, más que la manga de la chaqueta de pretidigitador de Rawls, o los bienes inteligibles cuyo conocimiento pasa oculto a la conciencia nominalista del autor norteamericano.

¹⁸ Cfr. W. Galston, 90.

¹⁹ Cfr. la entera obra de Gustav Zagrebelsky: *El derecho dúctil*, Ediciones Trotta, Valladolid, 1997.

²⁰ Cfr. G. Zagrebelsky, 122-126. La racionalidad práctica, además, emplea la tópic o la retórica. Pero Zagrebelsky rechaza esta última porque rechaza la versión que de ella construye Perelman. Cfr. *ibidem*, 129, nota 35. En el capítulo anterior ya dijimos que una de las limitaciones del enfoque filosófico-político de Rawls es que desconoce la distinción entre el pensamiento teórico o el práctico, o entre el sistemático y el tópico.

Alfredo Cruz es explícito en que es necesario volver a la racionalidad práctica que es mucho más rica en recursos que la rawlsiana posición original. A. Cruz, 140.

²¹ Pienso que es esto lo que están buscando Ph. Pettit y Ch. Kukathas, 116, 150-151. La posibilidad de un auténtico debate público en el que se pueda alcanzar la verdad. Pero ellos incurrn, en mi opinión, en diversas confusiones. Por ejemplo, creen que MacIntyre es un “comunitarista” y que, por tanto, niega la existencia de principios universales. Cfr. *Ibidem*, 93, 96, 113. Y son incapaces de entender la preocupación de Walzer cuando dice éste que no puede pretenderse conseguir un punto de vista abstracto desde el que se juzgue a las sociedades. Cfr. *ibidem*, 111, que cita “Philosophy and Democracy”, *Political Theory*, 9, 1981, 379-399. En primer lugar, MacIntyre acaba reconociendo en sus *Three Rival Versions of the Moral Enquiry* que en la concepción clásica o tomista de la tradición se sostiene que se alcanzan desde ella, principios trans-tradicionales. En segundo lugar, es claro que en el razonamiento práctico (que es del que se trata en el estudio de la vida social) tiene como uno de sus extremos a la persona que actúa: no puede ser “abstracto”. En esto tiene razón Walzer, aunque él desorbita lo que ha visto y critica a todos los filósofos, incluido Platón. Es, sin embargo, mucho más moderado en la otra obra que citamos al inicio de este trabajo: *Interpretation and Social Criticism*. Allí, por cierto, se muestra mucho más congeniado con Rawls que en el artículo de 1981.

En todo caso, lo que más importa en este momento es mostrar que la solución rawlsiana al conflicto entre las libertades no es puramente procedimental. Sus reglas de prioridad exigen un juicio sustantivo. Como de costumbre, no será muy difícil mostrar esto porque el mismo autor lo reconoce explícitamente: “[...] La presentación de las libertades básicas no se ofrece como un criterio preciso que determina cuándo se justifica restringir la libertad, ya sea básica o de otro tipo. No hay manera de evitar alguna dependencia de nuestro sentido de equilibrio y de juicio”²².

b) Vistas las reglas de prioridad en el interior del orden propuesto por Rawls, veamos ahora que el autor acepta de modo explícito que aún ellas podrían suspenderse razonablemente.

Para poder comprender los textos que se van a traer a colación es preciso decir previamente algunas cosas. Entre los principios de justicia hay un orden de prioridad. Supuestamente, las libertades iguales sólo pueden ser restringidas a causa de la libertad y de un modo aceptable para los que tienen menos libertad. Pero Rawls sabe que hay una conexión entre las condiciones socioeconómicas y la libertad política. Ordinariamente esas condiciones no destruirán el contenido de las libertades. Pero debe reconocerse que pueden llegar a un extremo en que las anulen. Esto, pienso, constituye parte del contexto de los siguientes párrafos: “Sólo cuando las condiciones sociales no permiten el pleno establecimiento de estos derechos puede uno aceptar su restricción. Las libertades iguales pueden ser negadas sólo cuando es necesario cambiar la cualidad de una civilización de modo que a su debido tiempo todos puedan gozar de estas libertades”²³.

“En lo casos más extremos y complicados de la teoría no ideal estas reglas de prioridad fallarán sin duda; y, en verdad, puede ser que no logremos encontrar respuesta satisfactoria alguna. Pero debemos intentar posponer lo más posible el día en que tengamos que reconocer eso, e intentar estructurar la sociedad de modo que ese día nunca llegue”²⁴.

Los pasajes no pueden ser más claros. Pero ellos plantean una duda adicional. ¿De dónde procede el juicio de que los principios no funcionan? Obviamente, de un conocimiento que sobrepasa a los principios. Pero, ¿por qué? Porque ellos no son los verdaderos principios. El vago deseo rawlsiano de geometrizar la moral política, de formalizarla, se desvanece. Porque aquel viejo *agathón* de la ética aristotélica está en lo concreto, en la vida de la sociedad existente en el mundo sensible (aunque esa vida no se agote en este mundo). Y el bien es el único verdadero principio de la ética y la política. Es

²² Th J, 180, n. 32.

²³ Th J, 475, n. 82. En PL, 7 Rawls introduce otro principio de justicia, jerárquicamente anterior al que aquí es primero: “[...] Las necesidades básicas del ciudadano deben ser atendidas, al menos en cuanto ello se requiere para que los ciudadanos comprendan y sean capaces de ejercer con fruto esos derechos y libertades”.

²⁴ Th J, 267, n. 46.

él quien nos dice: “Es tan absurdo pedir demostraciones al retórico como argumentos persuasivos al geómetra”²⁵. Y Rawls, a pesar de todo, lo sabe y lo reconoce, porque está abierto a la realidad. El no tiene un talante metafísico, como ya vimos; pero su virtud consiste en la apertura a lo real que se encuentra más allá de las tradiciones en las que fue criado²⁶.

2. La justicia distributiva

a) Si hay algo verdaderamente laudable en la obra de Rawls es su preocupación por la justicia distributiva. Él sabe muy bien que no puede dejarse al mercado y por ello diseña un esquema institucional que vele por ella. Al sostener esto muestra una gran valentía, pues tiene que enfrentarse a un tiempo a los libertarios; y a los liberales pragmáticos, que casi siempre ocupan el campo en la teoría económica norteamericana, inspirados en Hayek. Estos segundos, fervientes devotos de la “mano invisible” o de los modelos matemáticos, dirigen a la propuesta de Rawls acusaciones de “ineficiente”, “impracticable” u otras semejantes²⁷. Los primeros, entre los cuales destaca Nozick, objetan, en el orden de los principios, que Rawls aboga por una violación de los derechos de los individuos y habla de los bienes como si vinieran del cielo, cual maná. Afirman que esos bienes pertenecen originariamente o en virtud de la historia a algún individuo (el que los produjo o el que los heredó, etc.). Y también objetan, en el orden práctico, que de aceptarse la versión rawlsiana de la justicia distributiva se tendría que aceptar una continua y caprichosa intervención del Estado en la vida de la gente²⁸.

²⁵ Cfr. *Ética a Nicómaco* I 3, 1094b25y ss.

²⁶ En PL, 96, nota 8, se encuentra el mismo sentido de la realidad y la misma inconsistencia metafísica: si el procedimiento por el que se formulan los principios lleva a resultados inaceptables, quizá habría que rechazar el constructivismo político o la justicia puramente procedimental.

Una diferencia mayor entre PL y Th J consiste en que conforme a PL, 99-101, los principios resultantes, creados con el consentimiento de todos, pueden fundamentarse conforme a distintas doctrinas comprensivas, kantiana, iusnaturalista, religiosa, etc. Pero, aparte de que, como vimos en la introducción, Rawls no es coherente en este punto, su declaración de buena voluntad choca con la obvedad de que muchas de las que él llama “doctrinas comprensivas”, y en particular las clásicas griegas, no aceptarían hablar de “libertades” o de distinción entre lo bueno y lo correcto, salvo –quizás– como un instrumento retórico.

²⁷ Cfr. Ph. Pettit y Ch. Kukathas, 75.

²⁸ Cfr. *idem*, 76, 84 y 88-89. Los autores responden muy bien en las páginas 85 y ss. y 89-91. A lo primero que, por supuesto, cualquier sistema de justicia distributiva tiene que prever y respetar los títulos de adquisición de la propiedad (pero éstos no tienen por qué ser lockeanos: de hecho, en cada sociedad hay variados modos de adquisición, y el trabajo de la producción es uno de ellos que en la sociedad moderna casi nunca da un título sobre lo producido); y a lo segundo, que si se establece un sistema y unas reglas de distribución y se sujeta al gobierno al principio de legalidad no se ve qué asidero puede tener la objeción de Nozick.

