

UNIVERSIDAD PANAMERICANA
CAMPUS BONATERRA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**PROPUESTA DEL CONCEPTO DE INTERFAZ COMO COMPLEMENTO DEL
CONCEPTO DE MÓDULO EN JOHN RAWLS**

TESIS

QUE PRESENTA:

JOSÉ ALBERTO MORALES GÓMEZ

PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRÍA EN HUMANISMO

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. MARÍA DEL CARMEN PLATAS PACHECO

AGUASCALIENTES, AGS., JULIO DE 2013

SINOPSIS

El acuerdo equitativo — idea fundamental en el concepto de sociedad como sistema de cooperación entre personas consideradas libres e iguales, según el pensamiento contractualista suscrito por John Rawls — encuentra tierra propicia en un régimen constitucional, democrático y plural, cuyas estructuras básicas serán justas — por analogía de referencia o atribución extrínseca — si cultivan la fuerza racional de la justicia. Una pluralidad de cosmovisiones puede construir estructuras comunes mediante el consenso empalmado de una concepción política de la justicia; lo que a su vez comporta una conjunción de lo racional — lo fundamentado por la propia razón — y lo razonable — capacidad de dar razones para ser entendidas y aceptadas por otros. Propongo la idea de interfaz como un recurso que puede contribuir a abstraer con claridad la estructura formal de la dialéctica entre lo racional y lo razonable, dialéctica que puede descubrirse en las experiencias dialógicas en la historia de las sociedades plurales.

Contenido

PROPUESTA DEL CONCEPTO DE INTERFAZ COMO COMPLEMENTO DEL CONCEPTO DE MÓDULO EN JOHN RAWLS	1
Sinopsis	2
Introducción.....	4
1. El problema de la justicia y su encuadre contractualista.....	10
1.1 La indignación: una reflexividad originaria del problema de la justicia	10
1.2 Encuadre histórico-teórico de la teoría de la justicia de Rawls	21
2. Apología del pensamiento de John Rawls.....	32
2.1 La sociedad como sistema de cooperación social.....	32
2.2 La justicia de la estructura básica: una analogía de atribución desde la persona...	44
2.3 La equidad como imperativo a priori de la relación política	53
2.4 La relación política como empalme entre lo racional y lo razonable	65
3. Confrontando a John Rawls	75
3.1 Diálogo sobre la justicia: una visión clásica y la visión rawlsiana.....	75
3.2 Equilibrio reflexivo: dialéctica entre las cargas del juicio y la posición original, hacia un consenso empalmado.....	105
4. Propuesta de la idea de interfaz	123
4.1 La concepción política de la justicia: integrable a un balance de razones comprensivas.	123
4.2 Explicación del módulo y de la interfaz como analogías.....	133
4.3 La razón pública según Rawls: un estereotipo de interfaz.....	140
Conclusión.....	154
Bibliografía primaria.....	157
Bibliografía de consulta.....	159

INTRODUCCIÓN

Las ideas filosófico-políticas de John Rawls han suscitado una “nómina, día a día creciente y hoy ya virtualmente inabarcable, de [...] comentarios, críticas y estudios”, esta nómina “proporciona ya una cierta idea de la repercusión de una obra que, primero en Norteamérica y luego rápidamente en Europa, ha atraído la atención no sólo de los filósofos de oficio, sino de los economistas, juristas, psicólogos, políticos y, en general, del público culto”¹.

El pensamiento de Rawls lo considero como una reforma del liberalismo. El primer gran impacto rawlsiano fue remover las cenizas que estaban sepultando la idea de la justicia en tierras del pensamiento liberal que, desde hace mucho, ha privilegiado al individualismo, al pragmatismo y a la lógica del “dejad hacer, dejad pasar”. El triunfal enfoque individualista de la vida — apuntalado con las tácticas mercantiles y con la extrapolación de ideas como la lucha por la vida, la selección natural del más apto según Darwin; la voluntad de poder de Nietzsche, el maridaje placer-dolor de Freud y la ilusa mano invisible de Adam Smith — forja aun las intenciones de teorías económicas y sociales en las que la idea de justicia, en el mejor de los casos, se instrumentaliza.

Es verdad que la sociedad se ordena por lo justo pero ¿y si la sociedad descubre un instrumento funcionalmente superior a la práctica de la justicia? Esta pregunta no es legítima, carece de todo sentido ante el planteamiento verdadero que es opuesto: por esencia, la sociedad se ordena a lo justo como fin.

Este trabajo es una reflexión sobre la justicia en compañía del sistema filosófico de John Rawls, quien aporta una original visión sinérgica de la práctica de la justicia.

¹ M.A. RODILLA, Presentación de la antología “Justicia como equidad”, citado por A. MILLÁN PUELLES, en *El valor de la libertad* (Rialp, Madrid., 1995) p. 249.

Toda sinergia coloca a las partes de un todo en la tesitura de trascenderse a sí mismas. En esta línea, leyendo a John Rawls, he descubierto que la práctica universal de la justicia depende de que, tanto cada cosmovisión en medio de la pluralidad como cada generación en medio de las precedentes y las sucesivas, se trasciendan a ellas mismas.

Pero he descubierto algo más en el profesor emérito de la Universidad de Harvard; su reflexión tiene como punto de partida el engarce de dos historias bien conocidas por él: el ultraje recíproco entre política y religión que estalló con las Guerras de Religión en Europa y el extravío en claves individualista y empirista del pensamiento liberal. Si perdemos de vista la presencia ominosa de estas dos historias en la reflexión de John Rawls, será difícil comprender el planteamiento y la finalidad de su sistema filosófico. Desde mi particular punto de vista, dicha presencia parece inspirar cierta indignación ante las culpas de líderes de estados, iglesias y corrientes de pensamiento: culpas de injusticia contra la dignidad que resuena en cada hombre y que no puede ahogarse, sin más, por intereses privados, de mayoría o de poder. Así es como yo realizo un tercer descubrimiento, no tanto en John Rawls, pero sí a través de él: una buena manera de evitar que la indignación degenera en venganza, resentimiento o fría tolerancia es que la reflexividad originaria implícita en la indignación, provoque que los actores reflexionen sobre lo que cada uno tiene de más inalienable y comunicable en medio del — como diría Kant — inevitable influjo recíproco.

De John Rawls también podemos aprender que el saber liberal sobre la justicia no sólo tiene una función social, que es donde se agotan los horizontes del individualismo y del empirismo; sino que el saber liberal sobre la justicia y la práctica de la justicia, siendo elementos esenciales del bien común — que a su vez es el fin de los órganos políticos de una sociedad — constituyen la piedra de toque moral de toda forma de vida civil. El saber liberal sobre la justicia es un saber autónomo y la

práctica de la justicia es un fin en sí mismo; no pueden ser marchitados por la sociedad más tecnificada. La invitación de J. Bertrand Russell “adaptémonos a nuestras técnicas” asume una jerarquización errónea donde los fines se someten a los medios. Desafortunadamente, las estructuras y dinámicas fundamentales de las sociedades en Occidente están carcomidas por este imperativo. En este sentido, el presente trabajo va a contrapelo. Planteo que una herramienta ingenieril se utilice expresamente al servicio del saber liberal de la justicia y de la práctica de la justicia.

Este trabajo tiene básicamente dos frentes, el primero tiene un carácter apologético y pretende vindicar la concepción rawlsiana de justicia encuadrando algunas de sus ideas centrales desde conceptos familiares para la tradición aristotélico-tomista.

Para dar inicio a este trabajo tomo como punto de partida la justicia como problema, mismo que se manifiesta originalmente en la indignación: reflexividad originaria de la justicia. La indignación nos hace conscientes intuitivamente de dos cosas a la vez: de lo digno y de la herida que se le inflige. Sin esta intuición dual es difícil asir la justicia como un valor y mucho menos como una virtud. Al hablar de la indignación como reflexividad originaria — desde la perspectiva asumida por Millán Puelles en *La Estructura de la Subjetividad* — deseo interpretar la forma tan enfática con que John Rawls hace referencia a las Guerras de Religión en Europa y al devenir individualista y utilitario del pensamiento liberal desde John Locke. Cabe añadir que, aunque la indignación es un tema del que Rawls habla marginalmente, es el barrunto psicológico del sentido de la justicia que Rawls expone recurriendo al esquema de las etapas de desarrollo moral según Piaget y Kohlberg. La indignación es enojo que despierta cuando se hiere algún sentido de la dignidad, como cuando se percibe intolerancia o desigualdad injustificables. Ni la defensa de una fe ni la búsqueda de la máxima utilidad pueden atropellar la dignidad fundamental de alguna persona.

En todo su pensamiento, Rawls mantiene latente la dignidad sustantiva y universal del ser humano. El individualismo y el utilitarismo no son las únicas plataformas que inspiran atentados contra la dignidad de algún ser humano; las referencias rawlsianas a las Guerras de Religión advierten la dilución de la dignidad de cada persona cuando se confunden los derechos respectivos de Dios y del César. Fuera de ciertos exabruptos anticristianos habidos en el itinerario de la idea del contrato social, recorrido en cierta forma con autonomía de las enseñanzas de la Iglesia Católica, el desarrollo de esta idea no prescinde tan fácilmente del respeto a la dignidad de la persona. Además, el contractualismo se revitaliza y refuerza: las referencias de Rawls a los daños infligidos por el utilitarismo y por la oclusión de la libertad religiosa marcan, de inicio, la aportación peculiar del profesor emérito de Harvard.

Después de ubicar a Rawls dentro del pensamiento contractualista, procedo a revisar conceptos que considero cruciales en la teoría de Rawls por su contigüidad conceptual con dos ideas radicales que encuadran mi propuesta: el consenso empalmado y la concepción política como un módulo susceptible de ser usado por cosmovisiones más amplias. La razón de este repaso es que deseo proponer la idea de interfaz como idea clarificadora tanto del consenso empalmado como de la analogía de la concepción política de la justicia como un módulo.

Una vez establecidos el contexto y algunas de las piezas fundamentales del pensamiento de Rawls, doy paso al segundo frente de mi trabajo: propongo un concepto utilizado en ingeniería de software — la interfaz — para la mejor comprensión del proceso de construcción de un acuerdo de principios fundamentales de justicia política suscrito por una pluralidad de cosmovisiones que se empalman en lo que John Rawls llama “consenso empalmado” (overlapping consensus). Aunque el frente propositivo es el más breve — capítulo cuatro — en éste se vierte lo central de mi trabajo.

A manera de introducción se puede decir que el consenso empalmado es la focalización de una familia de concepciones políticas de la justicia, el foco de reunión de diversas tradiciones de pensamiento político constituidas en patrimonio de una sociedad en marcha. La focalización comienza rastreando y decantando conceptos comunes capaces de fundar una estructura semántica de razón ciudadana — razón pública — como base de justificación de posturas ante cuestiones constitucionales (cartas magnas de estados políticos) o de justicia básica; esto es, posturas frente al horizonte del bien común que se le presenta a cada sociedad en cada etapa de su devenir. Si lo común no coincide con la totalidad de cada cosmovisión, el consenso sólo puede ser empalmado, no total.

La idea de interfaz la he robado del ámbito de la especulación ingenieril a fin de usarla como instrumento dialéctico al servicio de los procesos de hallazgo y decantación de lo común como foco fundamental de la práctica de la justicia ¿Es legítimo el recurso a una semántica tecnológica para intentar iluminar cuestiones filosóficas de justicia política? John Rawls lo insinuó y yo sólo practico algunas consecuencias. Además, transferir conceptos tecnológicos en aras de la especulación filosófica no demerita a la filosofía como saber directivo. Después de investigar si existía una propuesta similar, llego a la conclusión de que mi propuesta es original, por eso no puedo confrontarla con coincidencias o discrepancias. Pero en su lugar entro en diálogo con diversos autores para clarificar la forma — no el fondo — de las ideas rawlsianas de consenso empalmado y de la concepción política de la justicia vista como un módulo. En Aristóteles, S. Agustín, T. de Aquino, Rousseau, Locke, Kant, Piaget, Habermas, Wittgenstein, Antonio Millán Puelles, Carlos Llano y Benedicto XVI encontré reflexiones que me ayudaron a sustentar mi propuesta. La contrastación de conceptos de distintos autores me ayudó a afinar la comprensión del consenso empalmado.

Necesito añadir que este trabajo no es más que un esfuerzo que deseo integrar más adelante a un proyecto mayor: contribuir a la auto-reconciliación de Occidente. Sus tradiciones intelectuales están irreconocibles por la inanición y necesitamos restañar las heridas que nos hemos infligido los pobladores al poniente de Estambul. Es importante la reconciliación universal, pero Occidente debe primero reconciliarse consigo mismo, y ello comienza en el campo de la historia, de las ideas y de las actitudes. Reconciliarse comporta no apagar las mechas que aun humean como rastros de verdad reconocibles por todos. No perdamos el tiempo tratando de fundar un nuevo orden mundial por la vía de querer ser otros que no somos, lo cual nos pone en la tesitura de querer dejar de ser. Una tarea más sustancial y realista está, como lo señala Benedicto XVI, en reunir los fragmentos de verdad dispersos por toda la historia cultural y purificarlos.

1. EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA Y SU ENCUADRE CONTRACTUALISTA.

1.1 LA INDIGNACIÓN: UNA REFLEXIVIDAD ORIGINARIA DEL PROBLEMA DE LA JUSTICIA

En la *Política*, Aristóteles dice que

Es propio y característico de los hombres en relación a los demás animales, a saber, el tener sensación del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, así como de las demás cualidades de esta índole, y la comunidad de tales sentimientos da lugar a la familia y a la ciudad².

La reflexión sobre la justicia destaca como una inquietud, la de pensar en lo que hacemos desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias³. Por ejemplo:

Las “verdades” del moderno mundo científico, si bien pueden demostrarse en fórmulas matemáticas y comprobarse tecnológicamente, ya no se prestan a la normal expresión del discurso y el pensamiento... pudiera ser que nosotros... seamos incapaces de entender, esto es, de pensar y hablar sobre las cosas que, no obstante, podemos hacer... Si sucediera que conocimiento... y pensamiento se separasen definitivamente, nos convertiríamos en impotentes esclavos, no tanto de nuestras máquinas como de nuestros know-how, en irreflexivas criaturas a merced de cualquier artefacto técnicamente posible⁴.

La mirada puesta en los factibles tecnológicos ha mantenido la marcha de la raza humana sobre la línea del progreso en el sentido de vivir más y mejor, de fabricar más y mejor. No es de extrañar el auge de las ciencias llamadas de la

² ARISTÓTELES, *Política 1253a* en *Aristóteles, Obras*, F. P. SAMARANCH (trad.), (Aguilar, Madrid, 1982) p. 680.

³ Cfr. H. ARENDT, *La condición humana*, R.G. NOVALES (trad.), (Paidós, Barcelona, 2005) p. 33.

⁴ *Ibidem*, p. 31.

Tierra ni el prestigio utilitariamente irrefutable de las ciencias exploratorias, experimentales y constructivas, generadoras del artificio humano. Ser-vivo y ser-artífice son objetos del conocer y del hacer humanos. Ciencias y tecnologías germinan y evolucionan desde la especulación teórica hasta los artefactos técnicamente posibles, mismos que, en el mismo acto de lograrse como productos, ya están retroalimentando como insumos a una red de ciencia y tecnología en continua asimilación y transformación: la espiral del progreso sin fin. Sin embargo, esta espiral ha sido incapaz de hacernos olvidar nuestra capacidad de pensar, es decir, de

analizar y soportar conscientemente la carga que los acontecimientos nos han legado sin, por otra parte, negar su existencia o inclinarse humildemente ante su peso⁵.

Ante el sometimiento de la verdad al criterio de lo factible, ciertos dolores encienden el pensamiento, la reflexión. Fuerzas irracionales — espontáneas — nos encomiendan mantenernos con vida y buscar la felicidad, pero la conciencia interpela a tales fuerzas cuando uno padece por motivo de ciertas experiencias. Una de ellas es la injusticia, un dolor antiguo y perdurable saturado por una marea ingente: ignorancia, manipulación, cosificación, abuso, indignancia, despojo, desigualdad, cautiverio, tortura, segregación, indiferencia, intimidación, humillación, desgaste aniquilante, exterminio, intolerancia, odio. Este dolor es fruto de la tensión creada artificialmente entre lo verdadero y lo justo. Las realidades experimentadas empujan a preguntarse por las razones para vivir, pero también punzan, no como colisión trágica y fatal del cosmos inconsciente contra una subjetividad consciente, sino como un encuentro violento de conciencias. Estas experiencias aplican rigurosamente su peso cuando invaden la intimidad mediante el dolor; es un choque traumático entre dos realidades: la propia subjetividad y el *no-soy-yo* que me hace padecer. Este dolor es un dolor de algo, algo que despierta como intuitivo sentido de justicia y

⁵ *Ibidem*, p. 17.

que Paul Ricoeur evoca bajo el preciso término de “indignación”. La indignación es la “intencionalidad” del dolor del que venimos hablando, su objeto se constituye en imputación pendiente, en puñado de culpas insinuadas. Las preguntas “¿qué están haciendo con mi vida? ¿qué están haciendo con mi mundo?” manan de cierto golpe de indignación: sospechamos iniciativas arbitrarias contra lo que intuimos como intrínsecamente inalienable.

Así pues, las arbitrariedades — señaladas indeterminada pero categóricamente por la indignación — nos ponen en una encrucijada ¿negación, olvido, componenda? Así sólo exacerbaríamos, por recesión, la arbitrariedad de los ofensores y preludiamos una existencia de amarga mentira ¿Resentimiento, venganza? La arbitrariedad carcomería el alma de los ofendidos. Entonces ¿perdón, lealtad, justicia?

El perdón no puede pedirse ni darse sin propósito de enmienda, sin la conciencia de que algo se ha roto y de que se ha de restituir. La enmienda es nostalgia activa de la justicia perdida. La explicación de la pérdida nos hace conscientes de la necesidad de ser leales con lo justo: lo que compensa arbitrariedades cometidas o previene las posibles.

Nuestras experiencias y temores de lo injusto, dolores específicos, nos ofrecen un ventajoso punto de vista para *pensar* en lo que hacemos. Así, la experiencia de lo injusto — la indignación — es un comenzar a *pensar*. El dolor en que consiste la indignación ya trasciende las normas impuestas por la inercia de las cosas (naturales o artificiales) y por las iniciativas de fabricación. El gran problema de Occidente es que su conocimiento, su robusta espiral de ciencia y tecnología, ha cuajado en un conglomerado de sistemas autónomos de conocimiento con protocolos de información unívoca que bien podrían llegar a ser más eficaces si prescindieran del habla ordinario ¿Para qué pensar si las

cosas ya funcionan? ¿De qué se puede hablar si los artefactos que nos regalan la vida se comunican entre ellos?

Pero el ímpetu del conocimiento conlleva su propio punto ciego: el conocimiento tecno-científico no puede trascender siquiera su propia potencialidad como razón instrumental de realidades dolorosas por indignantes. La indignación nos pone en alerta ante relaciones injustas, también las derivadas de la *potestas* tecno-científica. La indignación se levanta para señalar acusadoramente al reino seudo-autónomo de las cosas, al objeto propio del conocimiento tecno-científico ¿acaso la indignación sólo preludia la conciencia de ciertas pretensiones universales de validez desde donde se decreta lo inalienable, lo no-disponible? La indignación asume una esperanza normativa muy específica: el sentido de la dignidad, de lo que no está a disposición de nadie, ni siquiera de uno mismo. Como en acto reflejo, la indignación conecta “algo-que-nos-ocurre” con la sensibilidad normativa de nuestra conciencia. La conexión despierta nuestro sentido de dignidad.

La ironía de Kant respecto a la paz perpetua de los panteones nos advierte que el mismo acervo científico puede dotarnos del medio más tramposo para reducir el dolor de la indignación: anestesiar el sentido de la dignidad, de realidades universales poseídas en cada intimidad sin que nadie se las pueda arrogar. Si el sentido de dignidad no está dormido, con la indignación el sujeto percibe que la actividad de su propia conciencia no se reduce al flujo heterónimo de lo que ocurre a su alrededor o en su propia subjetividad. La conciencia también es instada por tal flujo a ejercer su propio albedrío.

La auténtica directiva sobre estrategias y acciones tecno-científicas que influyen en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo no se agota cuando la subjetividad se vive instada a elegir un curso ofrecido como factible por el horizonte revelado por la especulación teórico-técnica. Las

estrategias no deben optar por fines indignos o indignantes. Cualquier decisión estratégica en el campo de lo técnicamente factible será fraudulenta, de lesa dignidad, si prescinde de mantener referencias normativas visibles en el trasfondo de lo universalmente inalienable: la dignidad del todo ser humano.

Tenemos así dos fronteras: lo universalmente inalienable y lo técnicamente posible. Por alguna extraña asociación de ideas, hemos creído en nuestra cultura que, si se rompen perpetuamente las barreras de lo técnicamente posible, las pretensiones de validez de las razones que apelan a lo universalmente inalienable han de someterse a un cuestionamiento perenne. Pero lo universalmente inalienable excluye por sí mismo los traslados de dominio. Toda cosa es susceptible de volverse ajena, de venderse, prestarse, heredarse, robarse, incluso ignorarse o despreciarse. Locke percibió con acierto: radicalmente inalienable es ser-hombre, es decir, todo hombre, por serlo, lo es indefectiblemente, intrínsecamente. Esta realidad constituye — sustancialmente — la comunidad de los hombres⁶ pero también, la intimidad de cada hombre; esta realidad intrínseca nos hace iguales, precisamente en dignidad, independientemente de cualquier conducta concreta o suceso cultural. De ahí que ser-hombre tiende a participarse, comunicarse, pero nunca trasladarse su dominio, nunca enajenarse sin caer en arbitrariedad. Esta comunión sin enajenación de las intimidades la denomino transubjetividad.

La indignación es una experiencia de colisión de conciencias. En primer lugar, el sujeto indignado padece algo que le ocurre en concreto; y lo padece en tanto que lo oprime, en sí, a él. El segundo momento de la indignación es especificar la opresión porque se vive, no como algo que “sólo ocurre”, sino como algo que “alguien” tuvo la conciencia de cometer. Esto último es una vivencia particular de lo descrito por Millán Puelles:

⁶ Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad* (Rialp, Madrid, 1976) p. 99.