El esquema institucional que diseña Rawls se concreta en las “instituciones de trasfondo”, que tendrán cuatro ramas: a) la rama de asignaciones, que velará por la pureza del mercado competitivo e impedirá la formación de un poder económico no razonable (porque pueda distorsionar las condiciones de la competencia); b) la rama de estabilización, que buscará el pleno empleo; c) la rama de transferencias que garantizará un cierto nivel de bienestar y responderá a las exigencias de la necesidad; y d) la rama de las distribuciones, que procurará una cierta igualdad proporcional por medio de los impuestos y los necesarios ajustes al derecho de propiedad²⁹. Por otra parte, Rawls incluye a las generaciones futuras entre las personas que deben ser consideradas en las distribuciones y, por ello³⁰, piensa que deben imponerse ciertos principios conservacionistas.

En este aspecto de su obra, Rawls es bastante abierto, y no trata de imponer como más ajustado a la justicia distributiva ni un sistema de propiedad privada ni un sistema socialista. Pero deja siempre a salvo las libertades³¹.

Algunos principios que postula son bastante sensatos, como el de la diferencia (segundo principio de justicia, letra a). Y la razón por la que postula este principio también lo es: hay que definir cómo se velará por un reparto justo, porque Edgeworth está en lo correcto cuando reconoce la necesidad de un principio semejante, pues “el proceso político no es un proceso competitivo y estas decisiones no pueden dejarse al mercado. [...] No debemos dejarnos tentar por asunciones atractivas desde el punto de vista matemático hasta el extremo de pretender que las contingencias de las posiciones sociales humanas y las asimetrías de sus situaciones de alguna manera se igualarán al final. Más bien debemos elegir nuestra concepción de la justicia reconociendo que éste no es ni puede ser el caso”³².

En cuanto a en qué consiste el principio, veamos algún pasaje relevante, para que quede más claro lo que se dijo arriba. En las páginas 251 y 252 se nos dice que por medio de impuestos y gastos sociales se va a procurar no maximizar el producto interno bruto o la utilidad, sino las expectativas de todos los miembros de la sociedad y, especialmente, las de los más necesitados. Lo cual no implica eliminar las desigualdades, porque éstas a menudo benefician también a los más necesitados. Todo lo cual es muy sensato, pues queda claro que no se está postulando un igualitarismo total (que sería contraproducente), ni se está abandonando a los más desfavorecidos, ni se está negando la función social de los bienes de fortuna.

²⁹ Cfr. Th J, 242 y ss., nn. 43.

³⁰ Cfr. Th J, 251 y ss, n. 44.

³¹ En PL, 298, y en perfecto acuerdo con Tomás de Aquino, se dice –sin embargo– que hace falta un mínimo de propiedad en manos de las personas para asegurar el sentido de la independencia y el autorrespeto.

³² Th J, 147-148, n. 28.

Hay todavía otro punto en el que debe destacarse la sensatez de Rawls. Se trata de la previsión de que los partidos políticos deben recibir financiamiento público para impedir que sean controlados por intereses económicos particulares³³.

b) Pero hay aspectos en que la propuesta de Rawls no es sensata. El primer punto es que no atiende demasiado a la experiencia. Así, por ejemplo, habría ganado mucho en verosimilitud o en capacidad persuasiva si hubiera observado que sus “brazos” de instituciones de trasfondo se asemejan mucho a los organismos de control de los monopolios o de la bolsa, a los Ministerios de Fomento o del Trabajo y a la seguridad social, más la legislación relativa a los impuestos a las sucesiones *mortis causa*, testadas o intestadas.

Más grave que no haber buscado en la experiencia organismos de gobierno análogos a los propuestos es haberse apartado peligrosamente de varios de los mecanismos tradicionales de defensa de la justicia en las distribuciones. Y haber confiado algunos de esos aspectos al mercado, del que él sabe que no puede producir una verdadera justicia.

Así, por ejemplo, sugiere una eliminación del impuesto sobre la renta porque presumiblemente sería mejor el impuesto al consumo³⁴. Y, también, sugiere eliminar los salarios mínimos, dejar al mercado la determinación de cuánto debe pagarse por el esfuerzo o por la preparación de cada uno; y a la rama de transferencias de las instituciones de trasfondo la satisfacción del principio de sentido común “a cada uno según su necesidad”³⁵.

c) El segundo punto es que su definición de “persona libre e igual” reposa acertadamente en las capacidades naturales, pero demasiado en ellas concebidas como existentes en acto. De aquí que, aunque él hable de la protección de los enfermos mentales, a veces pueda dudarse de si él consideraría personas a los seres humanos que, a causa de una enfermedad física o mental, están permanentemente incapacitados para contribuir en la producción común de bienes materiales. La duda se acentúa cuando se ve su doctrina sobre el aborto. Parecería obvio que cualquier respuesta a este problema debería considerar la perspectiva del más desfavorecido, de acuerdo con Rawls. Tendríamos que preguntarnos qué elegiría el niño por el que vamos a decidir nosotros si puede o no seguir viviendo, y qué elegiría “racionalmente”. La respuesta a la pregunta así planteada no es dudosa: es injusto el aborto. La única duda posible residiría en si el feto es o no un ser humano³⁶. Pero alguien que acepte que en

³³ Cfr. Th J, 198, n. 36. Yo añadiría sólo que en algunos países, como la Venezuela de Chávez, el financiamiento público de todos los partidos es importante para evitar el control del país por el partido de gobierno.

³⁴ Cfr. Th J, 246, n. 43.

³⁵ Cfr. Th J, 268-271, n. 47.

³⁶ En este punto incluso Aristóteles o Tomás de Aquino tenían sus dudas. Pero la razón de ellas es que pensaban que la mujer era meramente pasiva en la generación del ser humano (como una tierra en la que cae una semilla), y por eso tenían que establecer una frontera temporal distinta de la concepción para el inicio de la nueva vida, pues es obvio que no todo espermatozoide es un nuevo ser humano. Para estable-

este problema se pone en juego el derecho a la vida, como lo hace Rawls (“el debido respeto a la vida humana”, PL, 243, nota 32), ya ha despejado la única duda razonable. ¿Cómo pueden, pues, otras consideraciones, como la igualdad de las mujeres en cuanto ciudadanos iguales, o el orden de las familias, desgarrar uno de los “derechos” más básicos de los más desfavorecidos? La única respuesta posible de Rawls sería que aquí se aplica la prioridad del primer principio (el de las libertades) sobre el segundo (el de la justicia distributiva). Pero, en tal caso, ¿tiene sentido poner una desigualdad muy relativa, como tener que asumir la responsabilidad por un acto deliberado, por encima de la radical desigualdad de negar la vida a un ser humano? Rawls dice que una doctrina comprensiva que sostenga que no tiene sentido sería cruel, pero yo le respondo dos cosas. La primera, que su razonamiento es semejante en mucho a los de los nazis, pues justifica el asesinato de un inocente para salvar una cuota de poder de la mujer. La segunda, que el catolicismo al que él obviamente alude no argumenta contra el aborto desde la fe, sino desde la razón natural de la que hablamos en este mismo capítulo, igual que lo hace Platón en el libro VIII de sus *Leyes*, en el mismo punto³⁷.

d) Es problemático también que Rawls no distingue claramente entre la justicia distributiva y la correctiva o conmutativa, por una parte; y, por otra, que su sistema le impide ver que algunos bienes que se reparten en la sociedad no son materiales o que algunos motivos del reparto son espirituales.

Es verdad que una vez establecido un sistema de repartos en una sociedad deben aplicarse sus previsiones a los casos particulares que realizan los supuestos de hecho sin hacer acepción de personas, tal como enseña Rawls³⁸. Pero es falso que al establecer las reglas de reparto no se considere la dignidad de las personas. En esto Rawls se equivoca³⁹. Como enseña Aristóteles, en la justicia distributiva se da una igualdad proporcional: el bien “A” atribuido a la persona “X” es proporcionalmente igual al bien “B” atribuido a la persona “Y”. La proporcionalidad depende de la dignidad de las personas y de las situaciones en las que se encuentren, aunque los criterios para medir la dignidad varíen de una polis a otra. En cambio, en la justicia conmutativa o en la correctiva, la igualdad es aritmética porque o bien la contraprestación que se da debe ser igual a la recibida, o bien la prestación de las partes debe ser medida en relación con la regla (establecida en las distribuciones), y no ya en relación con la dignidad de las personas⁴⁰. Rawls se equivoca, en primer lugar, porque

cer esa frontera, hablaban de la formación del cuerpo de modo que pudiera decirse que el alma ya lo organizaba en acto. Pero la genética moderna ha eliminado para siempre ese motivo de duda. Sería útil acudir al testimonio de Bernard Nathanson, el antiguo “rey del aborto”, para convencerse de que la vida comienza con la concepción o, al menos, muy temprano después de ella.

³⁷ Para todo lo que atribuimos a Rawls en este párrafo, cfr. PL, 243-244, nota 32.

³⁸ Cfr. Th J, 275, n. 48.

³⁹ Cfr. Idem y 274: “La idea de recompensar el mérito es impracticable”.

⁴⁰ Cfr. *Ética a Nicómaco* V, 2-5.

no conoce esta distinción entre las dos clases de justicia particular, como puede colegirse fácilmente de este texto: “Cuando existe una organización económica justa, las pretensiones de los individuos son atendidas con propiedad con referencia a las reglas y preceptos (con sus respectivos pesos [se refiere a las reglas de prioridad]) que estas prácticas tienen como relevantes. Como hemos visto, es incorrecto decir que las particiones distributivas recompensen a los individuos de acuerdo con su dignidad moral. Lo que podemos decir es que, como en la frase tradicional, un esquema justo da a cada persona lo que le es debido: esto es, atribuye a cada uno aquello a lo que tiene derecho tal como es definido en el esquema [de las distribuciones]”⁴¹.

Rawls también ignora, y esto permite comprender mejor lo dicho, cuáles son los tipos de bienes o cargas repartidos. Él siempre piensa en bienes económicos, quizá por su continua discusión con los utilitaristas y consideración de las doctrinas económicas⁴². Así, por ejemplo, no piensa en que los cargos o los honores son un cierto tipo de bienes; y las penas un cierto tipo de males o cargas repartidos. Él ha aceptado que lo mejor es que gobierne la república quien tenga la prudencia conveniente; así como lo mejor es que gobierne la nave quien posee el arte del piloto⁴³. También dice ocasionalmente que en algunos cargos se pueden exigir actos heroicos no exigibles a los hombres comunes⁴⁴, con lo cual sería razonable reservarlos para personas con ciertas cualidades morales. Sobre los honores no hace falta hablar por la obviedad del asunto, aunque quizá convenga citar unas hermosas líneas, que —por el contexto— tienen en parte que ver con este punto: “[...] En una sociedad bien ordenada, ser una buena persona [...] es en realidad un bien para aquella persona; [...] y esta forma de sociedad es una buena sociedad”⁴⁵.

En cuanto a las penas, hay que decir —al menos— dos cosas. Obviamente ellas tienen que ver con un cierto mérito. Por esto, y en un raro intento de ser coherente, Rawls afirma que ellas no pertenecen a la justicia distributiva, sino a la retributiva; y que “en una sociedad bien ordenada no habría necesidad de ley penal [...]”, excepto para evitar la desconfianza de algunos ciudadanos en que los otros no cumplan su parte⁴⁶. Además, ellas tocan el sistema de libertades. La necesidad de su repartición, por tanto, afecta gravemente el corazón del sistema rawlsiano. No es tan fácil separar las “libertades” de la justicia distributiva. En realidad, las “libertades” constituyen en sí mismas una noción

⁴¹ Th J, 275-276, n. 48.

⁴² Pues ya sabemos que incluye otros bienes entre los primarios.

⁴³ Cfr. Th J, 205, n. 37.

⁴⁴ Cfr. Th J, 419, n. 72. “Llega a ser verdaderamente supererogatoria cuando el individuo despliega sus virtudes características de valentía, magnanimidad y autocontrol en acciones que presuponen gran disciplina y entrenamiento. Y esto él puede hacerlo [...] por medio de la aceptación libre de cargos y posiciones que requieren de esas virtudes, si es que sus deberes van a cumplirse como es debido [...]”.

⁴⁵ Th J, 505, n. 86.

⁴⁶ Cfr. Th J, 276-277, n. 48.

nominalista que, por ello, se pretende considerar de modo abstracto, pero que fácilmente se disuelve en la nada cuando se ve en el adecuado contexto de la repartición de los bienes y males en una sociedad concreta. Allí, como bien enseñó Villey, lo que hay son vínculos concretos entre los diversos sujetos sociales, aunque en esos vínculos juegue un papel esencial la naturaleza (la personalidad, “libre e igual” –como le gustaría decir a Rawls) de esos sujetos.

En cuanto a los motivos del reparto, ya hemos visto que la dignidad de las personas, menospreciada por nuestro autor, cuenta en las distribuciones. Pero hemos de ver aún que hay otros motivos no materiales que se pretende ignorar cuando seguramente no es posible hacerlo. Uno de los textos más claros se encuentra en las páginas 291-292, y habla por sí solo: “El criterio de la excelencia no sirve aquí como un principio político; y así, si ella lo desea, una sociedad bien ordenada puede dedicar considerable porción de sus recursos a gastos de este tipo [las artes y las ciencias]. Pero mientras los requerimientos de la cultura pueden ser atendidos de esta manera, los principios de la justicia no permiten subsidiar las universidades e institutos, o la ópera o el teatro, sobre la base de que estas instituciones son intrínsecamente valiosas y que aquellos que se dedican a ellas deben ser sostenidos aun imponiendo significativas cargas a otros que no reciben beneficios compensatorios. El impuesto para estos propósitos puede justificarse sólo como un modo de promover, directa o indirectamente, las condiciones sociales que aseguran las libertades iguales y de aprovechar de una manera adecuada a los intereses de largo plazo de los menos aventajados. Esta razón parece autorizar estos subsidios cuya justicia no está en disputa, y así en estos casos no se ve la necesidad de ningún principio de perfección [para justificar los gastos]”.

A la luz de este pasaje se puede ver que Rawls está de acuerdo con los utilitaristas en lo que él les atribuye en este texto: “De seguro, es natural experimentar una pérdida de auto-respeto, un debilitamiento de nuestro sentido del valor que tiene cumplir nuestros propósitos, cuando nosotros somos de los menos favorecidos [por la fortuna]. Esto es mucho más probable que ocurra cuando la cooperación social se dispone para el bien de los individuos. Esto es, aquellos que tienen más ventajas no sostienen que ellas son necesarias para preservar ciertos valores religiosos o culturales que todos tienen el deber de preservar. No estamos considerando aquí la doctrina del perfeccionismo, sino el principio de la utilidad”⁴⁷.

Textos como los transcritos revelan que en Rawls hay una fuerte tendencia al materialismo. Sólo se valora públicamente lo que más tarde o más temprano pueda llenar el estómago. Él es un materialista misericordioso, porque se trata de llenar el estómago⁴⁸ de los más necesitados. Pero esa misericordia se

⁴⁷ Th J, 157-158, n. 29.

⁴⁸ Esto es lo que en las páginas 264-265, n. 46 de Th J le impide totalmente comprender a Hegel y Burke.

disuelve en el sinsentido. Porque si no hay en la sociedad unos ciertos lugares de unión con lo eterno, si sólo vivimos para llenar el estómago como las bestias, en realidad, no vivimos para nada. Los más desfavorecidos y los más aventajados se fundirían igualmente en el polvo del que vinieron.

Cierto que Rawls dice esto porque teme a las luchas civiles que tienen lugar por la discusión en torno a qué cosas deben valorarse y qué cosas no. Pero no percibe que él mismo ha tomado una opción materialista. Mucho más sensato, de nuevo, es volver a la tónica o la retórica clásicas para discutir racionalmente, no con las armas, qué cosas deben valorarse realmente. Porque de un modo inevitable en la sociedad se discute y se discutirá la justicia de las distribuciones y no es una buena manera de poner fin a la discusión elegir una vía concreta pretendiendo que no se ha elegido sino que sólo se ha puesto un nuevo marco de discusión. Comerciantes e industriales estarían felices con lo que ha hecho Rawls, pero las almas delicadas o más nobles podrían sufrir. Y, a la larga, el mismo sentido de la ética y de la dignidad humana se arruinaría.

Más sensato era el personaje de la película *El viento y el león*. Raisuli, un jeque árabe del norte de África que lucha contra los europeos y norteamericanos para preservar su cultura y su territorio, invadidos por potencias occidentales. En la escena final, tras la completa destrucción de su ejército, uno de los pocos hombres que aún vive, se dirige a él. Ambos a caballo, sobre una duna, el sol poniente les sirve de trasfondo y de ellos sólo se distingue la silueta: “Raisuli, lo perdimos todo”. Pero el jeque se echa a reír alegremente, sin ninguna amargura, y le responde: “¿Es que acaso no hay nada en su vida por lo que valga la pena perderlo todo?”⁴⁹.