Vivir con otros seres y entre ellos significa, para la subjetividad, primordialmente, tenerlos ante sí, contar con ellos como algo que objetivamente se presenta en calidad de otro, tanto en lo que de negativo tienen esto, como también según su aspecto positivo⁷.

En la indignación se vive una experiencia que ocurre, de tal forma, que oprime a la subjetividad, en tanto que se vive como fruto de algo imperado desde la conciencia de alguien. La indignación es una modalidad negativa de la experiencia transubjetiva, experiencia que trasciende la mera relación sujeto-objeto, primer nivel de la tautología del sujeto que plantea Millán Puelles⁸. El primer nivel consiste únicamente en una autopresencia consecutaria, no reflexiva, de la conciencia del sujeto — en tanto que sujeto — frente al objeto de conocimiento. En el segundo nivel de la tautología subjetiva, que Millán Puelles denomina “reflexividad originaria”, el objeto no sólo está frente al sujeto, sino que el objeto interpela al sujeto y éste se vive interpelado por el objeto: la indignación padecida interpela al sujeto como experiencia que le oprime a él de una forma particular, como fruto de una iniciativa arbitraria de algún otro-yo. Se puede decir, entonces, que la experiencia de la injusticia tiene un momento subjetivo, la indignación, y un momento objetivo, la arbitrariedad.

El tercer momento de la indignación se verifica al reflexionar sobre la comunicabilidad entre la conciencia que padece la indignación y la conciencia que comete la arbitrariedad. La reflexividad del *hombre* que soy yo, en la tesitura de vivirme a mí mismo y juntamente vivir al otro, no es plena si se omite la consideración de su reciprocidad: también puedo vivir la vivencia ajena que me tiene a mí mismo como término. Y alguien otro, que no soy yo, puede vivir mi vivencia que lo tiene a sí mismo como término. Esta experiencia reflexiva es clímax potencial de dos conciencias comunicantes, es un tipo de autoconciencia

⁷ A. MILLÁN PUELLES, *La estructura de la subjetividad* (Rialp, Madrid, 1967) p. 258.

⁸ *Ibidem*, p. 319 y ss.

que revela al propio yo desde la estructura comunicante de dos conciencias que con-viven. Esta comunicabilidad abandona su estado de suspenso cuando irrumpe la pregunta “¿por qué cometes lo que no estoy dispuesto a padecer, pues no existe una razón para que alguien lo padezca?” Sin este tercer momento, si no existe una cierta comunión de conciencias — aunque sea implícita — no puede verificarse la indignación.

La indignación emerge subjetivamente como amonestación a lo técnicamente posible o a lo realizado por algún otro-yo: amonestación fundada en pretensiones de validez universal, en una conciencia normativa de lo que se intuye como inalienable. Las pretensiones de validez de lo universalmente inalienable son de tipo limitativo, de limitación-frontera, intentan orientar el mundo objetivo para un acoplamiento con el mundo subjetivo, ámbito de las relaciones intersubjetivas orientadas al entendimiento⁹. La transubjetividad puede enajenarse si las presencias objetivas no se acoplan a la inalienabilidad de la intimidad-expresión de los sujetos. La condición humana exige para la comunión de intimidades una conversión del mundo objetivo hacia la intersubjetividad. La vocación del mundo, por tanto también de lo técnicamente posible, está en ser-intersubjetividad, en ser-medio-conductor de la transubjetividad, del entendimiento entre intimidades, aunque éste no sea directo.

Visto con sentido práctico, el sentido de justicia, originariamente vivido en la indignación, cobija la dignidad de la persona contra las inclemencias de lo técnicamente posible. Y si la dignidad humana es un bien original y universalmente transubjetivo, entonces tal dignidad se constituye en el bien común por excelencia desde el enfoque de lo social. Como consecuencia, la justicia de la estructura social adquiere particular relevancia en el mundo

⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa I, Racionalidad de la acción y racionalización social*, M. JIMÉNEZ REDONDO (trad.), (Taurus, Madrid, 1999) p. 420.

intersubjetivo frente a otras relaciones de justicia como la conmutativa, propia de los contratos privados, o la legal, consistente en las obligaciones de los individuos para con la sociedad y sus instituciones legítimas. En efecto, para Rawls y como expondremos más adelante, una característica esencial de la estructura social es mantener la justicia de trasfondo de una generación a la otra. Esta característica que realza el profesor emérito de Harvard es consonante con la idea de transubjetividad universal de la dignidad, bien común universal. Desde esta perspectiva podemos afirmar que la noción de justicia que es toral en el pensamiento de Rawls equivale a la justicia social en otros abrevaderos de la filosofía política. Al asumir la justicia social como un prefijo que le confiere a las estructuras básicas de la sociedad su propio sentido, se marca colateralmente su diferencia respecto a la consideración de la justicia desde el utilitarismo y el positivismo: ambos lo asumen como un sufijo, como algo que se tiene que sujetar a las migajas que tenga a bien dejarle el festín del interés por la eficiencia y la maximización del bienestar. A mi juicio, esta primacía del bienestar y la eficiencia sobre las exigencias de la justicia fundamental, sobre la dignidad inalienable de la persona, es causa subyacente de indignación contra concepciones y estructuras de justicia política.

Resumiendo, el sentido de lo justo es la intencionalidad o el objeto propio del dolor llamado indignación, lo que duele es la dignidad, propia o ajena, original y nunca negociable: nadie puede ser tratado nunca sólo como medio, como algo. Percibir lo justo primario es tener conciencia espontánea del derecho fundamental: la dignidad de cada persona. Como me ayuda a decir Antonio Millán Puelles: la indignación es reflexividad originaria del sentido de lo justo.

Ahora bien, cabe enfatizar que estoy interpretando, como indignación, el sentido de arbitrariedad que John Rawls considera como punto focal del sentido de la justicia¹⁰ frente al uso opresivo de las fuerzas del Estado que estalló con las Guerras de Religión¹¹ y frente a los contenidos estructurales de los sistemas de pensamiento utilitarista¹². Esta interpretación tiene como propósito establecer la indignación como una fuerza natural de la psicología humana para “resistir las tendencias normales hacia la injusticia” y “mantener estables” las instituciones básicas justas¹³ por su intencionalidad propia hacia un sentido de lo justo. Pero al hablar de la estabilidad de instituciones básicas justas, debemos tener presente que el sentido de justicia que subyace en actos de indignación se condiciona y preforma por “el carácter y los intereses que se forman al vivir bajo una estructura básica justa”. Así los actos de indignación — lejos de degenerar en resentimientos, resignaciones, deseos de venganza o en fría tolerancia — por estar preformados por las instituciones justas bajo las cuales se vive, serán manifestación de una “lealtad razonada e informada hacia esas instituciones”¹⁴.

Entendida de esa manera la indignación, ésta nos puede ayudar a reconocer culpas históricas para resistir la repetición de las mismas: “Métodos de violencia y de intolerancia” para evangelizar, “errores, infidelidades, incoherencias y lentitudes”, diversas “formas de contratestimonio y de escándalo”¹⁵. Como ya mencioné en la introducción, el horizonte de reflexión que nos ofrece John Rawls es una vía posible de reconciliación y estabilidad para alejar la indignación de vías no razonables.

¹⁰ Cfr. J. RAWLS, *Justice as Fairness* en *Collected Papers*, S. FREEMAN (ed.) (Harvard University Press, Cambridge, Mass - London, England, 2001) p.48. Para este trabajo, consulté las publicaciones en inglés de la obra de John Rawls. Todas las traducciones correspondientes son mías.

¹¹ Cfr. J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement*, E. KELLY (ed.) (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass - London, England, 2003) p.34.

¹² Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice, Original Edition* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass - London, England, 1971) 3-4. Todas las referencias a *A Theory of Justice* en el presente trabajo corresponden a la *Original Edition*.

¹³ Cfr. J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., p. 185.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y Reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado*, N. 3 (Ciudad del Vaticano, 2000).

Ahora bien, las estructuras institucionales de una sociedad no son intrínsecamente estables, como tienden a presuponer las ideologías. Esto queda confirmado por Benedicto XVI cuando afirma:

*Incluso las mejores estructuras funcionan únicamente cuando en una comunidad existen unas convicciones vivas capaces de motivar a los hombres para una adhesión libre al ordenamiento comunitario. La libertad necesita una convicción; una convicción no existe por sí misma, sino que ha de ser conquistada comunitariamente siempre de nuevo*¹⁶.

Este pasaje nos hace ver que la reflexividad originaria implícita en la indignación y despertada por la intolerancia y la desigualdad, toma su sentido de expectativas normativas encarnadas en convicciones vivas. Éstas serán más vivas como convicciones cuanto más cerca estén sus puntos de referencia de ser realidades simultáneamente comunes e íntimas, es decir, reconocidas como universalmente inalienables. El reconocimiento universal de realidades es la condición más sólida para establecer convicciones comunes como expectativas normativas y éstas, a su vez, explican posturas de indignación cuando se contrastan con experiencias vivas que contradicen a las expectativas.

La reflexión filosófica, concretamente la del profesor emérito de Harvard en torno al inevitable influjo recíproco librado en las sociedades plurales, puede contribuir a despejar el camino de la comprensión de las relaciones entre las estructuras de una sociedad y las convicciones vivas que le dan estabilidad y consistencia, particularmente por asumir una aproximación fenomenológica. Poniendo entre paréntesis lo coyuntural, va directamente “a la cultura misma” como devenir, como historia que va decantando tradiciones que van configurando una base de justificación para el análisis y la actuación políticos.

¹⁶ BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica Spe Salvi*, (Ediciones Paulinas, S.A. de C.V., 170., México, 2007) N. 24 a, p. 39.

Considero que lo dicho por Thomas Nagel respecto a la insatisfacción intuitiva se puede referir también a la indignación, pues ésta es precisamente una insatisfacción intuitiva. De ser así, la indignación se torna en una cuestión relevante en la filosofía política:

La insatisfacción intuitiva es un recurso básico en teoría política. Puede decirnos que algo está mal, sin decirnos necesariamente cómo repararlo. Es una respuesta razonable incluso para las versiones más ideales de la práctica política habitual, y me parece que es también la respuesta correcta en una consideración teórica: nos dice, y no sorprende que lo haga, que aún no hemos llegado a la verdad. De esta manera puede ayudarnos a cultivar una saludable insatisfacción con lo habitual, lo familiar, sin caer por ello en actitudes utópicas no críticas¹⁷.

Esta declaración de Nagel también nos sirve como advertencia del riesgo de que la indignación se estanque en descalificaciones no críticas. La indignación es sólo la manifestación de una insatisfacción intuitiva, es necesario que el proceso racional continúe con las etapas críticas de construcción o reformulación de una teoría política.

Ahora bien, para delimitar las raíces del sistema filosófico-político de Rawls, no es suficiente con reforzar su carácter fenomenológico a partir de la reflexividad originaria en la que consiste la indignación como una faceta de las convicciones vivas que alertan contra la intolerancia y la desigualdad. Hace falta situarlo como una expresión dentro de la tradición contractualista. De eso nos ocupamos en la sección siguiente.

¹⁷ T. NAGEL, *Igualdad y Parcialidad. Bases éticas de la teoría política*, J.F. ÁLVAREZ ÁLVAREZ (trad.) (Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México, 2006) p. 17.

1.2 ENCUADRE HISTÓRICO-TEÓRICO DE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE RAWLS

Con la Paz de Westfalia (1648), se proclamó que el conflicto religioso no podía enarbolarse más como *casus belli* y decayó significativamente el poder temporal de la Santa Sede tras una historia de contiendas político-religiosas libradas al lado o en contra de los imperios políticos temporales. A partir de entonces, la tolerancia y la libertad religiosa se convirtieron en valores señalados para las relaciones internacionales, al mismo tiempo que se consagraba la soberanía territorial de los estados en, prácticamente, todo tipo de cuestiones. Aunque en Westfalia se decretaba que “habrá una paz cristiana y universal”, la soberanía del Estado-nación inducía una autonomía incluso en la definición de normas religiosas, pues ya no existían instancias jurídicas y políticas de orden superior. Es así como la confesionalidad de las naciones se selló como materia de competencia exclusiva de la soberanía de cada Estado. Desde el punto de vista de la filosofía política, este enfoque fue sustentado por Hobbes en su *Leviatán* (1651). Hobbes considera que el origen del Estado político está en el pacto social con el que “los hombres se ponen de acuerdo entre sí, para someterse a algún hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra los demás”¹⁸.

Con su *Carta sobre la tolerancia* (1689) y sus *Tratados sobre el gobierno civil* (1689-1713), John Locke reposiciona la tolerancia como garante de las libertades individuales, limitando así el poder absoluto del Estado; es más, dándole al pueblo la posibilidad de recuperar el poder político, pues los derechos naturales – como el ejercicio de la libertad — son inalienables y éstos pertenecen a cada individuo. Es Locke quien, por primera vez en el modernismo, plantea el individualismo político y establece las bases del Estado laico al sostener que está obligado a defender la libertad de creencias y de culto de sus ciudadanos. De esta forma, el fundador del liberalismo redescubre — aunque con un tono individualista — la distinción entre el

¹⁸ T. HOBBS, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil, parte II Cap. 17*, M. SÁNCHEZ SARTO (trad.), (Fondo de Cultura Económica, México, 1940) p. 141.

poder de obispos y el poder de reyes. La consideración de dicha separación en la Edad Media — desde el Papa Gelasio I (492-496) hasta el Papa Nicolás II (1059-1061) cuando éste determinó que únicamente los votos de cardenales podían decidir la elección de los pontífices — se le denominó la teoría de las dos espadas, misma que hizo crisis en las Guerras de Religión. Locke enfoca el pacto social así: “La única manera por la cual uno se despoja a sí mismo de su libertad natural y la deposita en manos de la sociedad civil es pactando con otros hombres para unirse en una comunidad y que la vida de uno entre otros sea confortable, segura y pacífica, en un goce seguro de sus propiedades y con una mayor protección contra cualquiera que no pertenezca a ella”¹⁹. Al contrario de Hobbes, cuyo pacto social somete incondicionalmente la libertad de los individuos al poder absoluto del Estado para mantener la paz y la seguridad, Locke ve el pacto como un instrumento de protección de las libertades individuales, mismas que limitan el poder del Estado.

Un tratado más elaborado del pacto político lo encontramos en *El contrato social* (1762) de J. J. Rousseau, donde plantea el problema a resolver:

*Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes*²⁰.

Al plantear el problema así, Rousseau está tomando como punto de partida un supuesto que más tarde será abordado por la teoría general de sistemas:

Supongo a los hombres llegados al punto en que los obstáculos que impiden su conservación en el estado natural, superan las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en él [...] Ahora bien, como los hombres no pueden

¹⁹ J. LOCKE, *The Second Treatise of Civil Government and a Letter Concerning Toleration*, c. VIII (Basil Blackwell, Oxford, 1946) p. 48.

²⁰ J.J. ROUSSEAU, *El contrato social o principios de derecho político, Libro I, cap. VI* (1762) (Porrúa, México, 2004) p. 11.

engendrar nuevas fuerzas, sino solamente unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservación que el de formar por agregación una suma de fuerzas capaz de sobrepujar la resistencia, de ponerlas en juego con un solo fin y de hacerlas obrar unidas y de conformidad²¹.

Rousseau propone solucionar el problema con su idea de contrato social, cuyas posibles condiciones las reduce a una sola:

La enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera, porque, primeramente, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás²².

Aquí debemos entender a la libertad natural como el objeto de enajenación, pero ésta no es más que el primer momento de un proceso lógico que confiere al final la libertad civil con la mencionada suma de fuerzas:

En fin, dándose cada individuo no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que se cede, se gana la equivalencia de todo lo que se pierde y mayor fuerza para conservar todo lo que se tiene²³.

Considerando lo anterior, se comprende que Rousseau reduzca lo esencial del contrato social a estos términos:

Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro considerado como parte individual del todo²⁴.

²¹ *Ibidem*, 10-11.

²² *Ibidem*, p. 11.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 12.

¿Y qué es la voluntad general? Rousseau no ofrece una definición precisa, pero no se trata de una simple elección por mayoría, ésta es sólo un procedimiento instrumental. La voluntad general es un supuesto ideal que fundamenta el poder del Estado y el acatamiento correspondiente en la voluntad de los miembros del grupo; al mismo tiempo, es una expresión derivada de la naturaleza social del ser humano conforme a la razón práctica. Es un consenso que finca su base en todos los grupos políticos sin discriminar a ninguno. Que para Rousseau la voluntad general sea un ideal trascendente conforme a la razón, más allá de la simple mayoría de votos, nos lo revelan estas palabras:

Lo que es bueno y conforme al orden, lo es por la naturaleza de las cosas e independientemente de las convenciones humanas. Toda justicia procede de Dios [...] Sin duda existe una justicia universal emanada de la razón, pero ésta, para ser admitida entre nosotros, debe ser recíproca²⁵.

Ahora podemos abordar el capítulo I del Libro IV de la obra de Rousseau, donde se ofrece, a mi juicio, la mejor aproximación a una descripción de la voluntad general.

*En tanto que varios hombres reunidos se consideran como un solo cuerpo, no tienen más que una sola voluntad **relativa** a la común conservación y al bien general.²⁶*

Se advierte que la voluntad general tiene por objeto lo común. Por lo tanto, la enajenación de la libertad natural no es total, es precisamente relativa; sólo se compromete con lo que se puede acordar, construir, conservar y disfrutar en común. En cierta manera, la enajenación de la libertad natural sólo es procedimental, no es una enajenación real; es un traslado metodológico de lo vivido como exclusivo, o propio, a lo vivido como común. Esto evoca algo que es ordinario en la ingeniería de software: delimitar en un módulo lo que es susceptible de ser usado en común por

²⁵ *Ibidem Libro II, cap. VI, p. 25.* El realce es mío.

²⁶ *Ibidem Libro IV, cap. I, p. 71.*

muchos. Además, si estamos hablando del bien que es común a una comunidad de seres humanos, este bien no puede dejar de ser asequible para el entendimiento de todos los participantes:

Entonces todos los resortes del Estado son vigorosos y sencillos, sus máximas claras y luminosas, no existe confusión de interés, ni contradicción; el bien común se muestra por todas partes con evidencia, sin exigir más que el buen sentido para ser conocido²⁷.

De esta forma, no deben invertirse esfuerzos significativos ni torvos para elaborar la lista de los bienes que han de ser objeto del interés común, esto es, de la voluntad general. Son bienes universales, en parte, porque es fácil en toda circunstancia percatarse de su carencia:

La paz, la unión, la igualdad, son enemigas de las sutilezas políticas. Los hombres rectos y sencillos son difíciles de engañar, a causa de su misma sencillez. Las añagazas ni las refinadas habilidades logran seducirles [...] Un Estado así gobernado necesita pocas leyes, y cuando se hace necesaria la promulgación de otras nuevas, tal necesidad es universalmente reconocida²⁸.

A los que promulgan estas leyes, Rousseau les atribuye una característica que recuerda la figura del “observador juicioso o imparcial” utilizada por D. Hume (1711-1776) y A. Smith (1723-1790):

El primero que las propone no hace más que interpretar el sentimiento de los demás, y sin intrigas ni elocuencia, pasa a ser ley lo que de antemano cada cual había resuelto hacer una vez seguro de que los demás harán como él²⁹.

²⁷ *Ibidem*, p. 72.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

En fin, la voluntad general se contrapone a la voluntad particular de un individuo o de un grupo, sin importar que éste sea mayoritario; tampoco se deja corromper por los intereses particulares, ni se deja usar como velo de lo que conviene a tal hombre o a tal partido³⁰.

Aunque en el penúltimo capítulo de *El contrato social* se aprecian severos prejuicios históricos contra la religión en general y contra el catolicismo en particular — responsabiliza al reino espiritual de Jesucristo de la disolución del Estado y de las divisiones intestinas que agitan a los pueblos cristianos — debemos poner en cuarentena estas afirmaciones injustas y dar relieve al valioso acierto que tuvo Rousseau para describir las características propias de un Estado laico: el pacto social no traspasa los límites de la utilidad pública, los súbditos no deben dar cuenta al soberano de sus opiniones sino cuando éstas importen a la comunidad; conviene la religión que haga al ciudadano amar sus deberes civiles, pero los dogmas de esta religión no interesan ni al Estado ni a sus miembros; no puede haber religión nacional exclusiva, deben tolerarse todas aquellas que toleran a las demás, en tanto que sus dogmas no sean contrarios en nada a los deberes del ciudadano³¹.

Respecto a Kant (1724-1804) considero que la descripción que suscribe acerca del pacto político y de la voluntad general son afines a los de Rousseau; pero vale la pena poner de relieve que, para Kant, la unión lograda mediante la voluntad general expresada en el pacto político es, en sí misma, un deber:

*La unión de muchas personas en orden a cualquier fin (fin común, que todos tienen) se halla en todo contrato social; pero la unión de estas personas que es fin en sí misma (fin que cada uno debe tener), por tanto la unión en todas las relaciones externas, en general, de los hombres — **que no pueden evitar verse abocados a un influjo recíproco** —, es un deber primordial e incondicionado; [...] Ahora bien: este*

³⁰ *Ibidem*, Cfr. *Libro I, cap. VII*, p. 13; *Libro II cap. III*, p. 20; *Libro IV, cap. I*, p. 72.

³¹ Cfr. *ibidem*, *Libro IV, cap. VIII*, p. 90 y ss.

*fin que en semejante relación externa es en sí mismo un deber, e incluso la suprema condición formal (conditio sine qua non) de todos los demás deberes externos, viene a ser el derecho de los hombres bajo leyes coactivas públicas [...] El derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos*³².

A mi juicio, este deber de someterse cada uno a leyes coactivas públicas, reconocidas por todos — condición formal del pacto social — es posible asimilarlo mejor con el respaldo de un pasaje aristotélico ya citado anteriormente:

*Es propio y característico de los hombres en relación a los demás animales, a saber, el tener sensación del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, así como de las demás cualidades de esta índole, y la comunidad de tales sentimientos da lugar a la familia y a la ciudad*³³.