En realidad, la “thin theory of goodness” contradice estos aspectos de la obra de Rawls. Pero él no llega a formular las consecuencias institucionales de esa teoría.

⁴⁹ Raisuli coincidía con Platón, que en *Leyes* (705d-707d) sostuvo que en la ciudad que se iba a fundar era mejor no disponer de flota, pues la experiencia ateniense enseñaba que la posibilidad de huir en los barcos, si bien a veces preservaba al ejército de la total destrucción, dañaba considerablemente al valor. Y, pues toda polis va a desaparecer, lo que importa es que, mientras exista, sea virtuosa.





IV

ANTROPOLOGÍA Y TEORÍA DE LA DELIBERACIÓN. DISCUSIÓN CON ESCUELAS RIVALES

En realidad, toda la teoría política es un aspecto de la antropología filosófica, desde la fundación de ambas en los tiempos de Sócrates. “La ciudad es el hombre escrito en caracteres grandes”. Todavía es necesario, sin embargo, iluminar algunos aspectos que han quedado en la sombra. Primero veremos lo que se refiere a la naturaleza humana, sus fines y la deliberación; luego, lo relativo a la filosofía de la historia y la sociedad. Como colofón, estudiaremos brevemente por qué las críticas de Rawls a las escuelas rivales de moral política son completamente ineficaces.

1. La naturaleza humana, sus fines y la deliberación

Según Rawls, el hombre posee una naturaleza determinada. Por esto, sólo puede haber relaciones de justicia con las personas humanas, no con los animales –aunque éstos no deban ser tratados cruelmente–, porque sólo ellas pueden tener una concepción de su bien y un cierto sentido de la justicia. Lo que caracteriza al ser humano es, por tanto, una cierta capacidad natural, una potencialidad que ordinariamente se actualiza en el tiempo. En esto nuestro autor coincide con Aristóteles, pero –pues desconoce la racionalidad en sentido clásico–, al caracterizar la capacidad natural que distingue a los seres humanos, dice que es la “racionalidad” (cercana a la utilitarista), y, tiene que añadir, “el sentido de la justicia” (que se aproxima al kantismo)¹.

El ser humano posee, además, una cierta tendencia natural a desarrollar las potencialidades que se encuentran en él, en un proceso que es llevado a cabo “por el disfrute de una actividad natural y libre”, como parece verificarse en “el juego espontáneo de los niños y los animales”². Ya vimos que Rawls llama a esta tendencia el “principio aristotélico”. También, que el modo como lo concibe es formal: no se fija en los objetos ni en las facultades que usamos para conocerlos o amarlos, sino en la complejidad de las actividades que somos capaces de llegar a realizar. Este criterio formal es lo que aparta a Rawls

¹ Cfr. Th J, 441-445, n. 77.

² Cfr. Th J, 377, n. 65.

de valorar más especialmente la vida teórica o las ciencias, la prudencia o las artes. Él quiere evitar tomar partido por una concepción concreta del bien humano, aunque acaba tomándolo por una concepción materialista no muy consistentemente sostenida. Su nominalismo le impide ver que la razón natural podría ser un terreno para valorar en común las diversas religiones. Podría saberse, por ejemplo, si ellas fomentan la contemplación; si sus misterios llevan a la irracionalidad, o no; si, más aún, fomentan o no el bien público.

El nominalismo también le impide ver el valor especial que el arte y las ciencias y las formas más elevadas de religión y cultura tienen para ese ser dotado de razón y sentido de la justicia. Ni siquiera percibe que una sociedad sin filosofía u otro modo de sabiduría verdadera se encuentra a merced de cualquier sofista o demagogo, como bien mostró Eric Voegelin en “The German University and the Order of German Society”³. ¿Cómo refutar a un Trasímaco, un Glaucón o un Calicles, o al superhombre de Nietzsche, si no se valoran los bienes del alma? Todo el sistema de Rawls bien podría ser un intento de los débiles para domesticar a aquellos que son capaces de detentar el poder. O bien podría ser un intento de un “pequeño burgués” de un país rico para conservar la paz dentro de ese país sin preocuparse para nada del resto de la humanidad que quizá esté sufriendo como consecuencia de las acciones del país rico⁴.

La concepción rawlsiana de la felicidad usa dos nociones básicas: la de “plan racional” y la del principio aristotélico. Los planes pretenden ordenar nuestra actividad al cumplimiento de determinados propósitos o deseos. Éstos varían de persona a persona; y, además, el principio aristotélico se concibe de manera puramente formal. Por esto, no hay criterio normativo acerca de la felicidad. Rawls sólo dice: “Alguien es feliz cuando sus planes marchan bien, sus aspiraciones más importantes se están cumpliendo y él se siente seguro de que su buena fortuna durará”⁵.

O también: “Las cosas buenas de la vida son, hablando bastamente, aquellas actividades y relaciones que tienen un lugar preeminente en los planes racionales”⁶.

³ Cfr. *Published Essays 1966-1985*, 26 y ss., en *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 12, Louisiana State University Press, Baton Rouge-Londres, 1990, 1-35. Este autor sostiene que en el surgimiento del nazismo como un poderoso movimiento político en la Alemania de Weimar tuvo gran importancia la falta de formación política de las masas de la clase media, y que la responsabilidad de esa falta debe atribuirse a la universidad humboldtiana. Rawls reconoce que es necesaria la formación política de las masas de ciudadanos, y su participación en el curso de la sociedad, para evitar que las riendas del gobierno caigan en manos de individuos movidos exclusivamente por la voluntad de poder. Cfr. PL, 205. Pero no ve la conexión de este problema con la responsabilidad de las universidades.

⁴ A decir verdad, esa es la impresión que se saca de la obra de Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-Londres, 1999. Pero seguramente la intención es, de nuevo, salvar la paz que él veía, con razón, en peligro.

⁵ Th J, 359, n. 63.

⁶ Th J, 361, n. 63.

La racionalidad, por todo esto y en principio, se concibe de un modo puramente procedimental, cercano al utilitarismo. La “persona racional” es la que actúa conforme a planes, trabados del mejor modo posible conforme a la información de que se dispone en el momento de actuar. De modo que no sería racional quien después tuviera que arrepentirse de las consecuencias de su decisión. Un ejemplo: no sería racional la decisión de establecer unas reglas que permitieran que el más desfavorecido fuera muy desgraciado, si el agente no supiera qué posición le habría de tocar tras el establecimiento de las reglas, pues a él luego podría tocarle la peor posición⁷.

En toda esta exposición no han aparecido las pasiones, ni se dice que puede haber bienes reales y bienes aparentes o planes irracionales por los fines que persiguen. Pero Rawls habla de todo esto e introduce ciertas aserciones contradictorias con las ya expuestas que, sin embargo, lo acercan a una concepción más sensata y completa de la naturaleza y la racionalidad humanas. De nuevo, lo que lo mueve es su apertura a lo real y su intento de establecer restricciones kantianas dentro de la racionalidad utilitarista. Estas dos motivaciones lo acercan curiosamente a Aristóteles, sin que él lo sepa.

Para empezar, quien ha establecido un plan racional tiene que resistir a las tentaciones de apartarse de él⁸. Pero, además, si alguien se abandona a sus inclinaciones y a su suerte, puede tomar un curso errado de vida hasta el punto de no ser afortunado, aunque crea serlo⁹. Es decir, parece un bien para el hombre actuar racionalmente, incluso un bien más importante que alcanzar cualquiera de los objetivos que se proponen los que elaboran un plan racional. Y este actuar racionalmente implica vencer las inclinaciones y las tentaciones.

Por otra parte, ya sabemos que no todo plan es aceptable para Rawls. Aun en la “thin theory of goodness”, el sentido de la justicia ha de guiar las decisiones. Pero, además, en la “full theory”, claramente, “los planes racionales deben ser consistentes con los principios de justicia”¹⁰.

Una gran diferencia entre Platón y Aristóteles y la primera descripción rawlsiana de felicidad es que, según los griegos, hay en nosotros una tendencia básica que no hemos elegido y que está presupuesta en toda elección¹¹. Platón lo formula de un modo muy claro en el *Gorgias*: “El malo no hace lo que [realmente] quiere”. En el norteamericano, usualmente parece que los

⁷ Cfr. Th J, 370-371, n. 64. También, 357 y 366, nn. 62 y 64.

⁸ Cfr. Th J, 367.

⁹ Cfr. Th J, 372, n. 64.