Una comunidad de sentimientos respecto a algo bueno da lugar a un pacto singular, con su sentido de justicia respectivo; pero si se pondera la unión de muchos, como un bien en sí mismo, a este bien *debe* corresponder un pacto público que formalice el sentimiento común de justicia correspondiente. Así, la ciudad — la *polis* — está impresa formalmente en la naturaleza del hombre:

Es, pues, evidente que la ciudad es también anterior por naturaleza al individuo: pues, si el individuo, tomado en solitario, no se basta a sí mismo, será (en relación a la ciudad) como las partes respecto al todo en los casos mencionados. En cuanto al que es incapaz de formar parte de una comunidad o al que no necesita de ello por

³² I. KANT, *De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)* Ak. VIII 290 – Ak. VIII 291 en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Editorial Tecnos, 2002 (trad.), (Alianza Editorial, Madrid, 2004) 204-205. El realce es mío.

³³ ARISTÓTELES, *Política 1253a* en *Aristóteles, Obras cit.*, p. 680. Cfr. *Supra*, p. 10.

*bastarse a sí mismo, no es en modo alguno parte de una ciudad, con lo que es o bien una fiera o un dios*³⁴.

Escuchando simultáneamente a Aristóteles y a Kant es posible afirmar que la ciudad se funda como comunidad de sentimientos del bien común y de lo justo y, al mismo tiempo, a cada individuo se le ofrece la *polis* como un bien formal en sí mismo, que preside — como un deber a priori — al “inevitable influjo recíproco”. Rawls puede ser incorporado a esta línea cuando dice que los sentimientos morales son consecuencia natural de una apreciación cabal de nuestra naturaleza social y, también, los sentimientos morales son necesarios para asegurar que la estructura básica de la sociedad (la ciudad) sea estable respecto a la justicia. En esta apreciación, Rawls está siguiendo la tradición del aprendizaje moral representada principalmente por Rousseau, Kant, J. S. Mill y J. Piaget³⁵.

Cada relación política en marcha, cuya estabilidad depende siempre de la observancia de alguna determinada concepción pública de la justicia — una comunión de sentimientos de lo justo — es una fuente formal de deberes naturales³⁶. Podemos entender con Rawls que, respecto a la relación política, se entra a ella al nacer y sólo podemos abandonarla con la muerte³⁷. No es una relación voluntaria como en el caso de asociaciones menores; por ello se puede asumir como deber, tal y como dice Kant. El pacto social — o ley fundamental emanada de la voluntad general — es denominado más específicamente por Kant como *contrato originario*³⁸. Mismo que, para Hume, es un sistema general de reglas reconocidas para la observancia del bien común. Este sistema es un artificio de la razón. Por eso la justicia que dispone a adherirse a él es considerada por Hume

³⁴ Ibidem p. 681.

³⁵ Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit., *Chapter VIII. The Sense of Justice*, particularmente p. 458 y ss.

³⁶ Cfr. ibidem, *Chapter II, The Principles of Justice, 19. Principles for Individuals: The Natural Duties*.

³⁷ Cfr. J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., p. 40.

³⁸ I. KANT, *De la relación entre teoría y práctica en el derecho político* Ak. VIII 295 en *¿Qué es la Ilustración? Y otros...* cit., p. 213.

como una virtud artificial³⁹. Con lo afirmado por Kant y Hume podemos concluir que la observancia del bien común es un deber natural abstracto — una abstracción en suspenso — que por su propia índole sólo puede ser consumado a través de actos de justicia delimitados por el artificio de un concreto sistema público de reglas.

Hemos recorrido brevemente los principales hitos en la historia del pensamiento contractualista, inaugurado por Hobbes en la modernidad, aunque este término ya es tocado por S. Agustín al hablar del pacto general de la sociedad⁴⁰; el obispo de Hipona nos dice que tal pacto no puede estar por encima de las leyes divinas. Hobbes resalta en su contractualismo los derechos del estado soberano y su fuerza coactiva; Locke pone énfasis en las libertades individuales, Rousseau en la reciprocidad de las libertades políticas, Kant considera las mismas libertades como un deber y Hume establece la justicia como la virtud artificial de los individuos que permite el cumplimiento del bien común pactado en el contrato originario. Rawls se une a esta tradición contractualista con el específico fin de generalizar y llevar a un mayor nivel de abstracción la concepción del contrato social⁴¹. En su obra no se puede negar que su teoría está principalmente estructurada desde los conceptos políticos de J. J. Rousseau e I. Kant, pero se puede apreciar también la influencia significativa de Hobbes, Locke y Hume.

John Rawls rescata el contractualismo de las sombras: el utilitarismo y el individualismo fueron las corrientes predominantes en el liberalismo anglosajón desde Locke hasta la segunda mitad del siglo XX y casi ahogan las llamadas a la necesidad de establecer una teoría de la justicia propia de las relaciones políticas y de poder. El liberalismo radical anglosajón llegó a su cúspide con el respaldo de pensadores como Milton Friedman (1912-2006), quien mantenía un esquema paralelo al de Marx, aunque de signo contrario; según él, las condiciones

³⁹ Cfr. J. RAWLS, *Lectures on the History of Political Philosophy*, S. FREEMAN (ed.) (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass, London, England, 1971) p. 180.

⁴⁰ S. AGUSTÍN, *Confesiones, Libro III, 15*, J. COSGAYA, O.S.A (trad.), (BAC, Madrid, 2005) p. 92.

⁴¹ Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit., p. 3.

económicas o de la producción (liberalización económica) inducirían por sí mismas ciertas condiciones políticas (la democratización). Este liberalismo radical ha convertido en hijo privilegiado a la Economía, algunos de cuyos exponentes, como Gary Becker (Premio Nobel de economía 1992), han trabajado con refinamiento inusitado la primacía del éxito medible como criterio moral.

Con su argumentación, Rawls toma su distancia de algunas formas de la tradición liberal⁴² y, más concretamente, del utilitarismo.

[Los utilitaristas defienden] *la tesis de que las acciones morales particulares están justificadas por su apelación a reglas morales, y estas, a su vez, por su referencia a la utilidad. Es claro que yo no pretendo defender tal punto de vista*⁴³.

Desde la primera publicación de su ensayo *Justice as Fairness* en 1958, Rawls comenzó a configurar su propia propuesta de liberalismo, misma que alcanzó una etapa avanzada de evolución con su trabajo más conocido, *A Theory of Justice* (1971), y maduró aún más en *Political Liberalism* (1993). Sin embargo, la última configuración de su teoría se vertió en *Justice as Fairness: A Restatement* (2001). En medio de la dialéctica de la guerra fría (1945-1989) se alza la voz de Rawls, reivindicando la reflexión sobre la justicia política y social, tan necesaria para relajar el escenario maniqueo y desgastante dominado entonces por dos materialismos: el mercantil y el histórico.

La justicia sigue al derecho ¿Cuál es el derecho que delimita la teoría de la justicia de John Rawls? El de una sociedad de ciudadanos libres e iguales efectivamente ordenada por principios que garantizan el ejercicio de unas libertades básicas iguales, una equitativa igualdad de oportunidades y una distribución equitativa — no igual — del ingreso y la riqueza. La libertad y la igualdad de cada ciudadano los

⁴² Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *El valor de la libertad* cit., 249-250.

⁴³ J. RAWLS, *Justice as Fairness*, footnote 4 en *Collected Papers* cit., p. 50.

convierte en legisladores, fieles a reglas de cooperación pública, universal y mutuamente reconocidas y aceptadas a través de las generaciones cuando se dan condiciones históricas, económicas y sociales favorables⁴⁴.

En este capítulo se ha podido apreciar la relevancia del contractualismo, en lo general, y de la teoría de la justicia de John Rawls, en lo particular, para la historia de la filosofía política; más en nuestros días en que estamos descubriendo la primacía — condición a priori de otros tipos de justicia — de la justicia social como la voluntad de dar a cada quien lo que le corresponde por el hecho de ser ciudadano y en la medida de la contribución al bien común según criterios establecidos a la luz de un contrato social pactado entre personas libres e iguales. Ahora es preciso que en los siguientes capítulos entremos en detalle a algunos aspectos del sistema filosófico de John Rawls, principalmente los que considero más propicios para abordar las ideas del consenso empalmado y de la concepción política de la justicia como un módulo. Ideas que pretendo clarificar con mi propuesta de aplicación del concepto de interfaz.

⁴⁴ Cfr. J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., pp. 9, 47 y 50-52.

2. APOLOGÍA DEL PENSAMIENTO DE JOHN RAWLS

2.1 LA SOCIEDAD COMO SISTEMA DE COOPERACIÓN SOCIAL

Comenzaré la revisión de la concepción política de John Rawls con la idea que él establece como su idea central: la sociedad como un sistema de cooperación social. Un sistema es la integración cuantitativa, cualitativa y relacional de diversos elementos para suscitar una interacción predeterminada por un fin externo. Con externo quiero decir que el fin del sistema dirige la integración de los elementos según su naturaleza: según las acciones que uno puede ejercer sobre ellos y que puede esperarse de ellos. La interacción resultante constituye, a su vez, la naturaleza del sistema. Fin y naturaleza son criterios necesarios — no suficientes — de auto-regulación del sistema.

Si los elementos sistémicos son personas, la interacción no puede diseñarse sólo desde una dimensión cognitivo-instrumental. La persona es “no-disponible” desde el fundamento de la justicia, por eso los sistemas integrados con humanos no pueden dejar de ser justos. Todo sistema artificial que incorpore en su arquitectura algún elemento constituido exteriormente como persona, debe establecerse acatando expectativas normativas derivadas de la naturaleza racional humana, de forma a priori y bajo un estatuto estable y eficaz de razones necesarias no suficientes. Dicho esto, es comprensible esta afirmación:

[N]o importa que las leyes e instituciones sean eficientes y concertadas: si son injustas han de ser reformadas o abolidas. Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar⁴⁵.

⁴⁵ J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit. p. 3.

En efecto, desde la naturaleza racional se mide el reconocimiento que un sistema le concede a la persona. Esta naturaleza es ley a su manera, por tanto fuente inviolable del derecho y, en ese sentido, referencia constante, externa y a título de necesidad insuficiente para medir la justicia de todo acto. Por eso, vale la pena aclarar la idea de la racionalidad del hombre, y para ello recorro a lo que Habermas dice al respecto. Él marca la diferencia entre dos conceptos de racionalidad⁴⁶. La *racionalidad cognitivo-instrumental* “tiene la connotación de una autoafirmación con éxito en el mundo objetivo posibilitada por la capacidad de manipular informadamente y de adaptarse inteligentemente a las condiciones de un entorno contingente”. Esta racionalidad equivale a la racionalidad teórico-productiva de Aristóteles. En cambio, la *racionalidad comunicativa* se centra “en la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas”. Aduzco este planteamiento de Habermas para dejar establecido que un sistema de cooperación social no puede modelarse sólo desde la racionalidad *cognitivo-instrumental*, sino también desde la *comunicativa*.

Es verdad, la interacción cooperativa tiene como primera intención el beneficio mayor de los involucrados, la consideración de este beneficio inicia en el plano *cognitivo-instrumental*, el de una autoafirmación eficaz en el mundo a través de la cooperación. Pero la autoafirmación no será formalmente completa si sus arquitectos escamotean el plano de la *racionalidad comunicativa*, el de aunar sin coacciones un mundo intersubjetivo, una comunidad de convicciones que justifique las expectativas normativas de la cooperación. La racionalidad comunicativa, como fundamento próximo de la dignidad, es la premisa desde la que se pueden inferir,

⁴⁶ J. HABERMAS, *Teoría de la Acción Comunicativa*, I cit., p. 27.

por demostración a priori, las propiedades formales — limitantes, no especificantes — de todo sistema de cooperación social.

Para Rawls, la cooperación social tiene tres características⁴⁷:

- a) La cooperación se distingue de la mera actividad socialmente coordinada, por ejemplo, mediante órdenes emitidas por una autoridad central. La cooperación se guía por reglas y procedimientos públicamente reconocidos que los cooperadores aceptan y consideran que regulan apropiadamente su conducta. Y si, además, estos principios son observados por todos porque son reconocidos por todos, se puede decir, para efectos prácticos, que son el resultado de un acuerdo: mecanismo sustentado por las teorías contractualistas⁴⁸.
- b) Es recíproca: todos los que participan en la cooperación y que cumplen con su parte (deberes y obligaciones) según las reglas y los procedimientos fijados, se benefician de manera apropiada, según lo valorado por un patrón de comparación (benchmarking).
- c) Hace posible, de forma subsidiaria, que cada participante alcance la ventaja o bien racional que está tratando de lograr desde su propia perspectiva omnicompreensiva⁴⁹. Cada participante es responsable de su relación con el bien o ventaja racional que está tratando de lograr.

Este concepto de cooperación se ajusta al de cooperación en la *polis* aristotélica, la cooperación entre ciudadanos libres e iguales, una cooperación bajo cuyas estructuras nacemos y morimos y por ello son ineludibles. Así, la racionalidad comunicativa cobra fuerza de idea arquitectónica universal. La racionalidad

⁴⁷ Cfr. J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., p. 6.

⁴⁸ Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit., p. 16 y *Political Liberalism, Expanded Edition* (Columbia University Press, New York, 2005) p. 16.

⁴⁹ *Ibidem*.

cognitivo-instrumental es constante en cualquier tipo de cooperación, sea equitativa o asimétrica, y la racionalidad comunicativa puede darse o no en cooperaciones asimétricas, donde las relaciones se organizan bajo formas jerárquicas de autoridad y de dirección. Pero la racionalidad comunicativa se adopta de forma necesaria en las relaciones de equidad entre los ciudadanos unidos como corporación política soberana. Por eso, la racionalidad comunicativa fundamenta la legitimidad de la fuerza coercitiva y legal que ejerce un gobierno de régimen democrático. La idea de razón pública suscrita por Rawls coincide con esta apreciación de la racionalidad comunicativa, y su carácter de principio de legitimidad se enmarca en una concepción política de la justicia que comparten por convicción todos los ciudadanos como la base de una posición original para un acuerdo original.

Cuando Rawls establece que la idea central de su concepción política — denominada *Justice as Fairness* — es la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social, tiene presente algo semejante a la racionalidad bifronte de Habermas, al establecer como premisa la naturaleza libre e igual de las personas:

La idea más fundamental en esta concepción de la justicia es la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social a través del tiempo de una generación a la siguiente [...] Usamos esta idea como idea organizadora central al tratar de desarrollar una concepción política de la justicia para un régimen democrático [...] Esta idea central se elabora en combinación con dos fundamentales ideas concomitantes. Estas son: la idea de los ciudadanos (esos comprometidos en la cooperación) como personas libres e iguales; y la idea de una sociedad bien-ordenada, esto es, una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia⁵⁰.

⁵⁰ Cfr. J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., p. 5.

Rawls descubre para sí, en la cultura política del régimen democrático – el que más se acerca a su concepto de cooperación – la primacía de la inviolabilidad de cada individuo como fundamento de la justicia que debe observar cualquier pacto social. La adhesión del profesor emérito de Harvard a principios fundamentales se confirma con este enunciado:

*Siendo las primeras virtudes de la actividad humana, la verdad y la justicia no pueden estar sujetas a transacciones*⁵¹.

Aunque Rawls nunca ofrece, como parte de su teoría, una postura metafísica respecto a la verdad y la justicia, ambas las plantea formalmente como piezas a priori de cualquier horizonte de cooperación social. Cuando describe las dos fuerzas paralelas que debemos dar por supuestas en los ciudadanos como personas que participan en la cooperación social y, por lo tanto, que las hace plenamente capaces de hacerlo, se refiere a ellas como las “dos facultades morales”⁵², y cada una, desde mi punto de vista, se asocia implícitamente a la respectiva intencionalidad: justicia y verdad.

Me explico: como las personas pueden ser participantes plenos en un sistema equitativo de cooperación social, les atribuimos las dos fuerzas morales [...] a saber, una capacidad para el sentido de la justicia y una capacidad para la concepción del bien. Un sentido de la justicia es la capacidad de entender, aplicar y actuar desde la concepción pública de justicia que especifica los términos equitativos de la cooperación social. Dada la naturaleza de la concepción política en especificar la base pública de justificación, un sentido de justicia también expresa la disposición, si no el deseo, de actuar con relación a otros en términos que ellos pueden públicamente suscribir. La capacidad para una concepción del bien es la capacidad de constituir, revisar y racionalmente buscar una concepción de la ventaja o bien

⁵¹ *Ibidem*, p. 4.

⁵² J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., 18-19.

*racional propio [...] Además de tener estos dos poderes morales, las personas también tienen en cualquier momento dado una concepción determinada del bien que tratan de lograr*⁵³.

El último juicio de esta cita nos ofrece un punto de revisión del proceso constructivo de Rawls: en todo “hoy” de cada persona podemos hallar una concepción del bien que se intenta lograr, todo “hoy” de cada persona se carga con el inevitable influjo recíproco de las personas, en todo “hoy” tenemos dos poderes morales — el del sentido de la justicia y el de concebir-seguir el bien — para configurar una concepción de la cooperación social que asimile y acomode nuestras intenciones de verdad y de justicia. Una concepción metafísica de la persona es necesaria para toda intención de búsqueda de sentidos últimos, pero la sola presencia bidimensional verdad-justicia en la estructura de la subjetividad, únicamente exige una mera consideración política-normativa de la persona. Aunque una concepción político-normativa prescinde por principio de concepciones totalizadoras, esta abstracción sólo limita el campo de interés y no excluye la posibilidad de asumir la concepción político-normativa como una abstracción en estado de suspenso, susceptible de complementarse existencialmente con otras concepciones totalizadoras de la persona.

El estado de suspenso en el que se encuentra una abstracción suficiente para efectos político-normativos, permite la compatibilidad e incluso la complementariedad en proyectos vitales con otras abstracciones de tipo metafísico, moral o psicológico. Por eso, limitar una concepción de la persona al ámbito de lo político — de la cooperación social — no debe inclinarnos a ver por eso una laguna, sino únicamente una simplificación delimitante y en estado de suspenso respecto a cosmovisiones totalizadoras.

⁵³ J. RAWLS, *Political Liberalism, Expanded Edition* cit., p. 19.

Sin embargo, si se plantea como objetivo una sociedad bien ordenada, “efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia”, algunos pueden decir que es difícil lograrlo si no se comprende cabalmente la realidad del agente de la cooperación; si no se cuenta con una concepción de la “acción del hombre” en la que se encuadre la “cooperación social” como una de las facetas de dicha acción. Esto es, si no se cuenta con una concepción omnicomprendensiva que le dé pleno sentido a la cooperación — elemento básico de la idea organizadora central — la fundamentación del orden público sería deleznable. Esta parece ser la postura de Karol Wojtyła⁵⁴, misma que puede levantarse como objeción al intento de Rawls de que “en lo relativo a la razón pública, las doctrinas comprensivas de lo verdadero y lo justo sean reemplazadas por una idea de lo políticamente razonable”⁵⁵.

Una primera respuesta a la objeción puede ser:

[S]i los hombres ponderan de manera diferente sus principios finales, como es de suponer que lo hacen a menudo, entonces sus concepciones de la justicia serán diferentes. Atribuir pesos [weights] es una parte esencial y no una parte menor de una concepción de la justicia⁵⁶.

Es decir, Rawls considera la imposibilidad de radicar una concepción política de la justicia desde principios totalizadores ¿Esto implica separar las dos facultades morales (capacidad de una concepción del bien y capacidad de un sentido de justicia) escindiendo existencialmente al individuo? Completemos la respuesta:

⁵⁴ Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona y Acción*, texto definitivo establecido en colaboración con el autor por A. T. TYMIENIECKA, J. FERNÁNDEZ ZULAICA (trad.) (BAC, Madrid, 1982) p. 307.

⁵⁵ J. RAWLS, *The Idea of Public Reason Revisited* en *Collected Papers* cit., p.574.

⁵⁶ J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit., p. 41.

*La unidad de la persona se manifiesta en la coherencia de su proyecto, fundándose esa unidad en el deseo de orden superior de seguir, en formas consistentes con su sentido de lo recto y lo justo, los principios de elección racional*⁵⁷.

Esta consistencia, entre el deseo de un orden superior y el sentido de justicia política, no la busca Rawls entre conceptos obtenidos sin referencia a la realidad⁵⁸. Rawls completa el cuadro de esta consistencia al considerar cuatro hechos o fenómenos que perfilan un plexo unitario del yo⁵⁹: El hecho del deseo de un orden superior, el hecho del sentido de la justicia, el hecho de que una persona no configura sus objetivos de súbito, sino gradualmente, construyendo su propia unidad en un proyecto de vida y, por último, el hecho del pluralismo.

En mi opinión, este cuadro, que extiende el de las dos facultades morales, nos aleja del riesgo de “suponer que la sociedad es un todo orgánico con una vida propia, distinta de y superior a la de sus miembros en sus relaciones mutuas”⁶⁰. Hipostasiar o sustancializar el orden social equivale a atribuirle un fin en sí mismo, un ser “para sí” que justifique la instrumentalización o sometimiento de la unidad del yo.

La consideración que hace Rawls de estos cuatro hechos relevantes nos permite afirmar que su liberalismo político no zarpa de un concepto de persona en estado de objeto, sin referencias a la singularidad, a la existencia o a un todo; sino de un concepto en estado indeterminado, en suspenso⁶¹, cuya determinación la deja a cargo de cada proyecto de vida a la luz de los cuatro hechos relevantes ya mencionados.

⁵⁷ *Ibidem*, p.561.

⁵⁸ Cfr. C. LLANO C., *Abstractio, bases noéticas para una metafísica no racionalista* (Publicaciones Cruz, Universidad Panamericana, México, 2005) 162-163.

⁵⁹ Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, N. 85 cit., p. 560 y ss.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 264.

⁶¹ Cfr. C. LLANO C., *Abstractio* cit., apartado 5.2.

A su vez, todas las propiedades derivadas de una concepción política-normativa de la persona serán igualmente de carácter político-normativo. Así han de considerarse la igualdad y la libertad como atributos fundamentales del concepto rawlsiano de persona. La igualdad de las personas, según esto, se fundamenta en que todos se entienden poseedores, en el grado requerido, de las capacidades morales y las demás capacidades que nos permiten participar plenamente en la vida cooperativa de la sociedad⁶². Esta igualdad no se funda en los criterios de un orden o autoridad moral preestablecidos, únicamente está referida a la capacidad que todos tienen de ser miembros cooperativos de la sociedad. Para el enfoque político de Rawls, las personas son libres en dos aspectos:

Primero, los ciudadanos son libres al concebirse a sí mismos y a cualquier otro como poseedores del poder moral de tener una concepción del bien [...] Como personas libres, los ciudadanos reclaman el derecho de verse como personas independientes de y no identificadas con una concepción particular del bien, o con un esquema de fines últimos. Dado su poder moral de formar, revisar, y racionalmente perseguir una concepción del bien, su identidad pública o legal como personas libres no se afecta por cambios en el tiempo de sus determinadas concepciones del bien [...] cuando los ciudadanos se convierten de una religión a otra [...] no cesan de ser, para efectos de justicia política, las mismas personas que eran antes⁶³.

Para las personas familiarizadas con las tradiciones judeo-cristianas, este aspecto de la libertad de las personas, desde el punto de vista de justicia política, se puede aclarar aún más con esta referencia de Rawls:

⁶² Cfr. J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., p. 20.

⁶³ *Ibidem*. 21-22.

Para los propósitos de la vida pública, asumo que Saulo de Tarso y San Pablo Apóstol son la misma persona. La conversión es irrelevante para nuestra identidad pública o institucional⁶⁴.

El segundo aspecto desde el cual se puede considerar libres a las personas es que:

Se conciben a sí mismas como fuente de auto-autenticación de reivindicaciones válidas. Esto es, se consideran con derecho a presentar reclamos a sus instituciones a fin de promover sus concepciones del bien (suponiendo que esas concepciones caen dentro del rango permitido por la concepción pública de justicia)⁶⁵.

Esto es, cada persona puede presentar reclamos ante sus instituciones públicas, no sólo derivados de sus deberes y obligaciones ante la sociedad, sino también derivados de deberes y obligaciones que sus concepciones del bien y la doctrina moral que afirmen le impongan, siempre y cuando no sean incompatibles con la concepción pública de la justicia.

Todo parece señalar que las concepciones político-normativas de persona y sociedad que cimientan la concepción política de la justicia según Rawls “es capaz de acoger, justificar y proyectar instancias que derivan de la fe y la moral”⁶⁶: porque a los ciudadanos que suscriben una determinada doctrina filosófica, moral o religiosa — en tanto que ciudadanos — se les reconoce en sí el derecho político a reivindicar sus concepciones del bien. Esta reivindicación la podemos encuadrar en uno de los hechos que debe guardar consistencia en la construcción de la unidad del yo: el deseo de orden superior. Una concepción de la cooperación social, y las estructuras a las que da lugar, que reconoce como objetivo “establecer condiciones justas y

⁶⁴ J. RAWLS, *Political Liberalism, Expanded Edition* cit., p. 32.

⁶⁵ J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., p. 23.

⁶⁶ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, (Ediciones Paulinas, México, 2003) N. 7, p. 27.

favorables para que cada uno construya su propia unidad”⁶⁷, es una concepción que reconoce las bases para dicha construcción: el deseo de orden superior, un sentido de lo recto y lo justo, que una persona no configura sus objetivos de súbito sino gradualmente y el supuesto de la pluralidad.

Así, podemos concluir que las estructuras de la cooperación social, tal como se plantea por el profesor emérito de Harvard, tienen por finalidad la de favorecer la racionalidad comunicativa, lo cual implica el no predeterminedar el bien de un modo unívoco, sino fincar la unidad en una “comunidad de convicciones racionalmente motivada” procedente de la “subjetividad inicial” de los participantes. La cooperación social exige, no un contexto omnicomprendivo, sino un “contexto intersubjetivo” que asegure “la unidad del mundo objetivo”. Sin un criterio de objetividad, la cooperación social, como se ha planteado, es sólo una ilusión y no se contaría con un contexto intersubjetivo.

Rawls distingue dos tipos de objetividad: la que pretende asir la verdad a partir de la relación sujeto-objeto, y la que pretende asir un acuerdo a partir de la inevitable influencia en las relaciones sujeto-sujeto. Dejando a un lado la profundización en esta distinción, presento los elementos esenciales de objetividad que propone Rawls, válidos tanto para la objetividad de razón teórica como para la objetividad de razón práctica. Una concepción de objetividad⁶⁸:

1. Establece un marco público de pensamiento, suficiente para aplicar el mismo concepto de juicio y para que las conclusiones se alcancen, tras la discusión y la debida reflexión, sobre la misma base de razones y evidencia.
2. Establece terminantemente que cada juicio se pretenda como razonable o como verdadero, según sea el caso. Cada concepción de la objetividad

⁶⁷ J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit., p. 563.

⁶⁸ Cfr. J. RAWLS, *Political Liberalism, Expanded Edition* cit., 110-112.

debe especificar el respectivo concepto de juicio correcto hecho desde su punto de vista y, por tanto, sujeto a sus normas.

3. Especifica un orden de razones, derivado de sus principios y criterios, como razones que los agentes deben ponderar y por las cuales deben orientarse en ciertas circunstancias. Cada agente debe actuar basado en esas razones, ya sea que lo motiven o no, prevaleciendo sobre razones particulares.
4. Tiene la capacidad de distinguir los puntos de vista objetivos de los puntos de vista particulares de cualquier agente, sea individual o corporativo, o de algún grupo particular de agentes, en cualquier momento o circunstancia. Que alguien piense que algo es justo o razonable, no lo hace objetivamente tal.
5. Cuenta con una base de criterios de juicio entre agentes razonables. Por ejemplo, puede sustentar que las personas son capaces de aprender y dominar ciertos principios de razón práctica o ciertos principios de lo recto y lo justo derivados de un procedimiento de construcción. Con el aprendizaje y el dominio, las personas pueden aplicar correctamente esos principios y estándares y, asumiendo que parten de la misma información, alcanzarán conclusiones similares.

En resumen, una concepción moral y política es objetiva sólo si establece un marco de pensamiento, razonamiento y juicio que responda a estos cinco elementos⁶⁹.

Como consecuencia, la estructura básica de la sociedad — la manera en que se integran las instituciones sociales en un sistema de cooperación social — debe reflejar la concepción de objetividad que, como contexto intersubjetivo, mida su legitimidad. En el caso de la concepción política de la justicia que Rawls propone y denomina «justicia como equidad», tiene asociado un sentido de objetividad cuyos

⁶⁹ *Ibidem*, p. 112.

principios fundamentales son la idea de la sociedad como sistema de cooperación social y sus ideas concomitantes: la idea de los ciudadanos como personas libres e iguales y la idea de una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia. Considerando esa transparencia intersubjetiva que se le exige a la estructura básica, no debe extrañar que Rawls la establezca como objeto primario de la justicia, pues en la estructura básica se manifiesta públicamente la regulación efectiva por parte de una concepción pública de la justicia.

2.2 LA JUSTICIA DE LA ESTRUCTURA BÁSICA: UNA ANALOGÍA DE ATRIBUCIÓN DESDE LA PERSONA

Los contractualistas entienden, por lo general, que la inserción en alguna estructura social comporta siempre una pérdida de libertad, pero Rawls pone énfasis en que dicha inserción debe ser equitativa:

[...] la justicia niega que la pérdida de la libertad para algunos se vuelva justa por el hecho de que un mayor bien es compartido por otros⁷⁰.

Incluso es injustificable la pérdida de libertad de generaciones presentes en aras del bien de generaciones futuras:

[...] las instituciones de trasfondo deben funcionar para mantener la propiedad y la riqueza distribuidas a través del tiempo con uniformidad suficiente como para preservar el valor equitativo de las libertades políticas y la igualdad equitativa de oportunidades a través de las generaciones. Esto lo hacen mediante leyes que regulan la transmisión y la herencia de la propiedad, y mediante otros mecanismos

⁷⁰ J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit., p. 3.

*tales como los impuestos, usados para prevenir las concentraciones excesivas de poder privado*⁷¹.

Se muestra la primacía de la equidad como un acuerdo tácito que marca los límites de los posibles mecanismos de generación y distribución de riqueza. La justicia como equidad hace depender la distribución equitativa de la riqueza de las instituciones que John Rawls llama *de trasfondo*. Por eso Rawls toma como objeto primario de la justicia a la estructura básica: regularla a través del tiempo para mantener la justicia de trasfondo, es decir, mantener la equidad de una sociedad política incluso entre generaciones⁷². Así, la estructura básica, no sólo es inspirada por la idea de equidad; la estructura misma se hace depositaria de dicha idea para preservarla y ponerla en práctica entre generaciones.

Hemos visto que el concepto de justicia que Rawls desarrolla en su filosofía política, lo predica como una virtud de prácticas y de sus instituciones sociales:

*Utilizo la palabra 'práctica' [...] para referirme a cualquier forma de actividad especificada por un sistema de reglas que define posiciones, roles, movimientos, sanciones, defensas, etc., y que da a la actividad su estructura. Como ejemplo cabe pensar en juegos, rituales, procesos judiciales, actividades parlamentarias, mercados y sistemas de propiedad*⁷³.

Para el caso de las prácticas vistas desde la perspectiva de un sistema político de cooperación social, éstas las encapsula Rawls bajo la idea de “estructura básica”; cosa que ya he mencionado. La justicia que se consume sólo a través de instituciones — en efecto — se perfecciona por la operación que cabe esperar de las instituciones, pero ello marca únicamente a las estructuras institucionales como un

⁷¹ J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., p. 51.

⁷² Cfr. *ibidem*, p. 52.

⁷³ Cfr. J. RAWLS, *Justice as Fairness, footnote 2* en *Collected Papers* cit., p. 47.

conjunto de condiciones de la acción justa, no como medida de la misma. Darle a las estructuras el carácter de “medida-de-lo-justo” es lo que perpetra el positivismo. Antes al contrario y según hemos visto en las secciones anteriores, lo que marca la medida de lo justo es el sujeto y el fin de las estructuras: cada persona.

Considero que existe para la justicia una analogía de referencia — o de atribución extrínseca — cuando procedimientos diseñados y usados en prácticas e instituciones contribuyen a generalizar y universalizar de una manera estable — más allá de la liberalidad y benevolencia aisladas, compensatorias, de unos cuantos — la satisfacción eficaz y concreta de toda deuda; tal como ocurre con los protocolos de la práctica médica respecto a la salud. Un protocolo médico no es saludable de suyo, pero la ordenación que prescribe contribuye a generalizar y universalizar la eficacia de las acciones orientadas a la salud.

Para aclarar esto último, recurro a un silogismo planteado por Alejandro Vigo⁷⁴:

- Deseo actuar justamente.
- Pagar impuestos es una acción que me corresponde.
- Luego, pago impuestos.

Lo podemos aplicar así:

- Deseo actuar justamente (por naturaleza, facultades y finalidad en la persona, lo que yo resumo llamándole «fuerza racional de la justicia»).
- Pagar impuestos es una acción que me corresponde (prácticas e instituciones justas por analogía de referencia o atribución).
- Luego, pago impuestos (acción particular que consume el sentido de justicia por analogía de proporción).

⁷⁴ Cfr. H. ZAGAL, *Método y ciencia en Aristóteles* (Publicaciones Cruz, Universidad Panamericana, México, 2005) 209 y 236.

Este silogismo refleja tres sentidos distintos que Rawls establece para el concepto de justicia: La justicia como virtud de personas (premisa mayor), como virtud de instituciones o prácticas (premisa menor) y de acciones particulares (conclusión)⁷⁵.

Pues bien, el concepto de justicia que sirve de eje a la teoría de Rawls — cuya idea fundamental es la equidad — ronda el ámbito de la premisa menor, es decir, el sentido de la justicia como virtud de instituciones y prácticas. Este último sentido le parece central a Rawls, entre otras cosas, porque “una vez comprendido, los restantes se dan fácilmente”⁷⁶. Yo esto lo veo en que la práctica de la justicia en las micro-relaciones tiende a expandirse a las macro-relaciones, pues la dignidad inalienable es transubjetiva, nos comunica con todos los seres humanos. Desde aquí, la imbricación de los tres sentidos se puede facilitar si consideramos que la justicia, como fuerza racional del individuo, coopera con prácticas e instituciones y, mediante éstas, la justicia se consume.

Es necesario insistir en que las obras concretas se vinculan con la justicia al través de una analogía de proporcionalidad, mientras que la estructura básica de la sociedad se vincula a la justicia con una analogía de referencia o atribución extrínseca. Asumo que esta analogía se cumple si la estructura básica: (a) induce en la sociedad las acciones equitativas e inhibe las arbitrarias, (b) logra mantener dentro de un margen razonable de tolerancia las acciones potencialmente injustas, (c) suscita, promueve y manifiesta los actos de justicia política practicados por los individuos, constituyendo así la base para el auto-respeto de los ciudadanos del que habla Rawls, (d) su estabilidad permite proyectar una justicia de trasfondo en una reciprocidad todos hacia todos por encima de la liberalidad o benevolencia de pocos hacia pocos y por encima del estado de bienestar de no-todos hacia no-todos, (e) su estabilidad permite proyectar la justicia de trasfondo de una generación de ciudadanos hacia la otra, como lo comenta Rawls. Esto se logra si la estructura

⁷⁵ Cfr. J. RAWLS, *Justice as Fairness* en *Collected Papers* cit., 47-48.

⁷⁶ *Ibidem*.

básica logra restringir los desequilibrios naturales que la agregación de distribuciones particulares de una generación precedente le hereda a la generación siguiente.

La analogía de referencia de la estructura básica se verifica, dicho con palabras de Rawls, cuando “se dan por establecidas definitivamente las libertades de la igualdad de ciudadanía”⁷⁷, no sólo en la letra de principios o leyes, sino en una práctica generalizada y garantizada por un elenco de bienes primarios, en tanto que necesarios, para la acción política y libre de las personas en pie de igualdad; a esto alude Rawls cuando habla del mantenimiento del “valor equitativo de las libertades políticas iguales (Fair value of equal political liberties)”.

Existen dos rasgos de la garantía del valor equitativo de las libertades políticas iguales: (a) Los reclamos válidos de cada ciudadano se sustentan dentro de ciertos límites estándar mediante la idea de un acceso equitativo e igual al proceso político en tanto que dispositivo público. (b) Sin dicha garantía, aquellos individuos o grupos con mayor disponibilidad de recursos podrían unirse para excluir a aquellos con menos recursos. El espacio limitado del foro político público permite que la utilidad de las libertades políticas se sujete más a la posición social y a los recursos económicos de los ciudadanos⁷⁸.

El ejercicio equitativo, estable, generalizado y universal de las libertades iguales es lo que caracteriza a las instituciones de una sociedad justa. Si intentamos adoptar la perspectiva de Rawls, la justicia viene a ser así como el punto de fuga desde el que se proyectan los dos márgenes de referencia que ciñen su teoría: desde el concepto de justicia se fundamentan y relacionan simultáneamente la inviolabilidad de la persona y la razón de ser de instituciones y prácticas. Insisto, con el término

⁷⁷ J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit., p. 4.

⁷⁸ Cfr. J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., p. 150.

“prácticas e instituciones” he estado señalando a lo que Rawls denomina “estructura básica de la sociedad”.

Para nosotros, el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las grandes instituciones sociales, distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social⁷⁹.

Un motivo crucial de este primado radica en que

Los efectos de la estructura básica impregnan las metas, aspiraciones y carácter de los ciudadanos, así como sus oportunidades y su habilidad para tomar ventaja de ellas; tales efectos se presentan desde el comienzo de la vida⁸⁰.

Estos dos párrafos confirman lo dicho: la estructura básica es foco primario de la expansión de la justicia, no porque desde ella se especifique la naturaleza de la práctica justa, sino porque las estructuras logran o pueden malograr — por analogía de referencia o atribución extrínseca⁸¹ — la equidad entre los que cooperan libremente en pie de igualdad en una forma pública de vida. Cuando hablamos de un concepto análogo — por analogía de referencia — de la justicia, éste se asimila por el entendimiento no tanto mediante una definición, sino mediante una concepción — otros dirían teoría — de la justicia; en ella se estructuran los conceptos, ideas y principios que le dan pleno significado al concepto análogo de la justicia. Pero si se trata de una concepción que ha de sustentarse entre los que cooperan en pie de igualdad en un ámbito de alcance público, estaremos hablando

⁷⁹ J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit., p. 7.

⁸⁰ J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., p. 10.

⁸¹ “No se puede decir que el medicamento sano se comporte, respecto a la salud que devuelve, del mismo modo que el animal respecto de la que formal y propiamente tiene. Toda la analogía que existe en este caso estriba únicamente en que el animal sano y el medicamento sano se dicen tales por tener ambos algo que ver con un mismo término: la salud. A este tipo de analogía extrínseca se conviene en llamarlo [...] ‘analogía de atribución’. No hay en ella [...] sino una relación de dependencia. Y así el medicamento se dice sano porque de él puede depender la salud del animal”. A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de Filosofía* (Rialp, Madrid, 1981) 494-495.

de una concepción política de la justicia, misma que provee de “bases filosóficas y morales a las instituciones públicas para manejar la cuestión de cómo han de entenderse los derechos de libertad e igualdad”.

La estructura básica de la sociedad — la forma en que las instituciones políticas, sociales y económicas se integran — será justa en la medida en que, por su medio, se mantienen la fuerza racional de la justicia. A su vez, si se logra este fin, es porque las personas participan equitativamente como sujetos libres e iguales y porque se les refiere desde su inviolabilidad. La referencia a la inviolabilidad de la persona es equivalente, pienso yo, a la regla fundamental de que cada persona es la causa final, la razón de ser del acto justo.

Lo dicho hasta ahora nos permite concluir que Rawls está proponiendo la estructura básica de la sociedad, no como causa directa ni como medida de la cooperación equitativa, sino como una condición suficiente, aunque no necesaria (todo lo dicho alude a las condiciones de un régimen democrático), de su preservación al través del tiempo. En tanto que instrumento por analogía de referencia, “la estructura básica se regula por las reglas de la justicia de trasfondo puramente procesal”⁸²:

*La justicia procesal pura tiene como rasgo característico que el procedimiento, con el que se determina el resultado justo, debe ser efectivamente observado; pues en estos casos no existe un criterio independiente por cuya referencia se sepa que un resultado determinado es justo [...] Un procedimiento equitativo traslada su equidad al resultado sólo cuando es efectivamente observado [...] Sólo en contraste con el trasfondo de una estructura básica justa, incluyendo una constitución política justa y un concierto justo de instituciones económicas y sociales, puede uno decir que el procedimiento justo requerido existe*⁸³.

⁸² Cfr. J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., p. 53.

⁸³ J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit., 86-87.

Vemos que la justicia procesal pura, como la describe el profesor emérito de Harvard, es procesal porque la justicia del resultado depende del mismo procedimiento; el resultado queda indeterminado porque los casos particulares también lo están. Esto nos orilla dar un paso más en la ruta trazada: el procedimiento mismo debe incorporar en su propia estructura “el criterio por cuya referencia se sepa que un resultado determinado es justo”. Esto implica que, aunque la justicia procedimental pura no puede aplicar al resultado un criterio independiente — si no dejaría de ser procedimental — eso no impide que se aplique un criterio independiente al procedimiento mismo. Es más, si recordamos la racionalidad comunicativa tal como la describe Habermas y que caracteriza la naturaleza social de la persona, veremos que su despliegue es procedimental, así el procedimiento mismo se aprecia como elemento intrínseco del criterio independiente de equidad, de tal forma que la validez del procedimiento mismo se vuelve independiente de cualquier resultado concreto. Para entenderlo mejor, es necesario ahora presentar los célebres dos principios de la justicia propuestos por John Rawls:

(a) Cada persona tiene el mismo derecho indefectible a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con el mismo esquema de libertades para todos; y

(b) Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones: primero, deben vincularse a cargos y posiciones abiertos a todos bajo condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y segundo, las desigualdades deben venir a parar en beneficio de los miembros menos-aventajados de la sociedad (el principio de diferencia)⁸⁴.

Las diversas instituciones de la estructura básica se explican y conectan con estos dos principios, así lo ejemplifica Rawls:

⁸⁴ J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., 42-43.

Supongamos que leyes y gobierno actúan con efectividad para mantener competitivos los mercados, los recursos bien empleados, propiedad y riqueza [...] ampliamente distribuidos mediante formas apropiadas de captación de impuestos o algo parecido, y para garantizar un mínimo social razonable. Supongamos también que se tiene una igualdad equitativa de oportunidades respaldada por una educación para todos; y que otras libertades iguales se aseguran. Entonces pareciera que la distribución de ingresos resultante y el patrón de expectativas tenderá a satisfacer el principio de diferencia [...] Es evidente que el papel del principio de oportunidades equitativas asegura que el sistema de cooperación sea uno de justicia procesal pura. A menos que este principio se satisfaga, la justicia distributiva no podría cuidarse por sí misma, incluso dentro de un rango restringido⁸⁵.

La mejor forma de que el diseño y la intención originales de las instituciones de una estructura política democrática imperen sobre las acciones ordinarias y concretas de justicia política, es que, primero, tengan la fuerza de trascender sobre cualquier acción concreta pretendida como política. La justicia procesal pura cumple con esta tarea, trasciende todo resultado supuesto como derivado de la racionalidad comunicativa; y tal trascendencia se cumple por analogía de atribución al través de la estructura básica de la sociedad, de su diseño e intención originales. La estructura básica llega a ser justa en la medida en que se ciñe a los términos del analogado principal: la racionalidad-dignidad de la persona como atributo no disponible y transubjetivo de los habitantes de la *polis*.

⁸⁵ J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit., p. 87. Este fragmento se omitió en la traducción al español de la obra editada por FCE, México, 2003.

2.3 LA EQUIDAD COMO IMPERATIVO A PRIORI DE LA RELACIÓN POLÍTICA

El ensayo de 1958, *Justice as Fairness*⁸⁶ ofrece un concepto de justicia aun no revestido del sistema teórico desarrollado en las obras posteriores de John Rawls. Sin embargo, en él se nos dice que justicia y equidad no son términos sinónimos, la equidad es la idea fundamental en el concepto mismo de justicia⁸⁷.