¹⁰ Th J, 373, n. 65.

¹¹ Cfr. *Ética a Nicómaco* I 2, y III 2-5. Esto es posiblemente lo que desde una perspectiva idealista señala Michael Sandel: el hombre no es “señor de sus fines”, sino que en las materias más importantes el agente no elige, sino que es determinado, y tiene que saber quién es él mismo para poder actuar de modo humano. Cfr. Ph. Pettit y Ch. Kukathas, 98-101. Estos autores no entienden en absoluto lo que Sandel quiere decir cuando habla de la necesidad de conocerse a sí mismo para actuar de un modo humano. Cfr. 109.

finés son sólo los que asumimos racional y deliberadamente, no un bien proporcionado a nuestra naturaleza y cuyo amor es la fuente de todo razonamiento práctico. Pero hay un pasaje hermoso donde recoge una experiencia diversa, y que calza con lo que expusimos en un capítulo anterior acerca de la ley psicológica de devolver amor por amor¹²: “Algunas veces pensamos que nuestros mayores deseos están fijos y que nosotros deliberamos sólo acerca de los medios para satisfacerlos”¹³.

Así es, y por ello nuestra felicidad muchas veces no está en nuestros planes, sino en aceptar lo que nuestra inteligencia como apertura a lo real nos muestra como algo que se nos exige que amemos y hagamos. Por usar un ejemplo occidental clásico: ¡cuántas veces no se nos exige abandonar nuestros planes para atender a una persona que nos necesita, como hizo el buen samaritano!

Son los pasajes más cercanos al kantismo o al utilitarismo, no la profunda idea encerrada en el último lugar transcrito, los que llevan a Rawls a decir que los héroes o los santos no buscan la felicidad, aunque sean felices, sin embargo¹⁴.

Así como el intento de establecer un vínculo entre la razón práctica y la sensibilidad lleva a Kant a elaborar una interesante psicología moral¹⁵, así también el intento de vincular los fines, planes y sentimientos con el sentido de lo justo lleva a Rawls a profundizar admirablemente en la antropología filosófica. Y, aunque en ella hay una marcada influencia kantiana, hay también, sin embargo, rasgos originales.

Rawls distingue ciertas facultades, sentimientos, actitudes habituales. Ello le permite enumerar una serie de virtudes, o actividades habituales que conducen a practicar los principios de lo correcto¹⁶. También le permite distinguir tipos de vicio y grados de maldad¹⁷; analizar de un modo nada trivial los sentimientos de culpa y vergüenza¹⁸; y examinar los grados de vinculación con el bien de los otros hombres¹⁹.

¹² Ley de la que habla Rawls en la página 433 de Th J.

¹³ Th J, 364, n. 63.

¹⁴ Cfr. Th J, 482, n. 83.

¹⁵ CPR, Part One, Book I, Chapter III.

¹⁶ Cfr. Th J, 383, n. 66.

¹⁷ Cfr. Th J, 385-386, n. 66.

¹⁸ Cfr. Th J, 391, n. 67. Siempre la culpa está vinculada al honor y al auto-respeto, no al ofendido.

¹⁹ Cfr. Th J, 385, n. 66. Allí Rawls excluye el deber de realizar actos “supererogatorios” (heroicos), sin distinción alguna. Pero en otro lugar aclara que la aceptación de determinados cargos puede exigir como un deber este tipo de actos. Cfr. Th J, 419, n. 72.

2. La sociedad y la historia

En la obra de Rawls se encuentran intuiciones brillantes acerca de la naturaleza de la sociedad. Se comprende que ella no es un hecho del mundo físico, sino una actividad humana que, para estar bien ordenada, necesita de la mutua confianza de los hombres, del reconocimiento por todos de los principios de justicia y la conciencia de los bienes compartidos²⁰. En esto puede recordar a Aristóteles, a quien él cita, como ya vimos, o a Cicerón o Tomás de Aquino²¹.

Pero hay también carencias importantes. Entre ellas, una ignorancia completa del problema de la articulación política o de la necesidad de los mitos. Como ya dijimos en un capítulo anterior, ni siquiera se conoce la necesidad de lo que Hauriou llamó la “idea directriz”, ni de una articulación institucional de la sociedad. Rawls no sabe claramente que en las sociedades modernas occidentales siempre son minorías las que gobiernan, que se encuentran a la cabeza de organizaciones políticas o económicas. Ni que cualquier estructura institucional es una cristalización histórica que requiere de sus miembros determinadas creencias y hábitos, al tiempo que se ordena a satisfacer determinadas necesidades existenciales. Puede haber un abismo, por esto último, entre lo que la sociedad espera de quienes detentan el poder y lo que ellos de hecho hacen. En tal caso, la legalidad constitucional de la posición de aquellos no impedirá su caída²². Por esta ignorancia nuestro autor dice que va a aplicar los principios de la justicia a la estructura básica de la sociedad²³, pero luego la aplica sencillamente a la constitución y a las leyes. Cuál sea el vínculo entre ellas y la estructura efectiva de la sociedad, esto ni se lo plantea, quizá porque nunca ha vivido la terrible experiencia de una gran crisis política, sino que ha podido disfrutar del sueño de los juegos formales, que suponen una estructura cuya solidez dispensa a muchos de pensar en ella y en sus condiciones de posibilidad.

Por otra parte, Rawls es ciego para la necesidad de los mitos políticos y –sin embargo– él mismo introduce un nuevo mito, sin que le falte ningún elemento: la promesa de un futuro estado de perfección, los héroes que serán emulados. Esta nueva contradicción es un tanto penosa, pues recuerda demasiado a las ideologías en el sentido de Marx o a las máscaras en el sentido de Nietzsche. Quizá sea este tipo de contradicción, unido a la defensa implícita de muchos puntos de vista corrientes en el foro norteamericano, lo que ha llevado a los más avezados lectores de Rawls a sostener que su teoría de la justi-

²⁰ Cfr. Th J, 510, n. 87.

²¹ Cfr. *In Librum Boetii de Trinitate Expositio*. Capituli Primi quaestio prima a. 1. Allí se encuentra la cita de Cicerón acerca del lugar básico que tiene la *fides* en el justo funcionamiento de la sociedad.

²² Cfr. M. Hauriou, “Teoría de la institución y de la fundación”, en *Obra selecta*, Instituto de Estudios Administrativos, Madrid, 1976, 257-296.

²³ Cfr. Th J, 222, n. 40, por ejemplo.

cia “no parece otra cosa que la reconstrucción del prejuicio político”²⁴; o que “las conclusiones que Rawls desea alcanzar dictan las premisas que él decide emplear”²⁵. Pero veamos algunos textos²⁶.

Primero, la exclusión de las creencias religiosas como una vía para hacer participar al pueblo de la sabiduría común y, de ese modo, fortalecer su sentido de la justicia. En esto Rawls contradice el dictamen de prácticamente toda la humanidad, excluyendo los sofistas antiguos, los ilustrados modernos y los nietzscheanos. Y explícitamente rechaza al Platón de la *República* (y con más razón al de *Leyes X*) y al Dostoievsky de *Los hermanos Karamazov*, en una nota lacónica de tres líneas y sin mayores explicaciones: lo hace como un dios que fulmina a los adversarios con una simple sentencia de su boca²⁷. He aquí la exclusión: “No hay necesidad de invocar doctrinas teológicas o metafísicas para sostener sus principios [de la justicia como *fairness*] ni de imaginar otro mundo que compense y corrija las desigualdades que los dos principios permiten en este mundo. Las concepciones de la justicia deben ser justificadas por las condiciones de nuestra vida tal como las conocemos, o no serlo en absoluto”²⁸.

Segundo, la introducción del nuevo mito: “Una sociedad perfectamente justa debería ser parte de un ideal que los seres humanos racionales podrían desear más que ninguna otra cosa, una vez que ellos tuvieran pleno conocimiento y experiencia de lo que ello es”²⁹.

La utopía de Rawls, tal como la explicaremos muy pronto, sustituye al otro mundo y a la inmortalidad del alma. En ella habrá también unos héroes o ídolos que serán imitados por los jóvenes: “Así, algunos [seres humanos] se convierten en paradigmas y modelos para la emulación; y, tratándose del tema de cómo vivir, sus vidas llegan a ser tan instructivas como cualquier doctrina filosófica”³⁰.

Finalmente llegamos al corazón, quizá, de la filosofía social e histórica de Rawls. La sociedad humana tiene un *télos*, aunque ya no se le quiera llamar

²⁴ Ph. Pettit y Ch. Kukathas. O cit., 7.

²⁵ W Galston, 139.