La voz *fairness* tiene como significados (a) *free from bias, dishonesty, or injustice*. (b) *legitimately sought, pursued, done, given, etc.; proper under the rules*. También (c) *free from blemish, imperfection, or anything that impairs the appearance, quality, or character* y (d) *courteous; civil* ⁸⁸. Puede apreciarse que *fairness* comporta un concepto parcialmente coincidente con las voces en español más usadas para su traducción: imparcialidad (sin sesgos a favor o en contra de alguien o de algo) o equidad (rectitud de intención, dejarse guiar por la conciencia, más allá de la estricta justicia legal o de la letra de la ley). Como parece que el concepto implícito en el término *equidad* incluye al concepto de *imparcialidad*, utilizaré el primero como traducción al español de *fairness*.

Fairness comporta entonces legitimidad, lo apropiado bajo ciertas reglas, exención de sesgos tendenciosos y de imperfecciones; civilidad y cortesía. Equidad, según lo afirma el mismo Rawls,

conciene al trato correcto entre personas en situación de recíproca cooperación o competencia, como cuando se habla de juego limpio [fair games], de competencia limpia y de negocios limpios. La cuestión de [fairness] surge cuando personas libres, sin autoridad la una sobre la otra, se involucran en una actividad conjunta, estableciendo o reconociendo entre ellos las reglas que definen esa actividad y que

⁸⁶ *Justice as Fairness* se publicó originalmente en *The Philosophical Review*, Vo. LXVII, No. 2, April 1958.

⁸⁷ Cfr. J. RAWLS, *Justice as Fairness* en *Collected Papers* cit., p. 47.

⁸⁸ Cfr. <http://dictionary.reference.com/browse/fairness>, consultado el 12-abril-2008.

determinan las respectivas participaciones en los beneficios y en las cargas. Una práctica sólo parecerá equitativa [fair] a las partes si ninguna siente que, por participar en la misma, ellas o cualquiera de las otras sacan ventaja o se ven forzadas a ceder en pretensiones que no consideran legítimas⁸⁹.

En este párrafo se plantea la equidad como un carácter que deben guardar las prácticas colectivas, esto es, sus estructuras. Pero Rawls también presenta la equidad como un principio para los individuos, así se ilumina el concepto de equidad desde otro ángulo. El principio de equidad, como un principio para los individuos, sostiene que

a una persona debe exigírsele hacer su parte, como lo definen las reglas de una institución, cuando se reúnen dos condiciones: primero, la institución es justa (o equitativa), esto es, satisface los dos principios de la justicia; y segundo, uno ha aceptado voluntariamente los beneficios del acuerdo o tomado ventaja de las oportunidades que ofrece para procurar intereses propios. La idea central es que cuando un número de personas se involucran en una empresa cooperativa mutuamente ventajosa conforme a reglas, restringiendo su libertad en la medida de lo necesario para lograr ventajas para todos, los que se han sometido a estas restricciones tienen derecho a una aceptación similar por parte de quienes se benefician de tal sometimiento⁹⁰.

Entonces la equidad, antes de ser una virtud del juez, es un atributo de la práctica y, de forma primaria, una virtud de sus participantes. Una práctica cooperativa es equitativa cuando está diseñada para que nadie saque ventaja de nadie porque todos conocen y aceptan las mismas reglas. Todos se someten a las mismas reglas y cada quien hace su parte y obtiene beneficios según las mismas reglas; en otras palabras, el mismo esquema de reglas y

⁸⁹ Cfr. J. RAWLS, *Justice as Fairness* en *Collected Papers* cit., p. 59.

⁹⁰ J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit., 111-112.

libertades, de cargas y beneficios aceptado por cada individuo porque se aplica a cada individuo.

Ahora bien, la equidad sólo se da propiamente en una sociedad política, donde la relación de los integrantes sólo se acredita en tanto que libre y en pie de igualdad. Cualquier otra relación con alguna intención distinta a esta sólo puede ser, a lo sumo, equitativa por participación. Una sociedad cooperativa con fines comerciales o productivos puede establecer la equidad de sus integrantes, pero no como personas libres en pie de igualdad, sino como personas que un derecho particular los acredita como integrantes de dicha sociedad. Por lo tanto, aunque la equidad puede establecerse como un atributo — incluso necesario — en actos concretos propios de algún tipo de sociedad, la sociedad política de ciudadanos es la única que posee la equidad como un imperativo formal *a priori*.

La equidad plena, entonces, especifica a la sociedad política de ciudadanos — o *polis* — como un tipo de sistema equitativo de cooperación. Kant formula esta especificidad con otras palabras; es la sociedad consistente en “la unión de muchas personas en orden a cualquier fin [...] la unión en todas las relaciones externas, en general, de los hombres — que no pueden evitar verse abocados a un influjo recíproco”. La equidad radica en la igualdad formal de cualquier fin y en que todos deben contar formalmente con el inevitable influjo recíproco. La cooperación ciudadana, entonces, tiene por intención convertir el inevitable influjo recíproco en un bien común y, por tanto, en una intención común. Por eso, continuando con la ayuda de Kant, podemos decir que la unión en todas las relaciones externas, en orden a cualquier fin concreto, es un fin que cada uno debe tener, por tratarse de “la suprema condición formal” de todos los demás fines empíricos. Esta unión es la que da lugar al estado civil, para el cual Kant establece unos principios *a priori*⁹¹:

⁹¹ Cfr. I. KANT, *De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)* Ak. VIII 290 en *¿Qué es la Ilustración? Y otros...cit.*, p. 206.

1. La libertad de cada hombre. “Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo”.
2. La igualdad. “Cada uno tiene derechos de coacción frente a cualquier otro para que éste siempre permanezca dentro de los límites de un uso de la libertad concorde con la libertad de uno”.
3. La independencia de cada miembro, en cuanto ciudadano, esto es, en tanto que legislador.

Así, la unión de todas las personas, que es fin en sí mismo y, por tanto, un deber, “viene a ser el derecho de los hombres bajo leyes coactivas públicas”:

El derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal; y el derecho público es el conjunto de leyes externas que hacen posible tal concordancia sin excepción⁹².

Esta unión de todas las personas como deber equivale a la unión de la *polis* aristotélica y a la relación política en la que Rawls localiza el modelo de la relación equitativa:

La relación política en la que consiste la ciudadanía tiene dos características especiales: primero, es una relación de ciudadanos dentro de la estructura básica de la sociedad, una estructura a la que entramos sólo al nacer y de la que salimos sólo al morir; y segundo, es una relación de ciudadanos libres e iguales que ejercen, como cuerpo colectivo, el poder político supremo⁹³.

⁹² I. KANT, *De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)* Ak. VIII 290 – Ak. VIII 291 en *¿Qué es la Ilustración? Y otros...* cit. p. 205.

⁹³ J. RAWLS, *The Idea of Public Reason Revisited*, en *Political Liberalism, Expanded Edition* cit., p. 445.

La relación política entre ciudadanos libres e iguales configura el sistema que tiene por finalidad el garantizar una formulación equitativa de los términos de la cooperación para una cooperación efectivamente equitativa. La libertad y la igualdad de las personas exigen que, en la relación política, los ciudadanos no tengan autoridad uno sobre el otro en los procesos deliberativos del cuerpo colectivo supremo. De esta forma, el principio de equidad nos conduce a que la deliberación en el cuerpo colectivo supremo se efectúe con reciprocidad entre los ciudadanos:

El criterio de reciprocidad requiere que, cuando esos términos sean propuestos como los términos más razonables de la cooperación equitativa, quienes los proponen deben también pensarlos al menos como razonablemente aceptables para otros como ciudadanos libres e iguales, y no como dominados o manipulados, o bajo la presión de una posición inferior, sea política o social⁹⁴.

Este criterio de reciprocidad establece a la amistad civil como la causa material de la relación política en un régimen constitucional democrático⁹⁵, pero ¿cómo se satisface formalmente este criterio de reciprocidad? ¿Cómo se proponen unos términos de cooperación equitativa como razonablemente aceptables para otros ciudadanos libres y en pie de igualdad? En la idea rawlsiana de razón pública se nos ofrece una respuesta:

La idea de razón pública especifica al nivel más profundo los valores morales y políticos básicos que determinan la relación de un gobierno constitucional democrático con sus ciudadanos y la relación mutua entre estos últimos [...] En pocas palabras, trata de la manera en que la relación política debe ser entendida⁹⁶.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 446.

⁹⁵ Cfr. *ibidem*, p. 447.

⁹⁶ J. RAWLS, *The Idea of Public Reason Revisited* en *Political Liberalism, Expanded Edition* cit., p. 441.

Mas el profesor de Harvard deja establecido que las doctrinas omnicomprendivas no cumplen con el criterio de reciprocidad, por eso:

*Propongo que, en la razón pública, las doctrinas comprensivas de la verdad y lo justo sean reemplazadas por una idea de lo políticamente razonable dirigido a los ciudadanos como ciudadanos*⁹⁷.

Así, la idea de la razón pública presenta cierta estructura⁹⁸:

1. Su contenido lo constituye una familia de concepciones políticas razonables de la justicia.
2. Esta familia de concepciones se aplican a la discusión de normas coercitivas para ser promulgadas como leyes legítimas de un régimen democrático.
3. Las leyes serán legítimas si cumplen con el criterio de reciprocidad en un ámbito de pluralidad.
4. Su objeto es el bien público relativo a cuestiones fundamentales de justicia política, las cuales son de dos tipos: esencias constitucionales (libertades y derechos políticos como razonablemente incluidos en una constitución que se asume velada por las interpretaciones de una corte suprema) y asuntos de justicia básica (cuestiones de economía básica, de justicia social y otras materias no cubiertas por una constitución).

El foro de la razón pública tiene actores concretos⁹⁹:

1. Jueces, especialmente de una corte suprema.
2. Funcionarios de gobierno, especialmente jefes del ejecutivo y legisladores.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Cfr. *ibidem*, p. 442

⁹⁹ *Ibidem*, p. 443.

3. Candidatos a ocupar cargos públicos y sus jefes de campaña, especialmente en sus discursos públicos, plataformas de partido y declaraciones políticas.

Pero los ciudadanos como personas libres e iguales no dejan de tener un papel protagónico en la razón pública:

El ideal de la razón pública se realiza cuando [los actores], actúan desde y siguen la idea de la razón pública y explican a otros ciudadanos sus razones para apoyar posiciones políticas fundamentales en términos de la concepción política de la justicia que consideran como las más razonable. De esta forma satisfacen lo que yo denomino el deber de civilidad, mutuo y hacia otros ciudadanos¹⁰⁰.

Sin embargo, la participación de los ciudadanos en la razón pública no es sólo pasiva:

Así pues, cuando en una cuestión de esencia constitucional o en un asunto de justicia básica, todos los funcionarios de gobierno apropiados actúan desde y siguen la razón pública, y cuando todos los ciudadanos razonables piensan idealmente de sí mismos como si fueran legisladores siguiendo la razón pública, lo promulgado legalmente, como expresivo de la opinión de la mayoría, es ley legítima¹⁰¹.

Es decir, los ciudadanos, aunque no son actores directos en los foros de la razón pública, satisfacen el criterio de reciprocidad cuando apoyan a actores políticos que se conducen conforme a la razón pública y los apoyan por motivos sustentables desde la razón pública.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 444.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 446.

Es necesario ahora, para reducir las sospechas de procedimentalismo — una forma de positivismo político — que pesan sobre este planteamiento, poner atención a la diferencia que Rawls marca entre democracia constitucional y democracia procedimental.

Un régimen constitucional es aquel en el que leyes y estatutos deben guardar consistencia con ciertos derechos y libertades fundamentales, por ejemplo, aquellos cubiertos por el primer principio de justicia. Existe, en efecto, una constitución (no necesariamente escrita) con una declaración de derechos especificando esas libertades e interpretadas por los tribunales como límites constitucionales a la legislación [...] Por contraste, una democracia procedimental es aquella en la que no hay límites constitucionales a la legislación y en la que todo lo que promulgue una mayoría (u otra pluralidad) es ley, siempre y cuando se sigan los procedimientos apropiados, esto es, la serie de reglas que le dan identidad a la ley¹⁰².

La concepción política en la que se sustenta una democracia constitucional plantea contenidos normativos terminantes, como cuando establece concepciones fundamentales sobre la persona y la sociedad y las desarrolla para derivar ciertos principios fundamentales de justicia que suelen concretarse en una lista de libertades y derechos básicos. Estos contenidos normativos a partir de una concepción política de la justicia y su interpretación por una corte suprema, propios de una democracia constitucional — y de los que carece una democracia procedimental, insisto — sirven como límite a las deliberaciones legislativas. Como hemos visto, este límite normativo se concreta en la concepción de persona libre en pie de igualdad en medio de las estructuras de una *polis*.

La democracia procedimental, en cambio, le deja el paso franco a otro tipo de fuerzas que no es posible considerar como legítimas desde el criterio de

¹⁰² J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., p. 145.

reciprocidad. Pero por otro lado, si la deliberación democrática está trazada por el hecho del pluralismo, es esencial garantizar que las razones que se ofrecen para proponer la normatividad de la cooperación equitativa, no pueden apelar a visiones omnicomprendivas que extralimiten el terreno común de los deberes y derechos del estado civil. Los principios de reciprocidad y de amistad civil no permiten apelar a autoridades distintas a la que ejerce un ciudadano sobre otro, conjuntamente, a título de libres y en pie de igualdad, en un cuerpo colectivo. El respeto a los principios de reciprocidad y de amistad civil es la actitud propia de los ciudadanos en la deliberación democrática, y esta deliberación así condicionada equivale a la “razón pública”:

*Razón pública es la forma de razonar apropiada para ciudadanos iguales quienes, como cuerpo colectivo, se imponen, unos a otros, reglas respaldadas por sanciones de poder del Estado*¹⁰³.

Completamos así el cuadro para apreciar que el ámbito propio de los acuerdos equitativos está en la democracia deliberativa:

*Existen tres elementos esenciales de la democracia deliberativa. Uno es alguna idea de razón pública, aunque no todas sean iguales como tales. Un segundo elemento es un marco de instituciones democráticas constitucionales que especifiquen el establecimiento de cuerpos legislativos. El tercero es el conocimiento y el deseo de parte de los ciudadanos, en general, de seguir la razón pública y de realizar su ideal en la conducta política*¹⁰⁴.

Este cuadro ¿no es acaso utópico? Pues la experiencia nos pone ante patrones de interferencia que contrastan con una conducta política ideal. Ahí tenemos los regateos a favor de ventajas inequitativas, o las amenazas de fuerza y coerción,

¹⁰³ *Ibidem*, p. 92.

¹⁰⁴ J. RAWLS, *The idea of Public Reason Revisited en Political Liberalism, Expanded Edition* (Columbia University Press, New York, 2005) p. 448.

o la manipulación, el engaño y el fraude¹⁰⁵, la imposición no razonable de una interpretación fundamentalista de alguna doctrina omnicomprensiva, o bien una normatividad imperfecta o injusta. Pero una utopía puede ser realista en el sentido de que, al reflexionar sobre ella, se sondan los límites de lo practicable con realismo y ofrece alguna guía para reflexionar sobre teorías no-ideales o sobre casos difíciles de injusticias existentes. También una utopía realista puede ayudar a clarificar metas de reforma y a identificar los entuertos más graves y por eso más urgentes de corregir¹⁰⁶. Con Tomás Moro aprendemos que una utopía es un esquema teórico, pero ello no implica una desconexión de intenciones sociales y prácticas. La bondad de una teoría (o utopía) puede determinarse a partir de sus conexiones con la realidad como principio y como fin. Así, Rawls considera que las teorías ideales pueden iluminar a teorías no ideales, como la del acatamiento a leyes injustas:

Cuando preguntamos si, y bajo qué circunstancias, pueden ser tolerados acuerdos injustos, nos enfrentamos con una cuestión de distinta clase. Debemos establecer cómo se aplica la concepción ideal de la justicia, si es que se aplica de alguna manera, a casos donde, más que tratarse de hacer ajustes a limitaciones naturales, nos enfrentamos con la injusticia. La discusión de estos problemas pertenece a la parte del acatamiento parcial de una teoría no ideal. Incluye, entre otras cosas, a la teoría de la justicia penal y compensatoria, de la guerra justa y de la objeción de conciencia, de la desobediencia civil y de la resistencia militante¹⁰⁷.

Ante acuerdos imperfectos y hasta con rasgos de injusticia, Rawls propone someterse a ellos, por principio, para participar equitativamente en las cargas de dichas imperfecciones. Esta es otra manera de vivir el deber de civilidad:

¹⁰⁵ Cfr. J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., p. 15.

¹⁰⁶ Cfr. *ibidem* p. 13.

¹⁰⁷ J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit., p. 351.

Sometemos nuestra conducta a la autoridad democrática sólo en la medida necesaria para participar equitativamente en las imperfecciones inevitables de un sistema constitucional. Aceptando estas penurias, simplemente uno reconoce y está dispuesto a trabajar dentro de los límites impuestos por las circunstancias de la vida humana. Viendo esto, tenemos el deber natural de civilidad de no invocar las fallas de los acuerdos sociales como una pronta excusa para no someterse a ellos, y tampoco de aprovechar lagunas legales inevitables con el fin de promover nuestros intereses [...] Sin reconocimiento alguno de este deber, la fe y la confianza mutuas tienden a quebrantarse¹⁰⁸.

Sin embargo, el deber de civilidad debe también sujetarse a la prudencia. En el *Critón* se nos ofrece cómo Sócrates, no obstante su conciencia de que cometían una injusticia con él, rehusó huir de su ejecución porque equivalía a traicionar las leyes de la ciudad bajo las cuales habían aceptado vivir él y los que él amaba. Al amparo de esas leyes recibió el don de la vida y de la educación. No quiso traicionar las leyes que se usaron para condenarlo porque, gracias a esas mismas leyes, participó de los bienes que sólo la ciudad podía concederle. Sócrates parece ser fiel a lo que ahora estamos refiriendo, con Rawls, como un deber de civilidad, para que sus conciudadanos no reciban un mal ejemplo que induzca a otros a quebrantar la fe y la confianza en las instituciones de la *polis*.

También parecería que Sócrates se apega al principio rawlsiano de equidad como principio para los individuos: “cuando un número de personas se involucran en una empresa cooperativa mutuamente ventajosa conforme a reglas, restringiendo su libertad en la medida de lo necesario para lograr ventajas para todos, los que se han sometido a estas restricciones tienen derecho a una aceptación similar por parte de quienes se benefician de tal sometimiento”. Esto es, Sócrates quiere mantener sometida su libertad para

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 355.

respetar que sus conciudadanos han mantenido sometida la suya y porque Sócrates mismo se ha beneficiado de éste último sometimiento. Sin embargo, la decisión de Sócrates parece no considerar una de las condiciones para satisfacer el mencionado principio de equidad: “que la institución sea justa (o equitativa), esto es, satisfaga los dos principios de la justicia”. También parece imponerse que la decisión de Sócrates representa un exceso en la aplicación del principio de “participación equitativa en las imperfecciones inevitables de un sistema constitucional”.

Como se puede apreciar, la equidad como la idea fundamental en el concepto mismo de justicia, o la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social como idea central de la concepción política de la justicia que Rawls denomina «justicia como equidad», convierten a ésta en “una base filosófica y moral aceptable para las instituciones democráticas a fin de orientar la cuestión de cómo deben ser entendidas las reivindicaciones de libertad e igualdad”¹⁰⁹.

Con esto podemos concluir que el pensamiento de Rawls es una filosofía de la democracia constitucional, no de la democracia procedimental. Como tal filosofía se funda en la idea de la equidad entre personas libres e iguales, el sistema de Rawls no puede calificarse como totalmente procedimentalista. En esta sección hemos visto que ni el concepto de sociedad ni el concepto de persona se construyen, y tampoco son el resultado del seguimiento de un procedimiento; ambos conceptos constituyen para Rawls la posición original asumida en todo acuerdo político. Lo que se construye son los principios apropiados de justicia para gobernar la relación política entre los ciudadanos. Como el constructivismo de Rawls tienen una base que no es construida sino sólo asumida, no se le puede reprochar más que un constructivismo

¹⁰⁹ J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., p. 5.

metodológico que asume su fundamento en la perspectiva política de ciertos derechos naturales, es decir, en una apropiada base filosófica y moral.

2.4 LA RELACIÓN POLÍTICA COMO EMPALME ENTRE LO RACIONAL Y LO RAZONABLE

Para mantener alguna consistencia entre todas las ideas planteadas hasta ahora, las reivindicaciones presentadas por instancias de fe o moral omnicomprensiva sólo pueden plantearse en el mismo plano de las convicciones que operan la adhesión libre a ordenamientos públicos. Es decir, si la forma de vida según una doctrina presenta reivindicaciones ante un ordenamiento público, autónomo y autorregulado, entonces la doctrina moral, filosófica o religiosa no puede menos que aceptar algún empalme o imbricación de sus convicciones con las convicciones que mueven a un ciudadano como tal a adherirse libremente a las instituciones de su *polis*.

El planteamiento que he encontrado más luminoso y sucinto sobre la cooperación social a través de la práctica del empalme entre una doctrina omnicomprensiva no pública y un dominio público de convicciones, es en la instrucción que el profeta Jeremías da a conocer a la comunidad judía de Jerusalén que fue deportada a Babilonia:

*Busquen la prosperidad del país adonde yo los he deportado, y rueguen al Señor en favor de él, porque de su prosperidad depende la prosperidad de ustedes*¹¹⁰.

Estas circunstancias del pueblo judío pueden asentarse como caso límite de formas de vida reales, es decir, de personas que se ven a sí mismas obligadas a insertarse en una sociedad como ciudadanos de dos mundos: uno al que pertenecen por convicción y otro al que pertenecen por resignación. Pero la instrucción de Jeremías

¹¹⁰ Jeremías 29,7.

va más allá de sólo aceptar el inevitable influjo recíproco, se reconoce un empalme, una imbricación en la prosperidad de los dos mundos que bien podríamos asentar como el empalme existencial entre una racionalidad cognitivo-instrumental y una racionalidad comunicativa, entre una reivindicación de lo verdadero y otra de lo justo, entre lo racional y lo razonable.