²⁶ Hay muchos más que serán traídos a colación cuando exponamos el utopismo de Rawls.

²⁷ Cfr. Th J, 398, nota, n. 69. Aun en PL, donde reconoce que es el Cristianismo el que ha conducido a la igualdad de derechos en los Estados Unidos (cfr. 249-254), insiste en este punto (ibidem). Con lo cual demuestra nuevamente su profundo desconocimiento de la naturaleza del hombre y de la sociedad. Y algo semejante se repite en la página 223 de PL, donde Rawls reconoce que la sociedad modela profundamente el carácter de los hombres, pero dice que, en cambio, las iglesias no lo modelan tan profundamente. Con ello está reconociendo que una filosofía política es comprensiva, porque la *praxis* abarca toda la vida (por oposición a la *téchne*), pero está también demostrando una ignorancia profunda de la historia de Occidente. Una Iglesia modeló el carácter de todos los entonces futuros Estados y gobiernos de Europa...

²⁸ 398. En sentido semejante, ver página 480, n. 82 de Th J; y 70, nota 23, de PL.

²⁹ Th J, 418, n. 72. Por supuesto, Dostoievsky no sería un ser humano racional, o conoció menos que Rawls el “ideal” de la justicia.

³⁰ Th J, 482, n. 83.

así³¹. Todo en el pasado fue hecho para este presente esplendoroso del liberalismo; y, ahora mismo, sólo la sociedad liberal merece ser considerada por el “filósofo”. De alguna manera, sin principios *a priori* de ninguna especie y sin haber alcanzado ninguna realidad eterna³², Rawls ha llegado a un punto de Arquímedes desde el que puede juzgar la entera historia y la humanidad toda: “[...] Arrojado por los principios de justicia, hay un ideal de la persona que provee un punto de Arquímedes para juzgar la estructura básica de la sociedad”³³.

El camino por el que Rawls pretende haber alcanzado ese punto de Arquímedes en *A Theory of Justice* es el siguiente: tomar como ciertas sólo las afirmaciones más generales acerca de los propósitos de las partes en la posición original, “es decir, que ellos tienen interés en los bienes sociales primarios, en las cosas que se supone que los hombres quieren, aunque quieran además cualquier otra cosa”. Y elaborar desde allí la teoría de la justicia que “no esté ligada a un modelo particular de los intereses humanos, tal como éstos pueden surgir debido a una organización particular de las instituciones”; ni, por tanto, esté atada a una concepción particular de la persona. La justicia sólo debe constituir un marco en cuyo seno pueda darse cualquier teoría antropológica o moral, y no debe ella asumir ninguna concepción ideal de la persona, ni desde fundamentos “perfeccionistas”, ni desde fundamentos *a priori*³⁴.

En *Political Liberalism* se afirma algo semejante a lo dicho antes en *A Theory of Justice*: la visión política abarca a las visiones comprensivas particulares, y les da espacio para vivir, siempre que ellas sean razonables³⁵. Pero en la obra posterior se introducen nuevos problemas, que podrían llevar a pensar que Rawls abandona el ahistoricismo de su concepción política para caer en un historicismo mucho más peligroso. En efecto, en algunos pasajes se dice que los “puntos fijos” (o de Arquímedes) desde los que se juzgan las acciones políticas, son provisionales, y se toman de las concepciones públicamente aceptadas y compartidas. Ni aun la esclavitud es en sí injusta...³⁶ No hay nada más allá de la historia o de las concepciones históricas de una sociedad concreta. Ésta, por ello, puede cerrarse a las demás sociedades y despreciarlas como bárbaras; y no puede juzgar como “injusta” ninguna de sus creencias comunes. Goebbels, pues, tendría razón: una mentira repetida mil veces podría transformarse en verdad... De esta manera, se estaría manteniendo la concepción de la justicia como un “marco aséptico” en el que deben vivir

³¹ Cfr. Th J, 495-496, n. 85; PL, XV-XVI, XXVII y 10-12.

³² Cfr., por ejemplo, Th J, 440, n. 76, donde las “tendencias de la evolución” sustituyen a la eternidad.

³³ Th J, 511, n. 87.

³⁴ Cfr. Th J, 230-231, n. 41.

³⁵ Cfr. PL, 10-12.

³⁶ Cfr. PL, 8 y 224-225.

las diversas doctrinas. Pero los límites de ese marco, de la “razonabilidad”, se concebirían como intrahistóricos.

Estos trazos historicistas preocupan con razón a Pettit y Kukathas. Ellos dicen que Rawls ha aceptado lo que Sandel echaba en falta³⁷, y ha adoptado un hegelianismo pragmático que se manifiesta en la “comprensión de su proyecto [por el mismo Rawls] no como una exigencia para remodelar su sociedad a imagen de algún ideal racional, sino como un intento de comprender la América [sic] democrático-liberal haciendo explícitos los principios que están latentes en las (razonables) intuiciones de su cultura política pública”³⁸. Ya no habría verdad que midiera las concepciones públicas³⁹.

Ya sabemos, sin embargo, que *Political Liberalism* no es coherente en este punto. En realidad, allí se vuelve al ahistoricismo de *A Theory of Justice*. De nuevo Rawls aparece totalmente centrado en sí mismo. En efecto, las cuestiones constitucionales más básicas que se presenten en el futuro, por lejano que sea, no podrán discutirse usando argumentos exteriores a la razonabilidad, tal como él la define en ambas obras: es preciso excluir los argumentos de cualquier visión comprensiva que no se acomoden a la teoría de Rawls. No sólo eso. Los ciudadanos, en el secreto de su voto, cuando estén en juego esas cuestiones constitucionales, deberán ser guiados no por sus preferencias o intereses ni conforme a las enseñanzas de la doctrina comprensiva en la que hayan sido criados, sino conforme a la teoría rawlsiana de la justicia. Aún más. Si la mayoría abusara de su poder y aprobara una enmienda constitucional contraria a esa misma teoría, la Corte Suprema de Justicia debería anular la enmienda por considerar que colide con el espíritu liberal de la constitución y, por tanto, revolucionaria⁴⁰.

³⁷ Ph. Pettit y Ch. Kukathas, 107.

³⁸ Ph. Pettit y Ch. Kukathas, 145.

³⁹ Cfr. Ph. Pettit y Ch. Kukathas, 144-151. Pero estos autores piensan que no hay más alternativa que el liberalismo o un comunitarismo historicista. Esto constituye una grave limitación de su obra. William Galston, por ejemplo, que se considera a sí mismo liberal, pero que recurre a los clásicos –no al escepticismo ni al “neutralismo”– para fundar su visión liberal de la política, está fuera de esa alternativa. Por eso enseña que la función del filósofo ante la realidad social consiste no en convertirla en canon, sino en partir de unos principios verdaderos para juzgarla. W. Galston, 80 y 138. Por cierto que él también señala el acercamiento de Rawls al hegelianismo. Cfr W. Galston, 136.

⁴⁰ Cfr. 216, 219, 224-225, 233 y 238-239. La doctrina constitucional universal hoy en día es que puede haber disposiciones en la constitución que sean contrarias a su espíritu básico y, por tanto, inconstitucionales. Pero si se sostiene, como Rawls, que los “valores básicos” son decididos por las opiniones generales, ¿cómo sostener que es inconstitucional una reforma llevada a cabo por la mayoría? Parece imposible, pero Rawls pone dos ejemplos hipotéticos: el intento de establecer una religión oficial o una desigualdad de derechos. El argumento de Rawls es que las enmiendas constitucionales relativas a los derechos en los Estados Unidos han pretendido profundizar la igualdad; por tanto, una enmienda que estableciera una religión oficial o una desigualdad de derechos podría ser anulada. 238-239. Pero, ¿sería válida una enmienda que prohibiera las universidades porque la formación profesional fomenta las desigualdades? Rawls tendría que refinar su argumento una y otra vez y, al hacerlo, quizá llegaría a una filosofía política cercana a la clásica y abierta a los cambios; o se cerraría más y más en su ahistoricismo.

Desde este punto de Arquímedes puede resolverse el que, según Rawls, constituye el gran problema de la filosofía de la historia. Por supuesto, él no puede plantearse ninguna cuestión sino desde una perspectiva materialista, aunque luego le dé una solución desde una perspectiva semikantiana. Por esto sostiene que el gran problema es el siguiente: “Algunos han pensado que lo que la fortuna asigna a las diversas generaciones es injusto. Herzen subraya que el desarrollo humano es una cierta injusticia cronológica, porque los que viven después se aprovechan del trabajo de sus predecesores sin pagar el mismo precio. Y Kant pensaba que era desconcertante que las generaciones más tempranas debieran llevar sus cargas por el bien de las generaciones más tardías y que sólo la última tendría la buena fortuna de morar en el edificio concluido. Estos sentimientos, aunque enteramente naturales, están fuera de lugar. Porque, aunque la relación entre las generaciones tiene sus particularidades, no origina una dificultad insuperable”⁴¹.