La idea de cooperación incluye la idea de ventaja racional, o del bien de cada participante. Para Rawls, la idea de ventaja racional “define aquello que persiguen los que participan en la cooperación para promover su propio bien”, pero no afectamos el sentido de esta afirmación si agregamos “o el bien del otro”. Lo que caracteriza a lo racional — frente a lo razonable — no es tanto el interés propio en tanto que propio. La racionalidad, así lo considera Rawls, se abre también a intereses propios en tanto que son de otro. De hecho, lo racional cobija el ámbito del interés por los demás, no lo razonable, mismo que se limita al ámbito de la justicia como valor político. Para afirmar este punto resultan esclarecedoras estas palabras:

Así como cada persona tiene que decidir mediante la reflexión racional lo que constituye su bien, esto es, el sistema de fines que para él es racional perseguir, del mismo modo, un grupo de personas tiene que decidir de una vez y para siempre lo que para ellas significará justo o injusto¹¹¹ [...] Las personas son razonables en un aspecto básico cuando, por decir, entre iguales, están dispuestos a proponer principios y estándares como términos equitativos de cooperación y acatarlos de buen grado, dada la garantía de que otros lo harán también. Esas normas las consideran razonables como para que las acepten todos y, por tanto, se justifican para ellas mismas; también están dispuestas a debatir los términos que otros proponen como equitativos¹¹².

¹¹¹ J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit., 11-12.

¹¹² J. RAWLS, *Political Liberalism, Expanded Edition* cit., p. 49.

Para aclarar los significados de “racional” y “razonable”, aprovecho algunos planteamientos de Carlos Llano, mismos que llaman la atención por evocar la distinción propuesta por Rawls. Primero:

Nuestro saber resulta inútil si no sirve para que otros trabajen conmigo, si me sustrae de los demás, si no tiene incidencia para mover la aceptación de otros; o, al revés, si no me da la plasticidad requerida para que los demás incidan en mí con sus conocimientos¹¹³.

La distinción entre racional y razonable es fundamental para Rawls. Lo racional: (a) se entiende de la manera en que es familiar en economía, (b) es jerarquizar fines consistentemente, (c) es deliberar con principios tales como: elegir los medios más efectivos para alcanzar los fines concretos, (d) es seleccionar la alternativa que, con más probabilidad, promueva tales fines, (e) es programar actividades para que la mayor cantidad posibles de esos fines puedan ser alcanzados.

En suma, un agente racional es el que maximiza cierto sistema de fines a partir de la optimización de los medios disponibles, esto es aplicable también a sistemas teóricos que buscan la verdad omnicomprendiva. Maximizar es un objetivo racional. En cambio, buscar en una sociedad plural términos de cooperación entendibles y aceptables para todos es el objetivo de las personas razonables. Aunque Carlos Llano no distingue de igual forma lo racional de lo razonable, existe cierta compatibilidad:

El conocimiento humano ha de ser sin duda racional, esto es, basado en razones, respaldado en fundamentos que lo sostienen por sí mismo; pero ha de ser también razonable, esto es, susceptible de ser razonado con otros, de que afecte o incida en la razón de los demás: hay conocimientos en los que lo importante no es la razón que

¹¹³ Cfr. C. LLANO, *La enseñanza de la dirección y el método del caso* (IPADE, México, 1998) p. 76.

*tienen, sino la razón que son capaces de dar [...] sus dimensiones de penetración social*¹¹⁴.

De acuerdo a lo que hemos revisado, un sistema público de reglas implica lo común, y lo común supone primariamente comunión en la aptitud para la acción y el discurso, para actuar conjuntamente y razonar conjuntamente. Comulgar es simultáneamente racional y razonable, no puede haber sociedad política sin el sustento en razones¹¹⁵, pero éstas han de ser comunes. Nuestro planteamiento nos hace sensibles a los ecos de este pasaje aristotélico:

*La riqueza y la libertad [lo racional] son indispensables para la existencia de Estado, mientras que la justicia y la virtud cívica [lo razonable] son necesarias para su buen gobierno*¹¹⁶.

Apreciamos así en Aristóteles una proporción — entre lo racional y lo razonable — análoga a la que establece Rawls a partir de las ideas de lo justo y lo bueno:

*Que lo justo [razonable] y lo bueno [racional] se complementan queda ilustrado por esta reflexión: instituciones justas y virtudes políticas serían un despropósito — carecerían de relevancia — a menos que, no sólo permitieran, sino también sustentaran concepciones del bien (asociadas a doctrinas comprensivas) que los ciudadanos pudiesen afirmar como dignas de su entera lealtad. Una concepción de la justicia política debe contener en sí misma espacio suficiente, por decirlo así, para formas de vida capaces de ganarse un apoyo devoto. De no ser así, esa concepción no tendría base ni estabilidad. Dicho brevemente, **lo justo marca el límite, en lo bueno se revela lo central** [the just draws the limit, the good shows the point]*¹¹⁷.

¹¹⁴ Cfr. C. LLANO, cit., p. 77.

¹¹⁵ Cfr. M.C. PLATAS, *La racionalidad humana: causa eficiente de la sociedad* (Depto. Humanidades, Facultad de Filosofía, Universidad Panamericana, México, 2001) 11-13.

¹¹⁶ ARISTÓTELES, *Política 1282b* en *Aristóteles, Obras cit.*, p. 794. Los complementos entre corchetes son míos.

¹¹⁷ J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., 140-141. Los corchetes y el realce son míos.

En Rousseau parece que podemos encontrar también la misma proporción de complementariedad:

Dentro del radio del orden civil, y considerando los hombres tal cual ellos son y las leyes tal cual pueden ser, se puede buscar la armonía entre lo que el derecho permite con lo que el interés prescribe, a fin de que la justicia y la utilidad no resulten divorciadas¹¹⁸.

Una vez plasmada la complementariedad entre lo racional (un bien que le da sentido pleno a una vida singular) y lo razonable (el respeto del bien capaz de ser común a todos), no podemos perder de vista que la falta de esta complementariedad sólo deja como alternativa un equilibrio de fuerzas que compromete la justicia de las reglas y por ende el orden social. De ahí que podamos afirmar que la equidad de todo acuerdo social depende de que — mediante él — se alcance, desarrolle y custodie la complementariedad entre lo racional y lo razonable, entre la libertad y la justicia, entre lo bueno para cada uno y lo justo para todos; siempre a partir de la dignidad “no-disponible” de la persona, simultáneamente tan íntima y tan común a todo ser humano.

La riqueza con que Rawls asume el término “equidad” le concede suficiencia explicativa a su distanciamiento del utilitarismo. Éste, en su forma característica — la mayor felicidad para el mayor número de personas — no es capaz de asimilar la idea de *fairness*¹¹⁹. El utilitarismo, bajo la lógica de maximización de beneficios, deja la equidad — por tanto la justicia — en segundo plano, como un efecto colateral benigno y, en el mejor de los casos, le asigna un carácter meramente instrumental: un régimen justo propicia que se extiendan más beneficios a más gente:

¹¹⁸ J.J. ROUSSEAU, *El contrato social* cit., p. 3.

¹¹⁹ Cfr. J. RAWLS, *Justice as Fairness* en *Collected Papers* cit., p. 47.

La idea principal [del utilitarismo] es que la sociedad está correctamente ordenada, y por tanto es justa, cuando sus principales instituciones están dispuestas de tal modo que se alcance el mayor saldo neto de satisfacción agregada entre todos los individuos pertenecientes a ella¹²⁰.

Sostengo — bajo la misma línea que Rawls — que el utilitarismo no tiene por objetivo primario alcanzar la complementariedad de lo racional y lo razonable. La vena utilitarista — tan poderosa en el levantamiento de las murallas tecnológicas de nuestra civilización occidental — deja magros espacios a la acción y al discurso equitativos. Acción y discurso equivalen al concepto de entendimiento que Habermas contrapone a la estrategia unilateral, es decir, meramente utilitarista. Acción y discurso son dos polos que nos señalan con simetría que el ciclo binomial racional-razonable no es arbitrario, existe en su conexión una relación concomitante: hacer con otros requiere que le dé explicaciones a otros, y explicarle a otros implica que, lo que quiero hacer con otros, quede justificado para otros.

La justicia como equidad considera excluidas de toda agenda de negociación — por tratarse de supuestos basilares — la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación y sus dos ideas complementarias, esto es, la idea de la persona con sus dos fuerzas morales — sentido de justicia y sentido del bien — y la idea de una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia. Las tres ideas tienen un significado sustantivo, hasta el bien es considerado como aquello que busca racionalmente cada persona y no se reduce a una abstracción estadística, a una ponderación aritmética de un cúmulo de deseos.

Buscar un bien que le dé sentido a la vida individual y, a la vez, ser justo con las libertades fundamentales de los demás, extralimita el marco de referencia

¹²⁰ J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit., p. 22.

utilitarista. Insisto, el término “racional” designa a los bienes que le dan sentido a una vida individual o de un grupo social, mientras que denomina “razonable” a la actitud de respetar las libertades de los demás, tratándolos de igual a igual, cuando se buscan acuerdos comunes. Un acuerdo es razonable cuando es razonable para todos los actores, pero el mismo acuerdo, de forma concomitante, debe ser también racional para cada participante, es decir, susceptible de ser injertado con pleno sentido en una forma de vida singular. La necesidad de equilibrar lo razonable para todos y lo racional para cada uno queda mejor comprendida si no se pierde de vista su objetivo práctico: la cooperación social equitativa como una apuesta a favor del inevitable influjo recíproco.

La relación política no agota al “ser-persona” estudiado por la metafísica e incluso la religión. Una relación política equitativa es una estructura de reglas que tiene que construir su concepción oportuna de persona, a la cual se designa con el término “ciudadano”. Una visión constructiva no tiene por qué contradecir una visión metafísica, y para el liberalismo político, según Rawls, la exigencia es mayor: es necesario que intente no contradecir los postulados de metafísicas o religiones razonables, de doctrinas que aceptan como una realidad la cooperación razonable y recíproca en una pluralidad de concepciones del bien. El concepto político de persona es normativo y, como tal, no debe decirlo todo acerca de la persona; únicamente lo pertinente respecto a una moral de justicia pública en una sociedad de régimen constitucional-democrático.

La justicia como equidad es una abstracción reflexiva extraída, no de una cosmovisión total de las personas, sino de determinadas acciones que las personas pueden ejercer, esto es, acciones políticas. Estas determinadas acciones son las especificadas por los poderes morales, que a su vez son abstracciones del devenir histórico y cultural de tradiciones en el pensamiento democrático, y de la formulación de algunas garantías y libertades, como la libertad de pensamiento, de expresión, de

culto, el derecho a la no discriminación o al imperio de la ley. Lo que propone la teoría de la justicia de Rawls es resolver el gran problema: construir mediante los principios de la razón práctica los principios de justicia que rijan equitativamente la cooperación racional y razonable entre personas libres e iguales. Este planteamiento deja en claro que lo que se construye con la concepción política de la justicia son los principios de justicia y que tanto las concepciones de persona y sociedad como los principios de la razón práctica son axiomáticos:

Los principios de razón práctica — tanto razonables como racionales — y las concepciones de sociedad y persona son complementarios [...] Los principios de razón práctica se expresan en el pensamiento y el juicio de personas razonables y racionales y éstas los aplican en su práctica social y política [...] Siendo esto así, podemos llamar a las concepciones de sociedad y persona como “concepciones de razón práctica”: caracterizan a los agentes que razonan y especifican el contexto de los problemas y cuestiones a los que se aplican los principios de razón práctica¹²¹.

Ahora bien, a raíz de lo expuesto arriba, resalta un razonamiento de Karol Wojtyła que puede enarbolarse como objeción:

Parece lógico que sólo una comprensión completa de la actuación del hombre pueda llevar a una interpretación correcta de la cooperación, y no al revés. La correlación dinámica de acción y persona es en sí misma una realidad fundamental, y seguirá siendo tal realidad en cualquiera de las acciones realizadas junto con otros. Sólo contando con la base de esta relación fundamental adquiere su significación humana adecuada cualquier hecho de actuar junto con otras personas. Esta es la secuencia básica, que no se puede invertir ni dejar de lado¹²².

¹²¹ *Ibidem*, p. 107.

¹²² K. WOJTYŁA, *Persona y Acción*, texto definitivo establecido en colaboración con el autor por A. T. TYMIENIECKA, J. FERNANDEZ ZULAICA (trad.) (BAC, Madrid, 1982) p. 307.

Es verdad, pero también lo es que la correlación dinámica de acción y persona puede comprenderse por completo con una interpretación correcta de la cooperación. Al decir esto ¿estoy señalando cierta circularidad en el juicio de K. Wojtyła? No, porque la actuación del hombre y la cooperación no son ideas que se relacionan circularmente, donde cada una es *a priori* y *a posteriori* de la otra simultáneamente; más bien son ideas solidarias que simultáneamente engendran un solo constructo, pues el solipsismo desnudo sólo es un ente de razón.

Como sea, en el sistema teórico de Rawls no se puede negar la apertura a las llamadas de atención sobre la verdad y los intentos de alcanzarla¹²³, nuestro filósofo de la política considera esencial el recurso a las tradiciones de la filosofía política así como al mecanismo del equilibrio reflexivo, mismo que pretende garantizar el ejercicio de la libertad para buscar dichas verdades no sólo de forma racional, sino de forma razonable, esto es, accesibles y pertinentes para todos y para la construcción de la convivencia política.

Ahora contamos con un concepto “sustantivo” de la persona que, sin ser una incursión franca en la metafísica o la ética omnicomprensivas — tal como se plantea, por ejemplo, desde la filosofía cristiana — hemos de reconocer que roza sus linderos. Ello no implica negar o despreciar las visiones totales de la persona, la sociedad y la justicia; antes al contrario, estas visiones comprensivas se pueden establecer como postulados limitadores de las abstracciones obtenidas desde una concepción política de la persona.

Una abstracción simplifica la realidad; y aunque puede marginar “procedimentalmente” lo que trasciende los márgenes troncales de su autonomía, el ejercicio mismo de “simplificar” comporta un estado de suspenso respecto a las realidades singulares. Una concepción política pone entre paréntesis, encapsula los

¹²³ Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal* cit., N.7.

elementos que no inciden directamente en la cuestión política. Pero eso no lleva necesariamente a despreciar o negar las otras dimensiones de lo real. Una concepción política de la justicia, así como las respectivas ideas centrales de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación y de la persona, tal como la entiende Rawls, pueden considerarse como una abstracción en estado de suspenso o de indeterminación, o como — en términos usados por Umberto Eco¹²⁴ — una hipótesis operativa o red metodológica que se aplica deductivamente; sin pretender ser «la estructura real del campo» de alguna forma de vida.

El planteamiento desarrollado hasta ahora nos ha servido para esquematizar los aspectos medulares de la idea de justicia según Rawls, pero es preciso un capítulo adicional para sumergimos en una compulsa más estrecha desde la tradición aristotélico-tomista a manera de “prueba del ácido”. Para ello recorro a la visión de la justicia como fuerza racional que plantea Tomás de Aquino.

¹²⁴ Cfr. U. ECO, *La estructura ausente, introducción a la semiótica*, F. SERRA CANTARELL (trad.) (DEBOLSILLO, México, 2005), p. 10.

3. CONFRONTANDO A JOHN RAWLS

3.1 DIÁLOGO SOBRE LA JUSTICIA: UNA VISIÓN CLÁSICA Y LA VISIÓN RAWLSIANA.

Si uno desea criticar el sistema filosófico-político del profesor emérito de Harvard, es bueno considerar un párrafo que, desde el principio, aleja las sospechas de un procedimentalismo vulgar.

Así como la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, aunque sea elegante y eficaz, debe ser rechazada o revisada si es falsa; así leyes e instituciones, sin importar cuán eficientes y concertadas puedan ser, han de reformarse o abolirse si son injustas. Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni el bienestar de la sociedad como un todo puede atropellar¹²⁵.

Tomás de Aquino dice que una virtud existe en el hombre según la condición de su naturaleza; así, la justicia puede ser referida, desde la naturaleza social del hombre, como una virtud política¹²⁶. Además, parafraseando otro texto de Tomás, la virtud de la justicia no está determinada a un único fin, sino que su obrar permanece en ella de algún modo como fuerza racional¹²⁷.

Sin embargo, acerca de lo que puede ser la justicia, Rawls nos dice de forma negativa:

¹²⁵ J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit., p. 3.

¹²⁶ Cfr. T. AQUINO, *S. Th. I-II, q 61, a. 5, c.*

¹²⁷ Cfr. T. AQUINO, *De Virtutibus in Communi*, a. 1, c. en *Opúsculos y cuestiones selectas II*, P. ARENILLAS SANGRADOR (trad.) (BAC Maior, Madrid, 2003)

*Prestaré atención [...] a aquel sentido usual de la justicia en el cual es cosa esencial la eliminación de distinciones arbitrarias y el establecimiento, dentro de la estructura de una práctica, de un equilibrio adecuado entre pretensiones contrarias*¹²⁸.

Para comprender la justicia desde esta apreciación, enfoquemos primero el significado de “arbitrariedad”. Cambio un poco la definición de la Real Academia Española (RAE) para no caer en una petición de principio: es el acto o proceder contrario a razones objetivas y dictado sólo por la voluntad. Una conducta sin sustento en alguna norma racional o legislativa puede atribuirse a la demencia, a la ignorancia o la inmadurez si del sujeto se trata; pero también a la estrechez potencial intrínseca en toda norma. Si la arbitrariedad no tiene que ver con algún vicio del entendimiento o de la norma objetiva, sólo resta referirla como un vicio de la voluntad consistente en prescindir deliberadamente de la razón. La arbitrariedad es un acto voluntariamente irracional. Así podemos decir, dentro del contexto formulado por Rawls, que la justicia es la fuerza que dispone a eliminar las acciones irracionales alojadas actual o potencialmente en la estructura de una práctica entre iguales.

La arbitrariedad se comprende así como un atributo posible de actos de comunión, es decir, actos de participación de lo común y en lo común¹²⁹. Intentemos afinar un poco más este concepto de arbitrariedad, ahora con la ayuda de un concepto de justicia de Tomás de Aquino:

*Cumple la inclinación al bien que se encarna en la igualdad de lo que pertenece a la comunión de vida*¹³⁰.

¹²⁸ J. RAWLS, *Justice as Fairness* en *Collected Papers* cit., p. 48.

¹²⁹ Cfr. La voz «comunión» en el *Diccionario de la Lengua Española*.

¹³⁰ T. DE AQUINO, *De Virtutibus in Communi* cit., a. 6, r.

Una igualdad fuerte en una comunión de vida la encontramos en la afinidad subsistente entre los participantes¹³¹. Si la afinidad subsistente se constituye en el principio de comunión de vida, entonces la justicia en un sentido fundamental comporta el recuerdo de la igualdad subsistente — original — entre seres con tendencias diferentes: “cada diversidad es uniformidad, y cada mudanza constancia”¹³². La diversidad no implica necesariamente una dispersión entrópica, es compatible con la diáspora donde sus elementos recuerdan su origen.

En la diversidad, la uniformidad del origen posibilita instrumentar la afinidad y la reciprocidad como fuerzas centrípetas que compensan la entropía de la dispersión. La mudanza no tiene por qué degenerar en una falta de memoria. En la mudanza, la memoria se hace cargo de mantener presente la afinidad. Sin embargo, este sentido fundamental de la justicia está precedido por otra fuerza, como bien lo intuyó Montesquieu: las relaciones posibles son la fuente de normas posibles¹³³. Pero si las relaciones posibles *simpliciter diversum* tiene un factor de afinidad constante y original, el sentido fundamental de la justicia *proportionaliter unum* no pierde la referencia a ese factor sustantivo; toda norma debe tenerlo presente.

La índole misma de la comunión demanda una razón de igualdad transubjetiva, correlato de las diversas relaciones intersubjetivas. La convivencia es diversidad, pero con recuerdo constante de los mismos significados sustantivos para todos los participantes. Así pues, si la arbitrariedad es la decisión de apartarse de la igualdad de significados (razones) sustantivos en una comunión de vida, renuncia a pretensiones transubjetivas de validez.

¹³¹ Cfr. A. ARENDT, cit., nota 17, p. 267.

¹³² MONTESQUIEU, *El espíritu de las leyes, t 1, libro I, cap. 1*, S. GARCÍA del MAZO (trad.) (Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1906) p. 12.

¹³³ Cfr. *Ibidem*, p. 12.

Pasemos a lo siguiente ¿Qué implica “establecer en la estructura de una práctica, un equilibrio adecuado entre pretensiones contrarias”? En fases de su pensamiento posteriores a su ensayo de 1958, Rawls verá encarnadas las más profundas y contrarias pretensiones en la división social de los ciudadanos por sus doctrinas comprensivas — como le llama a las concepciones omnicomprensivas de la realidad. Cada una por su lado intenta ser un camino que allane la búsqueda de realidades trascendentes, una concepción “acerca de los problemas supremos de la naturaleza humana”¹³⁴.

La “estructura [formal] de una práctica” tiene como objeto una condición de posibilidad: la cooperación social y los términos regulativos que establezcan racional y razonablemente tal cooperación. Mientras que la cooperación, en sí misma, asume los desafíos planteados por la búsqueda del mayor bien en circunstancias de escasez moderada y de pluralidad de fines y convicciones, los términos y condiciones regulativos de esa misma cooperación abordan el desafío de lo justo; estos dos polos corresponden respectivamente, como ya hemos analizado, a lo racional y lo razonable en Rawls.

“Eliminar distinciones arbitrarias” es un enunciado que expresa el objetivo del primer componente del mecanismo de representación que Rawls denomina la “posición original”, consistente en

*las condiciones equitativas bajo las cuales los representantes de los ciudadanos concebidos exclusivamente como personas libres e iguales, deben acordar los términos equitativos de la cooperación*¹³⁵.

¹³⁴ Cfr. F. OCARIZ, *Delimitación del concepto de tolerancia y su relación con el principio de libertad*, en *Scripta Theologica* 27 (Pontificio Ateneo de la Santa Croce, Roma, 1995/3) p. 867.

¹³⁵ J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., p. 80.

“Establecer, en una práctica, un equilibrio adecuado entre pretensiones contrarias” remite también al propósito del segundo componente modelado por la posición original:

[R]estricciones aceptables en las razones a partir de las cuales las partes (como representantes de los ciudadanos), situadas en esas condiciones equitativas, podrán proponer apropiadamente ciertos principios de justicia y rechazar otros¹³⁶.