Y la respuesta de Rawls a este problema, en definitiva, es la siguiente: “Lo que los hombres quieren es un trabajo dotado de sentido y hecho en libre asociación con otros. Y que esas asociaciones regulen sus mutuas relaciones dentro de un marco de instituciones básicas justas”⁴².

Supuesto este trabajo dotado de sentido, no hay una verdadera injusticia entre las generaciones. Hay algo, pues, que escapa al flujo de la historia. ¿Qué es? El “trabajo dotado de sentido”. ¿Qué es eso? Rawls no da una respuesta clara; ni siquiera dice por qué el “sentido” estaría fuera del flujo de la historia (puesto que el trabajo se hace en la historia). Sólo remite a una sección posterior de *A Theory of Justice*, en la que se dice lo que expusimos en la primera

En *The Law of Peoples* el ahistoricismo lleva a Rawls a una loca teoría política mundial, anglocéntrica, y a un utopismo que demuestra una ignorancia desconcertante. Así, por ejemplo, en la página 8 Rawls es capaz de afirmar: “El hecho [sic] crucial para el problema de la guerra es que las sociedades democráticas constitucionales no van a la guerra unas contra otras”. Gracias a su estructura interna, las democracias no van “a la guerra excepto para su propia defensa o en graves casos de intervención en sociedades injustas para proteger los derechos humanos”. Haría bien Rawls en estudiar la historia de las poleis griegas, como lo hicieron Jay y Hamilton para vencer el utopismo de su tiempo, precisamente en este punto (cfr. *El Federalista*, 16-23, por ejemplo); o las penalidades de Thoreau por la agresión imperialista de los Estados Unidos contra México. Sobre esto segundo, véase este hermoso pasaje: “There probably never were worse crimes committed since time began than in the present Mexican war—to take a single instance—. And yet I have not yet [sic] learned the name or residence and probably never should of the reckless villain who should father them— all concerned—from the political contriver to the latest recruit possess an average share of virtue and of vice, the villainy is in the readiness with wich men, doing outrage to their proper natures— lend themselves to perform the office of superior and brutal ones.

The stern command is move or ye shall be moved—be master of your own action or you shall unawares become the tool doth not command himself [...]

Better are the physically dead, for they more lively rot”. *The Writings of Henri Thoreau. Journal*. Volume 2, 1842-1848, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, 1984, 263-264.

⁴¹ Th J, 254, n. 44.

⁴² Th J, 257, n. 44.

parte de este capítulo. Pero ahora podemos añadir algunos rasgos de este *télos* de la historia. Examinemos los rasgos utópicos de la obra de Rawls⁴³.

En la sociedad final y perfecta podrá regir sin cortapisas la “majority rule”, pues el pueblo no se dejará seducir ni pretenderá limitar las libertades. Todos tendrán confianza mutua y participarán de la misma concepción de la justicia⁴⁴. No habrá, propiamente hablando, autoridad; porque las relaciones de amistad y confianza mutua, y el conocimiento público de un común sentido de la justicia normalmente efectivo, cumplirán la misma función⁴⁵.

Ya no habrá necesidad de la ley penal, excepto para evitar la mutua desconfianza⁴⁶, porque no habrá delitos, o no será necesario castigarlos: “[...] Dadas las actitudes naturales y el deseo de hacer lo que es justo, nadie quiere [en la sociedad justa] sacar algún provecho injustamente y en desventaja de otros [...]. Pues cada uno reconoce que estas inclinaciones y sentimientos son efectivos y prevalecientes, nadie pensará que tiene que violar las reglas para proteger sus intereses [...]. Desde luego, presumiblemente tendrán lugar algunas infracciones, pero cuando eso ocurra los sentimientos de culpa que surgen de la amistad y la mutua confianza y el sentido de la justicia tenderán a restablecer el orden⁴⁷.”

Quizá se eliminará la familia en esta “sociedad perfecta”, para lograr una plena igualdad de oportunidades. Sin embargo, este paso final no es urgente⁴⁸.

No habrá envidia inexcusable, pero tampoco la felicidad estará necesariamente unida a la grandeza moral. No habrá necesidad de promulgar creencias infundadas o mitos, porque todos aceptarán el orden justo, llevados del sentido común y de un razonamiento correcto⁴⁹.

3. El enfrentamiento de Rawls con las escuelas rivales

Lo que veremos en esta sección muy rápidamente es que Rawls no se toma en serio a sus posibles rivales teóricos. Es decir, no hace ningún esfuerzo por entenderlos en sus propios términos y, mucho menos, por refutarlos con argumentos que fueran aceptables para ellos. Por este motivo, en MacIntyre,

⁴³ Quizá estos rasgos utópicos sí se eliminan, parcialmente, en *Political Liberalism*. Pero no, como ya se dijo, la pretensión de ahistoricidad sin vínculos con lo eterno.

⁴⁴ Cfr. Th J, 202, n. 37.

⁴⁵ Cfr. Th J, 435, n. 76.

⁴⁶ Cfr. Th J, 277, n. 48.

⁴⁷ Th J, 435, n. 76. En sentido semejante parece pronunciarse PL, 142 y s.

⁴⁸ Cfr. Th J, 448, n. 77. En muchas partes de su obra Rawls muestra aprecio por la familia. Porque, por ejemplo, él sabe que los niños no pueden adquirir el sentido de la justicia sin amor. No sé de dónde salió, pues, este rasgo, digamos de anti-utopía.

⁴⁹ Cfr. Th J, 480, n. 82. En el mismo sentido, PL, 68-69.

por ejemplo, se encuentra un arsenal de argumentos que harían volar por los aires algunas de las asunciones centrales de Rawls, pero ni uno solo de esos argumentos ha sido respondido en *Political Liberalism* ni en la segunda edición de *A Theory of Justice*⁵⁰. Para mencionar sólo un par de esas asunciones, recordemos que para él la “racionalidad” es una facultad innata, con unas propiedades constantes, aunque puedan dirigirse a diversos fines últimos, dentro de la razonabilidad; y todas las partes en la posición original son igualmente racionales⁵¹. Recordemos también que él supone que en la formación del niño y el joven como una persona racional y con un cierto sentido de la justicia, intervienen el amor y las instituciones; y que él afirma varios modos de entender esta formación: el utilitarista (en particular el de Sidgwick y Mill) y el “racionalista” (en particular de Kant y Rousseau)⁵². En todo caso, ignora del todo dos de las versiones de la ética (y de la enseñanza moral) que recoge MacIntyre en su famosa obra *Three Rival Versions of the Moral Enquiry*: la nietzscheana y la tomista (aristotélico-agustianana). Y, con ello, no puede darse cuenta de que son posibles varias tradiciones racionales, varios modos particulares de entender la realidad que está más allá de la tradición; y que esto no implica un sincretismo o un escepticismo o una renuncia a encarnar en la comunidad una cierta unión con lo real que está más allá de las tradiciones⁵³. John Rawls es la encarnación de lo que MacIntyre llamó un “enciopledista”.

Examinemos las supuestas refutaciones de Nietzsche o de Aristóteles. Lo primero que hace nuestro autor es ponerlos en un solo saco como si fueran lo mismo⁵⁴, “perfeccionistas”, y afirmar que Nietzsche es “más estricto” que Aristóteles⁵⁵. Como perfeccionistas, ellos buscarían la producción de hombres excelentes, aunque para ello hubiera que imponer la esclavitud a muchos miembros de la sociedad. Una vez hecho esto, sostiene que las partes del contrato fundador, en la “posición original”, no pueden aceptar el principio de maximizar la perfección, porque eso podría llevar a aceptar su propia esclavitud con el fin de producir individuos excelentes⁵⁶.

⁵⁰ No digamos nada de las críticas que desde la posición nietzscheana o de Glaucón se le podrían dirigir a Rawls, como un representante de los hombres vulgares que no quiere sino domesticar a los que realmente valen algo. ¡Cómo se prestan para ello, por ejemplo, las páginas 382-383 de Th J!

⁵¹ Cfr. Th J, 120, 454-455, nn. 24 y 78, por ejemplo.

⁵² Cfr. Th J, 401-407, nn. 69-70.

⁵³ Con sólo que hubiera leído *The Abolition of Man*, de C. S. Lewis, ya habría percibido que es posible una crianza y educación que forme al niño –de un modo distinto al “crecimiento natural” de los racionalistas–, sin manipularlo –como harían los utilitaristas–.

⁵⁴ Exactamente como MacIntyre supone que haría un nietzscheano con los ilustrados (entre los cuales incluiría a Rawls) y los tomistas.

⁵⁵ Incluso atribuye a Nietzsche la afirmación de que el género humano está continuamente intentando producir individuos como Sócrates. Cfr. Th J, 286, n. 50.

⁵⁶ Cfr. Th J, 285-292, n. 50. De hecho, Rawls siempre usa la “posición original” para “refutar” a sus adversarios. Cfr., por ejemplo, Th J, 510-511, n. 87.

Realmente las refutaciones de Rawls resultan hasta cómicas. Se olvida de que la posición original no es más que un artificio deliberativo. Y ni sospecha que un nietzscheano al oír estos argumentos sólo sonreiría irónicamente. Mientras un aristotélico o un tomista respondería del modo más sencillo que reconocer la dignidad de las personas puede llevar a un principio de justicia distributiva como la exclusión de la esclavitud⁵⁷, pero de ninguna manera a muchas otras consecuencias que Rawls pretende extraer. Además, que debe discutirse a fondo qué cosa es la esclavitud o qué cosa “igual libertad”, como vimos en los capítulos anteriores. Y también sonreiría irónicamente, porque su maestro, Aristóteles, previó como algo normal que de una democracia con mucha seguridad serían desterrados los hombres demasiado excelentes⁵⁸.

El último punto que podría tocarse es que Rawls acusa a Platón, Aristóteles, Agustín o Tomás, por igual, de sostener que todos los ciudadanos deberían adscribirse a una sola “doctrina comprensiva”⁵⁹. Respondamos primero por lo que se refiere a los griegos.

Resulta muy curioso que unos hombres que fueron los autores de la clara separación entre la sabiduría y la prudencia, que crearon las escuelas de búsqueda de la verdad más allá de las controversias políticas, sean acusados de imponer una doctrina comprensiva. En el caso de Aristóteles es todavía más extraño que en el de Platón. Pues si éste quería que los gobernantes fueran filósofos, no impuso ninguna “ortodoxia” en la Academia, como sabemos —por ejemplo— por la diversidad de puntos de vista de sus discípulos inmediatos. Pero el Estagirita sostiene que para la filosofía política basta una antropología muy escueta, y que no es lo mismo la prudencia del político que la filosofía. Además, en la Grecia de su tiempo ni se soñaba con imponer una ortodoxia religiosa y convivían diversos tipos de creencias y misterios sin ningún problema. Por último, ambos apelaban a la sola razón en sus argumentaciones. Pienso que si nos acercamos a estos clásicos traspasando las formulaciones para llegar a las cosas a las que se refieren, no podemos confundir sus enseñanzas con una “doctrina comprensiva”, con una postura más sumergida en la doxa y la dogmatomaquia.

En cuanto a los cristianos, ellos son atacados repetidamente en la obra de Rawls como enemigos de la tolerancia, entre otras cosas, porque sostenían que “extra ecclesiam nulla salus”, lo cual es incompatible con el liberalismo⁶⁰. Antes ya mostramos que la apertura a la razón natural les permitiría una ex-

⁵⁷ Uno de los más importantes hitos en la formación de la conciencia de la humanidad en torno a la esclavitud, la *Epístola a Filemón*, nada tiene que ver con la “posición original”. Y es mucho más sólido que PL, 8: “Estas convicciones [el rechazo de la esclavitud y la creencia en la tolerancia religiosa] son puntos fijos provisionales que parece razonable que cualquier concepción deba tener en cuenta. Empezamos, pues, mirando a la cultura pública misma como el fondo compartido de las ideas y principios básicos reconocidos”.

⁵⁸ Cfr. *Política* III 13, 1284a3 y ss.

⁵⁹ Cfr. PL. 134-135.

⁶⁰ Cfr. PL. 138.



plicación más adecuada del orden público como compatible con la tolerancia; y que ello debería convertirlos –a los ojos de Rawls– en perfectos liberales. Lo cual significa que la respuesta de estos autores a los problemas políticos satisface los criterios de racionalidad o razonabilidad de Rawls mejor que la enseñanza del propio Rawls⁶¹. Convendría añadir ahora que la “doctrina” del bautismo de deseo que enseña la iglesia católica incorpora al alma de la Ciudad de Dios a todos los hombres de buena voluntad y excluye a los hombres que se cierran a la gracia, aun cuando estén en el cuerpo de la Iglesia, todo en un ámbito muy distinto del político, por cierto⁶². Porque el catolicismo está abierto a todo lo noble que hay en el ser humano, incluida la común razón natural, y se encuentra, en los filósofos y teólogos que meditan seriamente en su esencia, más allá de la “dogmatomaquia”.

⁶¹ Cfr., *supra*, capítulo III 1a.

⁶² Cfr. sobre estos puntos pero sin una referencia explícita al término “bautismo de deseo”, el *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 836-848.



CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

SERIE UNIVERSITARIA

Los números que no constan en la lista se encuentran agotados

- Nº 1 José María Ortiz Ibarz, *Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la Ética en Schopenhauer* (1991), (1995, 2ª ed.)
- Nº 2 Angel Luis González, *El Absoluto como «causa sui» en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 4 Nicolás de Cusa, *El Possest.* Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1992), (1998, 2ª ed.)
- Nº 7 Lourdes Flamarique, *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano* (1993)
- Nº 9 Nicolás de Cusa, *La cumbre de la teoría.* Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1993) (1998, 2ª ed.)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 20 Enrique R. Moros, *El argumento ontológico modal en Hartshorne y Malcolm* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia.* Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 23 Lucio Anneo Séneca, *A su madre Helvia. Consolación.* Texto bilingüe, introducción y notas de Concepción Alonso del Real (1995)
- Nº 24 Nicolás de Cusa, *Apología de la docta ignorancia.* Juan Wenck, *La ignorada sabiduría.* Introducción, traducción y notas de S. Sanz (1995)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien.* Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios.* Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996). Disponible en: www.unav.es/gep/barrena/cua34.html.
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza.* Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 40 Caridad Velarde, *Liberalismo y liberalismos* (1997)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento* (1997). Disponible en: www.unav.es/gep/barrena/cua34.html.
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 49 José Mª Barrio, *Moral y democracia. Algunas reflexiones en torno a la ética consensualista* (1997)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 53 Santiago Orrego, *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino* (1998)
- Nº 54 Carlos A. Casanova, *Participación y causalidad en Aristóteles* (1998)



- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 56 Ignacio Miralbell, *Guillermo de Ockham y su crítica lógico-pragmática al pensamiento realista* (1998)
- Nº 57 Sergio Sánchez-Migallón, *Un esbozo de ética filosófica* (1998)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 59 Nicolás Malebranche, *Dios (I)*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 62 Nicolás Malebranche, *Dios (II)*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998), (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 72 Rafael Corazón González, *Fundamentos para una filosofía del trabajo* (1999)
- Nº 74 José Ignacio Murillo, *El valor revelador de la muerte. Estudio desde Santo Tomás de Aquino* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 76 Mónica González Sáez, *Voluntad de poder y arte. Una aproximación a la metafísica de Nietzsche a través de Heidegger* (1999)
- Nº 77 Leibniz / Bayle, *Correspondencia filosófica*. Introducción y traducción de Mª Socorro Fernández-García (1999)
- Nº 78 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 21. Sobre el bien*, Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 80 Rafael Tomás Caldera, *Sobre la naturaleza del amor* (1999)
- Nº 81 Rafael Tomás Caldera, *La primera captación intelectual* (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 83 Friedrich D. E. Schleiermacher, *Los discursos sobre hermenéutica*. Introducción, traducción y edición bilingüe de Lourdes Flamarique (1999)
- Nº 86 Aranzazu Albertos San José, *Crítica de Amartya Sen a la economía utilitarista* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 89 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 13. Tratado sobre el arrebató místico*. Introducción, traducción y notas de Ezequiel Téllez (1999)
- Nº 90 Juan Fernando Sellés, *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)



- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padiá, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (Eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 114 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 5. La providencia*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermeneútica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaime Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)



- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (Eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles. Traducción y notas de Jorge Morán* (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 7. El libro de la vida. Traducción de Ángel Luis González* (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una filosofía de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 J. F. Sellés, R. Corazón, C. Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de san Josemaría Escrivá* (2002)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco* (2002)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico-aristotélica de John Rawls* (2003)



- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al 'problema de la individuación' en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raul Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)