Pero eliminar distinciones arbitrarias y equilibrar adecuadamente pretensiones contrarias no son fines privativos de la posición original, también se buscan respectivamente en los dos momentos del acuerdo original¹³⁷:

1. El acuerdo sobre los términos de cooperación en la estructura de la práctica de la cooperación social, es decir, sobre los principios de justicia política que garantizan “la libertad igual y originaria de las personas”, que proscriben la arbitrariedad.
2. El acuerdo sobre los principios de razonamiento y las reglas de evidencia bajo cuya luz los ciudadanos han de decidir si son aplicables los principios de justicia, cuándo y hasta qué punto se cumplen, y qué leyes y políticas los satisfacen mejor en condiciones sociales existentes de escasez moderada y pluralidad.

La justicia en su sentido fundamental — como fuerza racional — preside la formación de la posición original y del acuerdo original. Este binomio, a su vez, ha de presidir las justificaciones públicas en condiciones y tiempos existentes y concretos de una *polis* determinada. Esta misma fuerza racional es una constante que también está presente al concederle a cada persona una visión histórica, cultural y transgeneracional de la justicia que gobierna los tiempos.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 89.

[L]os mandamientos que Dios le dio a aquellos difieren de los mandamientos que hoy da a éstos por razones coyunturales, siendo así que están al servicio de la misma justicia [...] lo que estuvo permitido a una hora concreta, ya no lo está a la otra [...] ¿Es que la justicia es tornadiza y mudable? No. Son los tiempos que ella gobierna los que no tienen idéntica trayectoria ¹³⁸.

Así, la justicia prefija — a título de lexema primordial, como fuerza racional — a las demás virtudes¹³⁹, las determina conforme a la medida de lo justo.

La justicia como fuerza racional, como virtud, es de naturaleza limítrofe, gravitatoria, que impera sobre las partes de la sociedad civil: las asociaciones particulares, las familias y las personas no pueden expulsar su acción fuera del plano de lo justo. La justicia es fuerza racional porque sustraerse de la órbita de lo justo es optar por una irracionalidad específica llamada arbitrariedad. En la relación con el otro, lo racional es lo justo y lo no-racional es lo arbitrario.

Debemos entender aquí que la fuerza limítrofe de la justicia imprime una limitación-frontera, no una limitación-medida¹⁴⁰, es limítrofe, no limitante: todo acto bueno debe tender a la excelencia según su propia potencia¹⁴¹, pero si ese acto no se puede sustraer del inevitable influjo recíproco, queda atraído a la órbita de la justicia, de la buena voluntad — en el sentido tomista y kantiano — de respetar lo propio, lo ajeno y, en nuestro caso, lo común. El sentido de lo justo no le pone medida al diseño, descubrimiento, revelación, propuesta o ejecución de arquetipos para la vida individual o colectiva; funciona *simpliciter* como un criterio girostático, a fin de que los actos se preserven de la corrupción de la arbitrariedad, de cualquier fuerza que tienda a expulsarlos del plano de lo debido.

¹³⁸ S. AGUSTÍN, *Confesiones* cit., III, 14, p. 90.

¹³⁹ Cfr. *S. Th, I-II, q 61, a. 5, ad 4* y *II-II, q 58, a 5, c.*

¹⁴⁰ Cfr. P.B. GRENET, *Ontología, curso de filosofía tomista*, M. KIRCHNER (trad.) (Herder, Barcelona, 1977) p. 61.

¹⁴¹ Cfr. T. AQUINO: *De Virtutibus in Communi* cit., a.7, ad 2.

Un individuo, con todas sus virtudes, cuando se ordena con relación a otro, se ordena — en primer lugar lexicográfico — en términos de justicia. Así, desde el sentido de la justicia general o legal, el bien particular de cada persona se subordina al bien común sin que la virtud, la dignidad y la excelencia del individuo o grupo particular se pongan en entredicho; todo lo contrario, la subordinación de cualquier virtud particular al bien común equivale a su “justificación”, como todo cuerpo se subordina al sol en su carácter de “iluminado”¹⁴². La justicia es una fuerza que se dice causa universal cuando produce sus efectos o impera sobre las otras virtudes humanas, sin hacer perder la identidad esencial de cada virtud; como de forma parecida se puede decir que Napoleón iluminó en Austerlitz la vida de cada soldado francés: la pluralidad de realizaciones del “ser-soldado” no se agostó bajo la unidad napoleónica que los inspiró en la célebre batalla. La fuerza racional de la justicia es capaz de iluminar cualquier sistema social, cualquier historia y cualquier itinerario biográfico.

El logro de cada bien particular es deudor del bien común¹⁴³. La búsqueda y realización de bienes particulares dependen en parte del logro de bienes sociales como el ejercicio de la autoridad pública, la paz o el clima eficaz de respeto a la persona, sus derechos y libertades. Con un poco de reflexión uno puede concluir que estos son bienes indivisibles como la luz del sol o el aire atmosférico generado por los ciclos de mares y tierras. Todavía en bienes comunes materiales como la luz solar y el aire atmosférico se tiene la posibilidad de tener fuentes únicas o múltiples, originales o supletorias. Pero en bienes comunes propiamente espirituales, como la paz o la prosperidad, la fuente sólo puede ser múltiple y original a la vez. La paz de la *polis* depende de cada ciudadano pacífico. Sus efectos benéficos sólo pueden derivarse al asumir cada individuo una noción común de la paz, válida para una diversidad de individuos. Por su misma naturaleza, la oportunidad de gozar una paz

¹⁴² Cfr. T. AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 58, a. 6, c.

¹⁴³ Cfr. T. AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 61, a. 5, ad 4.

común sólo se da si todos entienden y viven un concepto común de la paz. Un valor común trasciende cualquier diferencia de raza, sexo, credo o condición física, social, económica o política. La condición humana es la única que hace trascendentes — siempre vivos, oportunos y comunes — los valores como la paz; así como la condición natural de todo ser vivo hace que el sol sea vivo, oportuno y común.

La condición humana nos conduce a apreciar lo común y lo particular como las dos dimensiones del bien humano; el inevitable influjo recíproco nos obliga a plantear el bien común como una tarea particular. Así, la primacía de la justicia abraza a cualquier tipo de bien, sea un bien común o particular, por lo que la justicia tiene primacía sobre toda idea del bien. Pero el concepto final de arbitrariedad sólo se delinea desde el campo semántico del reconocimiento y respeto de la dignidad de la persona, el más relevante de los bienes sociales, no sólo por su universalidad, sino por la más profunda intimidad que guarda con cada individuo:

Por encima del respeto a la categoría particular de un hombre determinado o de un determinado grupo de hombres, está el respeto a la dignidad común a todos los seres humanos; de suerte que, en cualquier caso de conflicto, hay que posponer aquella a ésta [...] La subordinación al bien común es, ante todo y esencialmente, la única forma de respetar sin excepciones la dignidad de todos y de cada uno [...] Lo que se subordina al bien común no es la dignidad de la persona humana, sino, sencillamente, los bienes particulares¹⁴⁴.

Es importante señalar que, entre los bienes particulares, están las posiciones particulares que se concretan en cada biografía. Ninguna biografía podrá desdeñar — sin menoscabo de la presencia actuante de realidades metafísicas — la formalmente perpetua condición humana. Visto así, vale la pena revisar la primacía que Rawls le concede al concepto de lo justo sobre las ideas del bien. ¿Qué tipo de

¹⁴⁴ A. MILLÁN PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad* cit., 125-126.

primacía? San Agustín ofrece en sus *Confesiones* una lista de distintos tipos de primacía: la primacía de la justicia no es en absoluto una primacía en la eternidad, ni primacía en el tiempo, ni primacía en el valor; pero tal vez sea primacía en el origen¹⁴⁵.

En esta línea sostengo que la primacía de lo justo, como lo plantea Rawls, guarda cierta analogía respecto a la primacía del límite respecto a lo limitado; o bien, la primacía de la igualdad de los hombres respecto a sus diferencias; en simetría con la primacía que asigna San Agustín a la justicia respecto a los tiempos cambiantes — posiciones cambiantes — para que sea la justicia la que gobierne y los tiempos — o las posiciones — los que sean gobernados.

Rawls nunca señala expresamente una primacía causal o jerárquica, sólo una primacía lexicográfica de la justicia en cualquier interconexión de itinerarios subjetivos en mutua influencia y en circunstancias de escasez y pluralidad. Si evocamos el aforismo “la justicia sigue al derecho” e intentamos trasladarlo a términos usados por Kant y Rawls, se puede decir que la práctica existencial de la justicia sigue a posteriori a la tema “posición original” y “acuerdo original”. La posición original establece una afinidad sustancial entre los ciudadanos, el acuerdo original establece tal afinidad como fundamento de lo razonable y, en sí mismo, es el criterio primero o fundamental de reciprocidad en toda *polis*. La secuencia lógica “posición original”-“acuerdo original” es simétrica a la de teoría-práctica o a la de naturaleza-moral, pero difiere en que el principio establecido como base de reflexión no es “el ser”, sino la fuerza racional de la justicia.

Entonces, la posición original propuesta por Rawls e iluminada con los conceptos vertidos aquí ¿se le puede predicar la primacía en el origen referida por S. Agustín? Yo considero que sí, por evocar por concomitancia la naturaleza ontológica de todo

¹⁴⁵ Cfr. S. AGUSTÍN, *Confesiones* cit., XII, 40, p. 90.

ser humano, referencia fundamental de toda virtud, como la de la justicia. Así como S. Francisco Javier murió anhelante al avistar las costas de China, tal vez el profesor John Rawls, al reflexionar sobre la posición original, no estuvo lejos de pisar playas metafísicas:

La primera tarea en la teoría de la justicia es definir la situación inicial, de tal forma que los principios resultantes expresen la correcta concepción de la justicia desde un punto de vista filosófico. Esto significa que las características típicas de esta situación han de representar restricciones razonables en los argumentos para aceptar principios y que los principios acordados deben reflejar nuestras convicciones ponderadas de justicia en el equilibrio reflexivo¹⁴⁶.

Al tratarse la justicia de una virtud esencialmente práctico-relacional, no debe extrañar que Rawls la aborde primariamente como una virtud de prácticas y de estructuras y que asuma fenomenológicamente, como fundamento filosófico, el patrimonio histórico y cultural de una *polis*. Encontramos en palabras de Rousseau — ya citadas — una breve pero lapidaria justificación de esta postura:

Sin duda existe una justicia universal emanada de la razón, pero ésta, para ser admitida entre nosotros, debe ser recíproca¹⁴⁷.

Así pues, la justicia no es suficiente para una vida lograda: lo justo, como fuerza racional, es eminentemente formal y, como tal, pendiente de ser determinada según los tiempos. Lo justo carece de consistencia sin una cosmovisión (punto de vista filosófico) que le ofrezca el fundamento para gobernar los tiempos cambiantes; de aquí mana el talante de fuerza racional de la justicia que posibilita mantener el bien de cada uno, el acto propio de cualquier virtud¹⁴⁸, en un ámbito común alejado de la arbitrariedad. Sólo bajo las condiciones impuestas por un sentido común y

¹⁴⁶ J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit., p. 446.

¹⁴⁷ J.J. ROUSSEAU, cit. *Libro II, cap. VI*, p. 25. El realce es mío.

¹⁴⁸ Cfr. T. AQUINO, *S. Th, II-II, q. 58, a. 5, c.*

fundamental de la justicia, memoria de una unidad transubjetiva inalienable — acendrado por tradiciones, instituciones y la misma psicología humana — podemos darle cumplimiento a los diversos arquetipos personales, familiares, societarios o políticos.

Queda claro que la medida que gobierna los tiempos cambiantes no puede recurrir a criterios temporales ni circunstanciales. El criterio transubjetivo que gobierna diferencias — aquello de lo que hace memoria el sentido fundamental de la justicia — es “ser-persona”. Este criterio es el que le da su fuerza racional a la justicia y toca muchas aristas de la “posición original” rawlsiana. Reconocer indefectiblemente al otro como persona y actuar desde y según ese reconocimiento es algo que se le debe, es el acto de justicia que ejerce un primado sobre cualquier otro interés o razón. La dignidad humana se constituye, insisto, en el prefijo fundamental del que mana el sentido fundamental de la justicia. La voluntad de respetar la dignidad de cada hombre impera como “el criterio determinante de la moralidad en el ámbito intersubjetivo y social”¹⁴⁹.

Las anteriores consideraciones podrían parecer extrañas a la tradición contractual de la que Rawls se siente heredero y deudor. Incluso Paul Ricoeur juzga que Rawls es consistente con el contractualismo porque, según el filósofo francés, la teoría de la justicia de Rawls es puramente procedimental¹⁵⁰ y que, para asegurar la primacía de lo justo sobre el bien, el procedimiento mismo de deliberación ha de sustituir todo compromiso que concierne a un pretendido bien común¹⁵¹ y “debe ser independiente de todo presupuesto en lo que concierne al bien en un acercamiento teleológico del concepto de justicia o incluso en lo que concierne a lo justo en una versión trascendental de la deontología [...] Mi tesis es que la circularidad prevalece

¹⁴⁹ Cfr. CONSEJO PONTIFICIO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (Librería Editrice Vaticana, Roma, 2005) N. 201.

¹⁵⁰ Cfr. P. RICOEUR, ¿Es posible una teoría puramente procedimental de la justicia? en *Lo Justo*, N°34 Colección *Espirit*, A.D. MORTALLA (trad.) (Caparrós Editores, Madrid, 2003) p. 75 y ss.

¹⁵¹ Cfr. *Ibidem*, p. 76.

sobre la linealidad reivindicada por la teoría de la justicia [de Rawls] a favor de la autonomía del núcleo teórico de la obra”¹⁵². Para valorar esta crítica de Ricoeur — en la que se hace referencia sólo a argumentos lineales y circulares marginando otras formas de argumentación — quizá sea preciso leer detenidamente algunos fragmentos rawlsianos.

En *The sense of Justice* (1963)¹⁵³ Rawls propone una construcción psicológica para ilustrar que la tesis de Rousseau en el *Emilio* podría ser verdad, que el sentido de justicia no es una mera noción moral formada sólo por el entendimiento, sino un verdadero sentimiento del corazón ilustrado por la razón, un fruto natural de nuestros afectos primarios¹⁵⁴; algo afín a la revisión que hicimos más arriba del sentimiento de la indignación, que es un sentimiento moral. También, apoyándose en los trabajos de William McDougall (1908), Jean Piaget (1932) y Lawrence Kohlberg (1963)¹⁵⁵ — este último hace eco en las apreciaciones que hace por su parte J. Habermas en *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983)¹⁵⁶ — Rawls nos dice:

Según he de explicar, nos vemos inclinados a distinguir moralidades de autoridad, de asociación y de principios. La descripción del desarrollo moral está vinculada por entero a la concepción de justicia que será aprendida y, por tanto, presupone la plausibilidad, cuando no la corrección, de esta teoría [...] Deseamos que la explicación psicológica del aprendizaje moral sea verdadero y acorde con el conocimiento existente [...] Es de tener en mente que el propósito de la siguiente

¹⁵² *Ibidem* p. 92.

¹⁵³ J. RAWLS, *The Sense of Justice* en *Collected Papers* cit., p. 96.

¹⁵⁴ Adam Smith y Hume también analizaron la relación entre la razón y los sentimientos. Cfr. A. SEN, *The Idea of Justice* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009) 49-51.

¹⁵⁵ Las obras referidas son W. McDOUGALL, *An Introduction to Social Psychology* (Methuen, London, 1908), J. PIAGET, *The Moral Judgment of the Child*, trans. M. GABAIN (Kegan Paul, Trench, Trubner, London, 1932), L. KOHLBERG, *The Development of Children's Orientation toward a Moral Order I. Sequence in the Development of Moral Thought* en *Vita Humana*, vol. 6 (1963), L. KOHLBERG, *Stage and Sequence: The Cognitive Development Approach to Socialization* en *HandBook of Socialization Theory and Research*, ed. D.A. GOSLIN (Rand McNally, Chicago, 1969) ch. VI. Ver notas 6 y 8 de capítulo VIII en J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit., 460-461.

¹⁵⁶ J. HABERMAS, *Conciencia Moral y Acción Comunicativa* en *col. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo*, R.G. COTARELO (trad.) (Planeta-Agostini, Barcelona-México-Buenos Aires, 1994) p. 141 y ss.

*discusión es examinar la cuestión de la estabilidad y de contrastar las raíces psicológicas de distintas concepciones de justicia*¹⁵⁷.

Resumiendo la discusión¹⁵⁸: la primera etapa en la secuencia del desarrollo moral es la moral de autoridad, misma que delinea en gran medida la moral de los niños. Al considerar esta etapa, Rawls asume que la estructura básica de la sociedad incluye a la familia de alguna manera y que los niños están sujetos a la legítima autoridad de sus padres.

La posición característica de los niños no les permite valorar los preceptos y disposiciones que les dirigen los que tienen autoridad, en este caso los padres; pero a la vez se presupone que estos preceptos están justificados desde la perspectiva de los deberes familiares que guarda una sociedad bien ordenada. Los principios psicológicos nos señalan que el amor de los padres despierta, en su momento, el amor, la confianza y seguridad de los niños. Esta actitud de amor compensa la falta de bases racionales del niño para juzgar los preceptos; el amor y la confianza lo inclinarán a aceptar los mandatos. Al mismo tiempo, los padres se van constituyendo ante el niño como ejemplos de conocimiento y poder superiores a los que se recurre para saber lo que se debe hacer. El niño, al irse forjando en sus juicios la confianza hacia sus padres y la guía que éstos le ofrecen, tenderá a juzgarse a sí mismo tal y como sus padres lo juzgan cuando infringe sus preceptos; se inclinará a confesar su transgresión tratando de reconciliarse. Todas estas inclinaciones configuran los sentimientos de (autoridad) culpa y, al mismo tiempo, la ausencia de estos sentimientos revelaría una falta de amor y de confianza. Rawls asume que, en el caso del niño, podemos separar los sentimientos de (autoridad) culpa frente a la angustia y el miedo.

¹⁵⁷ J. RAWLS, *A theory of Justice* cit., p. 461.

¹⁵⁸ Cfr. *ibidem* p. 462 y ss.

El que un niño tenga la moral de autoridad consiste en su disposición, sin la perspectiva de la recompensa o del castigo, a seguir ciertos preceptos que no sólo tienen que parecerle sumamente arbitrarios, sino que en modo alguno apelan a sus inclinaciones originales. Si adquiere el deseo de atenerse a estas prohibiciones es porque ve que le son prescritas por personas poderosas que tienen su amor y su confianza, y que también actúan de acuerdo con ellas. Entonces, concluye que las prohibiciones expresan formas de acción que caracterizan la clase de persona que él querría ser. Sin afecto, ni ejemplo, ni orientación no puede efectuarse ninguno de estos procesos y, desde luego, tampoco con relaciones carentes de amor y mantenidas por amenazas y represalias coercitivas¹⁵⁹.

El contenido del segundo tipo de moral es el de asociación, está constituido por

las normas morales apropiadas para el papel que juega el individuo en las diversas asociaciones a las que pertenece [...] y le son inculcadas por la aprobación y por la desaprobación de las personas dotadas de autoridad, o por los demás miembros del grupo [...] Según y conforme el niño crece, se le enseñan las normas de conducta adecuadas a su estado de desarrollo. Las virtudes de un buen hijo o de una buena hija se explican, o al menos se expresan por las expectativas parentales que afloran en sus aprobaciones y desaprobaciones. Se tiene, asimismo, la escuela, la vecindad, y también formas de cooperación a corto plazo, aunque no por ello menos importantes, como los juegos y partidas con compañeros¹⁶⁰.

Aquí me permito una pequeña digresión que inicio con un dicho de G.K. Chesterton:

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 466.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 467.

*For children are innocent and love justice, while most of us are wicked and naturally prefer mercy*¹⁶¹.

En el juego de los niños se manifiesta de manera transparente la dialéctica de la confianza recíproca, de las expectativas de comunión, de resonancia transubjetiva al través de la intersubjetividad del juego. La confianza se puede ver como una expectativa de resonancia transubjetiva, confianza que, en términos de la estructura de la subjetividad propuesta por Millán Puelles, tiene una presencia real aunque no reflexiva, conectoria a la objetividad del juego intersubjetivo. Si en el juego intersubjetivo se verifica y se revela la trampa, la manipulación o la arbitrariedad, la relación transubjetiva se torna disonante, se rompe la resonancia — quizá no tan patente en momentos previos por tratarse de un lazo que se tiende naturalmente de un sujeto a otro — y se abre paso a la indignación — expresiva de un lazo natural roto — misma que ya hemos catalogado como reflexividad originaria de unas expectativas normativas, así como de la confianza o la amistad correspondientes. Tal expresividad objetiva al acto injusto.

Esta digresión puede aclarar que existe cierto fundamento en el juicio de Chesterton: que el niño desarrolla el sentido de justicia antes que otro tipo de percepciones como la misericordia para con el infame; aparte de que la noción de misericordia no puede comprenderse sin la noción de justicia, cuya reflexividad originaria cuaja en brotes de indignación, nada extraños en los juegos y partidas que protagonizan los niños. Pero sigamos revisando lo que Rawls nos dice sobre la moral de asociación:

Como respuesta a estas situaciones uno aprende las virtudes de un buen estudiante y condiscípulo y los ideales de un buen deporte y camarada [...] Esta visión moral se extiende a los ideales adoptados más adelante en la vida de uno como adulto, y así a los distintos estados y ocupaciones, a la posición familiar e incluso al lugar de uno

¹⁶¹ “Mientras que los niños son inocentes y aman la justicia, la mayoría de nosotros somos infames y, naturalmente, preferimos la misericordia”. G.K. CHESTERTON, *The Coloured Lands* (1938), Tomado de <http://en.wikiquote.org/wiki/Chesterton> el 2 de febrero de 2010.

*como miembro de la sociedad. El contenido de estos ideales es dado por las distintas concepciones de una buena esposa y esposo, de un buen amigo y ciudadano, y así sucesivamente*¹⁶².

¿Cuáles son los ideales y las virtudes dados por la concepción del buen ciudadano? Esta pregunta sólo puede contestarse si se entiende que el término ciudadano es relacional; la idea de ciudadano define el papel de una persona en una relación política, distinta a una relación asociativa, familiar o personal. Rawls afirma que la relación política:

(a) Es una relación de personas dentro de la estructura básica de la sociedad, una estructura a la que entramos únicamente por nacer y de la que salimos únicamente al morir [...] Es cerrada la sociedad política, por decirlo así; y no entramos a ella o la dejamos voluntariamente, en realidad, no podemos.

*(b) Consta de un poder político que siempre es poder coercitivo aplicado por el Estado y sus órganos ejecutivos; pero en un régimen constitucional el poder político es al mismo tiempo el poder de ciudadanos libres e iguales como cuerpo colectivo. De esta forma, el poder político es el poder de los ciudadanos, el cual ellos se imponen a sí mismos y mutuamente como libres e iguales*¹⁶³.

Ya nos extendimos en hablar de la idea de persona en la sección correspondiente. Ahora bien, si la idea de buen ciudadano es relacional, es decir, si depende de la idea de relación política, entonces las virtudes y los ideales correspondientes han de entenderse desde las estructuras básicas de la sociedad que establecen dicha relación. De ahí que se pueda hablar de ideales y virtudes cuya oportunidad se las conceda la estructura en la cual se revisten de un sentido moral político y autónomo. Esto es, la autonomía de un sistema de ideales y virtudes se fundamenta en lo que

¹⁶² J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit., p. 467.

¹⁶³ J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., p. 40.

la estructura prescribe como oportuno. En esta línea de la moralidad de asociación, sigue diciendo Rawls:

Así, podemos suponer que hay una moralidad de asociación en la cual los miembros de la sociedad se ven mutuamente como iguales, como amigos y asociados, unidos en un sistema de cooperación del cual se sabe establecido para ventaja de todos y gobernado por una concepción común de la justicia. El contenido de esta moralidad se caracteriza por las virtudes cooperativas: las de justicia y equidad, fidelidad y confianza, integridad e imparcialidad. Los vicios típicos son la codicia, la avaricia y la inequidad, deshonestidad y engaño, el prejuicio y la parcialidad. Entre asociados, el sucumbir a estas faltas tiende a despertar sentimientos de (asociación) culpa por un lado, y de resentimiento e indignación por el otro. Estas actitudes morales no pueden menos que existir una vez ligados a los que cooperan con nosotros en un esquema justo (o equitativo)¹⁶⁴.

Rawls también nos propone la forma en que surge la moralidad de los principios (donde principios significa primeros principios según se consideran en la posición original):

*Eventualmente uno alcanza al dominio de estos principios por una tercera ley psicológica. Esta ley establece que, una vez que las actitudes de amor y confianza, de sentimientos de amistad y de buena fe han sido suscitadas con las leyes psicológicas precedentes, entonces **el reconocimiento de que nosotros y aquellos por quienes velamos somos beneficiarios de una institución justa, establecida y duradera, tiende a engendrar en nosotros el sentido de justicia correspondiente**. Desarrollamos un deseo de aplicar y de actuar según los principios de justicia al percatarnos de que los acuerdos sociales que les hacen eco han promovido nuestro bien y el de aquellos*

¹⁶⁴ J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit., p. 472.

*con quienes estamos afiliados. A su debido tiempo llegamos a apreciar el ideal de la cooperación humana justa*¹⁶⁵.

En la condena y muerte de Sócrates encuentro cierto paralelo con esta transición de la moralidad de asociación a la moralidad de principios de la que nos habla Rawls. La moralidad que siguió Sócrates no fue la moralidad de autoridad ni la de asociación, ambas “dependientes esencialmente de lazos de amistad y confianza con individuos y comunidades determinados”. Esas leyes que, en el *Critón*, se les presta voz para preguntarle a Sócrates si las va a traicionar, bien pudieron tener como respaldo la voz de Rawls al hablar de la moralidad de principios:

*Una vez que la moralidad de principios es aceptada [...] las actitudes morales no están ya conectadas únicamente con el bienestar y la aprobación de individuos y grupos particulares, sino que se configuran por una concepción de la rectitud elegida sin tener en cuenta tales contingencias. Nuestros sentimientos morales se presentan independientes de las circunstancias accidentales de nuestro mundo, independencia cuya significación viene dada por la descripción de la posición original y su interpretación kantiana [...] Finalmente, la interpretación kantiana de estos principios muestra que, al acatarlos, los hombres expresan su naturaleza como seres racionales libres e iguales [...] Pero para uno que entiende y acepta la doctrina contractual, el sentimiento de justicia no es un deseo diferente al de actuar según principios que individuos racionales aceptarían en una situación inicial que le dé a cada uno igual representación como persona moral [...] Los principios de justicia contestan a estas descripciones y este hecho nos permite dar una interpretación aceptable al sentido de justicia*¹⁶⁶.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 473. El realce es mío.

¹⁶⁶ *Ibidem*, pp. 475, 476, 478.

Si nos percatamos de la madurez implicada en esta moral de principios, podemos entender por qué se constituye como última etapa del proceso de desarrollo moral, según el planteamiento de Kohlberg (1981) presentado por Habermas:

La etapa de los principios éticos universales. Contenido: Esta etapa supone que habrá guía por parte de unos principios éticos universales que toda la humanidad debiera seguir. 1. [...] Las leyes concretas o los acuerdos sociales son válidos habitualmente porque descansan en tales principios. Cuando las leyes violan tales principios, uno actúa de acuerdo con el principio. Los principios son los principios universales de la justicia: la igualdad de derechos humanos y el respeto por la dignidad de los seres humanos en cuanto individuos. Estos no son únicamente valores que se reconocen, sino que también son principios que se utilizan para generar decisiones concretas¹⁶⁷.

Se puede apreciar su compatibilidad con la moralidad de principios según Rawls, quien hace eco a la exigencia de que los principios de la justicia generen decisiones concretas:

Presento una elaboración de la posición original. Hasta ahora he partido del supuesto de que, una vez que se han elegido los principios de justicia, las partes regresan a su lugar en la sociedad y en lo sucesivo juzgar sus reclamos al sistema social a partir de esos principios. Pero si imaginamos algunas etapas intermedias teniendo lugar en una secuencia definida, tal secuencia puede darnos un esquema para sortear las complicaciones a las que podemos enfrentarnos¹⁶⁸.

La moralidad de principios establece la posición original como inicio de un procedimiento de concreción incremental con etapas definidas. Después de la adopción de los principios, sigue la etapa constitucional:

¹⁶⁷ J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa* cit., p. 147.

¹⁶⁸ J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit, 196-199. Cfr. *Justice as Fairness: A Restatement* cit., 48-49.

Así supongo que, una vez las partes han adoptado los principios de justicia en la posición original, ellos procederán con una convención constitucional, donde decidirán respecto a la justicia de las formas políticas y elegirán una constitución. Sujetos a las restricciones de los principios de justicia ya elegidos, diseñarán un sistema para los poderes constitucionales del gobierno y para los derechos básicos de los ciudadanos [...] Como ya se ha acordado la concepción apropiada de la justicia, se puede levantar parcialmente el velo de la ignorancia¹⁶⁹.

En efecto, en cada etapa se levanta un poco el velo de la ignorancia. Este último no es más que un término que desea expresar la aplicación de principios universales manteniéndose a distancia de casos particulares que puedan extraviarnos lejos de la equidad. Este velo de la ignorancia es precisamente una figura argumentativa y discrecional — siempre en aras de la equidad — que contribuye a ejercer la abstracción en estado de suspenso. Los levantamientos parciales del velo obedecen a una intención deductiva, equivalen a aproximaciones sucesivas desde lo general hacia lo particular. De la etapa constitucional pasamos a la legislativa:

Dado su conocimiento teórico y de los hechos generales apropiados acerca de su sociedad, han de elegir la constitución justa más efectiva, la constitución que satisfaga los principios de justicia y que está mejor diseñada para en caminar hacia una legislación justa y efectiva [...] Puestos en este punto abordamos la etapa legislativa¹⁷⁰.

Cada etapa posterior debe respetar los límites establecidos por cada una de las etapas precedentes:

¹⁶⁹ *Ibidem.*

¹⁷⁰ *Ibidem.*

Los estatutos no solo deben satisfacer los principios de justicia, también cualquier límite establecido en la constitución [...] La última etapa es la de la aplicación de las reglas a casos particulares por jueces, administradores y la del seguimiento de las reglas por parte de los ciudadanos en general. En esta etapa todos tienen acceso a todos los hechos¹⁷¹.

El proceso de maduración de la moralidad, desde las experiencias más concretas de los niños bajo la autoridad de sus padres hasta la aplicación de una moralidad de principios, se apega apropiadamente al principio moral de universalidad (U) fundamentado a través de la ética discursiva según Habermas y Apel:

(U) Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se derivan, previsiblemente, de su aceptación general para la satisfacción de los intereses de cada particular, pueda ser aceptado libremente por cada afectado¹⁷².

Los requisitos que exige Rawls para destilar los principios de justicia parecen satisfacer el mencionado principio moral, mismo que se fundamente a través de la ética del discurso:

Parte de la idea de una sociedad bien ordenada es que su concepción política sea pública [norma universal]. Esto queda modelado por la característica de que, al seleccionar los principios de la justicia, las partes deben, por ejemplo, tomar en cuenta las consecuencias de que esos principios sean recíprocamente reconocidos y de cómo esto afecta a los ciudadanos en sus concepciones de sí mismos y en su motivación para actuar desde esos principios¹⁷³.

¹⁷¹ *Ibidem.*

¹⁷² J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa I* cit., p. 142.

¹⁷³ J. RAWLS, *Political Liberalism, Expanded Edition* cit., p. 104.

La exigencia de Ricoeur de no caer en una argumentación circular no se aplica a una estructura práctico-relacional como la planteada en la teoría de la justicia de Rawls. La búsqueda de unos principios de justicia no se agota en una fundamentación teórica sino en el análisis de las condiciones necesarias para que la referencia existencial a los principios de justicia no se diluya. Ricoeur no considera en su crítica la dimensión histórica y sucesiva de las formulaciones en teoría política. No puede pretenderse una formulación progresiva sin conectar con la sucesión precedente de formulaciones. De ahí que no pueda despreciarse el papel de las tradiciones en la filosofía política y en las interpretaciones históricas de cartas constitucionales, así como el descubrimiento gradual de los procesos psicológicos necesarios para la maduración del sentido de justicia. A esto debemos sumar que una persona no puede configurar de súbito sus objetivos más elevados en medio de la pluralidad de una cooperación social plural en marcha. Las concepciones políticas realistas no pueden prescindir de su historia, su circunstancia y de su estar-ahí.

Una teoría política corre el riesgo de la utopía si sus pretensiones se limitan a una pulcritud argumentativa y “no-circular”. En la búsqueda de razones comunes no es suficiente el silogismo implacable y ahistórico, es preciso también la formulación plástica y oportuna — abierta a la retroalimentación según una ética del discurso— que se ajuste a un momento histórico y cultural determinado, pero que comporte una distinta interpretación de la “misma regla”; en nuestro caso, la fuerza racional de la justicia. Esta fuerza es la referencia fundamental para que una teoría asimile y hasta se acomode a un estadio concreto de maduración de las corrientes de pensamiento más influyentes en algún momento del devenir histórico de alguna sociedad concreta y plural. Como el bien común es tarea de cada generación, es necesario ponderar siempre la oportunidad de las formulaciones de teoría política para que la justicia como fuerza racional se mantenga como criterio operativo de las estructuras sociales en marcha.

Por otro lado, el error de la argumentación circular pertenece al ámbito del razonamiento teórico cuyo paradigma es el conocimiento de las cosas por sus causas, el itinerario de este tipo de conocimiento sigue una trayectoria lineal, de derivación necesaria, y por ello exige la exclusión del argumento circular. Pero la razón práctica tiene por paradigma — asumo yo, a partir de la noción agustiniana de la justicia como gobernadora de los tiempos — el imperio de una acción en circunstancias concretas bajo el criterio de la misma regla. Razones prácticas perfiladas como “la misma regla” — por razón de sus pretensiones de validez universal, pero a la vez dejando indeterminado, en estado de suspenso, por la diversidad de tiempos, la acción concreta — no pueden plantearse con derivaciones lineales y necesarias, sino con interpretaciones razonables y suficientes de algún principio universal. Esto es, el principio universal, la misma regla, es lo que debe resonar en las paredes de casos concretos. Una interpretación apropiada es la que permitirá una resonancia apropiada en un tiempo determinado; como otra interpretación ha de permitir otra resonancia del mismo principio en un tiempo distinto. Creo que con Wittgenstein se puede explicar mejor:

El uso de la palabra “regla” y el uso de la palabra “misma” están entretreídos. (Como el uso de “proposición” y el uso de “verdadero”)¹⁷⁴.

De otra manera, no puede haber comunión en la expectativa de la misma regla. Una regla, por tanto, siempre tiene una autonomía formal a priori respecto a su materialización en actos de acatamiento o desacato. La formalidad “misma regla” conserva la estabilidad de lo que asigna la regla, del significado de la regla, y de los sujetos que se someten a la regla. Esta estabilidad legitima los juicios particulares relativos a los casos que caen bajo el dominio de la misma regla. De nuevo Wittgenstein:

¹⁷⁴ L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, the German text, with a revised English translation, translated by G.E.M. ANSCOMBE (Blackwell Publishing, Malden, Ma., 2003) p. 73e.

Ningún curso de acción puede ser determinado por una regla, porque está indeterminado el curso de acción que puede realizarse de acuerdo a la regla [...] De ahí que haya una inclinación a decir: una acción de acuerdo a la regla es una interpretación. Pero debemos restringir el término “interpretación” al reemplazo de una expresión de la regla por otra¹⁷⁵.

Considero afortunado el pasaje anterior porque puede clarificar una nota a pie de página de Rawls:

Este hecho [la capacidad de personalidad moral como condición suficiente para tener derecho a una justicia igual] puede usarse para interpretar el concepto de derechos naturales. Por una razón, explica por qué es apropiado llamar así los derechos que la justicia protege. Estas reivindicaciones dependen únicamente de ciertos atributos naturales cuya presencia pueden establecerse por la razón natural fiel a los métodos de estudio de sentido común. La existencia de estos atributos y las reivindicaciones fundadas en ellos se establecen independientemente de las convenciones sociales y de las normas legales. La propiedad del término “natural” sugiere el contraste entre los derechos identificados por la teoría de la justicia y los derechos definidos por la ley y la costumbre¹⁷⁶.

En tal sentido, lo que mejor delinea el concepto “misma regla” no es ser un mínimo necesario, sino una constante, medida o razón suficiente con que se enhebra una serie indeterminada e indeterminable de expresiones. De ahí que sea esencial a la regla, no sólo el contenido que prescribe, sino la indeterminación de su expresión; resulta relevante tanto lo que dice como lo que no dice. Por eso, respecto a la regla, no sólo es vicio la anarquía — ausencia de razones — sino también el determinismo — ausencia de diversidad de expresiones. Las relaciones necesarias de causa-efecto, objeto del conocimiento teórico asumen como defecto la indeterminación, en

¹⁷⁵ Ibidem p. 69e.

¹⁷⁶ J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit., p. 505, footnote 30.

el conocimiento práctico la indeterminación de la regla es un estado de suspenso que llama a expresiones acabadas de la misma.

Aplicar el criterio de la misma regla equivale a aplicar el concepto de igualdad, es decir, misma asignación:

Para clarificar nuestra cuestión, podemos distinguir tres niveles donde el concepto de igualdad se aplica. El primero es el de la administración de instituciones como sistema público de reglas. En este caso, la igualdad es esencialmente justicia como regularidad. Implica la aplicación imparcial y la interpretación consistente de reglas de acuerdo a preceptos tales como trato similar a casos similares (según se definen por estatutos y precedentes) y así por el estilo¹⁷⁷.

El criterio “misma regla” nos obliga a que los principios de la justicia tengan siempre el mismo significado:

La segunda y más difícil aplicación de la igualdad es a la estructura sustantiva de las instituciones. Aquí, el sentido de igualdad se especifica por los principios de justicia que exigen que derechos iguales básicos sean asignados a todas las personas¹⁷⁸.

La tercera faceta de la “misma regla” nos obliga a tener siempre presente a los mismos sujetos, cada persona moral es específicamente igual y es acreedora de la misma justicia:

Todavía debemos considerar a la clase de seres que son sujetos de garantías de la justicia. Esto nos lleva al tercer nivel abordado por la cuestión de la igualdad. La

¹⁷⁷ J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit., 504-505.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

*respuesta natural parece estar precisamente en que las personas morales son las acreedoras a una justicia igual*¹⁷⁹.

Para especificar quiénes son “los mismo sujetos”, Rawls recurre básicamente a una perspectiva desde la posición original:

*Las personas morales se distinguen por dos rasgos: primero, que ellas son capaces de tener (y se asume que tienen) una concepción de su bien (como se expresa en un plan racional de vida); y segundo, ellos son capaces de tener (y se asume que adquieren) un sentido de justicia, un deseo normalmente efectivo de aplicar y de actuar según los principios de la justicia, por lo menos con un cierto grado mínimo. Usamos la caracterización de las personas en la posición original para singularizar la clase de seres a quienes se aplican los principios elegidos*¹⁸⁰.

Aunque la descripción de Rawls tiene un propósito preciso, que es el de aplicar una moral de principios, esto es, una moral fundamental para regular la relación política:

*Después de todo, se asume que las partes adoptan estos criterios para regular sus instituciones comunes y su conducta hacia otros; y la descripción de su naturaleza [la de las personas] se integra al razonamiento por el que se eligen estos principios. Así, la justicia igual se le debe a quienes tienen la capacidad de tomar parte en y actuar de acuerdo con el entendimiento público de la situación original [...] Vemos entonces que la capacidad para una personalidad moral es una condición suficiente para hacerse acreedor a una justicia igual*¹⁸¹.

Al parecer muchos críticos de Rawls, entre ellos Paul Ricoeur — mismos que lo sitúan en una postura que se opone a los derechos naturales — no han leído con

¹⁷⁹ *Ibidem.*

¹⁸⁰ *Ibidem.*

¹⁸¹ *Ibidem.*

detenimiento la sección 77 de *A Theory of Justice* al que pertenece el largo fragmento que acabo de revisar. Vuelvo a la ya mencionada nota 30 perteneciente a dicha sección: Rawls considera, precisamente, que la capacidad para una personalidad moral como condición suficiente para tener derecho a una justicia igual puede usarse para interpretar el concepto de derechos naturales ¿Por qué negarle a Rawls su interpretación del concepto de derechos naturales si mantiene la igualdad en asignaciones, significados y sujetos de la misma regla “establecida independientemente de convenciones sociales y de normas legales”?

Recordando lo que Rawls afirma acerca de la moralidad de principios, salta a la vista su afinidad con los conceptos y juicios que estructuran una teoría de derecho natural. Sin embargo, llama la atención que Rawls sustente el concepto de derechos naturales y no el de “Derecho Natural”. Me atrevo a juzgar que esto se debe a dos razones; la primera parece ser la misma por la que, en su planteamiento de los dos principios de justicia, no suscribe una defensa sustantiva de la libertad sino una lista de libertades:

No se le concede prioridad a la libertad como tal, como si el ejercicio de algo llamado “libertad” tuviera un valor preeminente y fuera el principal fin, si no el único, de la justicia política y social. Ciertamente se tiene una presunción general contra la imposición legal y otras restricciones de conducta sin razón suficiente. Pero esta presunción no le concede una prioridad especial a alguna libertad en particular [...] A través de la historia del pensamiento democrático se ha puesto el foco en alcanzar ciertas libertades específicas y garantías constitucionales, como se encuentran por ejemplo, en varias actas y declaraciones de derechos del hombre. La exposición de las libertades básicas sigue esta tradición¹⁸².

¹⁸² J. RAWLS, *Political Liberalism, Expanded Edition* cit., 291-292.

Ciertos derechos naturales se pueden abstraer como pretensiones de validez universal, con carácter indefectible, donde hincan su raíz acciones y discursos expresivos de la pluralidad a través de la historia, la cultura y las biografías: sustrato que alimenta el itinerario de convencionalismos y promulgaciones legales en regímenes de pluralidad entre pares. Rawls no necesita hablar, según mi particular punto de vista, en términos de Derecho Natural, porque no se propone recorrer el horizonte de lo que corresponde a cada uno por naturaleza. Más bien, limita su teoría política a lo que, por naturaleza, nos corresponde darnos recíprocamente en un sistema de cooperación entre personas consideradas libres e iguales (sin derechos originales de autoridad o dominio la una sobre la otra, como lo concibió Locke) mediante la acción y el discurso en la pluralidad.

Se puede ver en los textos citados que Rawls, en efecto, antepone derechos naturales en el proceso de búsqueda de sus dos principios de justicia. El planteamiento procedimental de Rawls no rompe con el principio “la justicia sigue al derecho”. Cabe mencionar que ciertos derechos naturales relacionados con la acción política sólo pueden ser inferidos válidamente de la experiencia y la tradición políticas. Traigo a cuento nuevamente las palabras de Rousseau:

*Sin duda existe una justicia universal emanada de la razón, pero ésta, para ser admitida entre nosotros, debe ser **recíproca***¹⁸³.

Precisamente la reciprocidad es la piedra de toque de la admisión de unas normas universales. Más allá de una justicia razonada, la reciprocidad es señal de una justicia vivida. Tal reciprocidad sólo puede ser testimoniada a través de la historia de la cultura política: vía privilegiada de la argumentación fenomenológica. A tal vía de argumentación recurre Benedicto XVI cuando interpela al sistema rawlsiano para reivindicar los derechos del pensamiento cristiano:

¹⁸³ J.J. ROUSSEAU, *ibidem* Libro II, cap. VI, p. 25. El realce es mío.

¿Qué es la razón? ¿Cómo puede una afirmación —sobre todo una norma moral— demostrarse "razonable"? En este punto, por el momento, sólo quiero poner de relieve brevemente que John Rawls, aun negando a doctrinas religiosas globales el carácter de la razón "pública", ve sin embargo en su razón "no pública" al menos una razón que no podría, en nombre de una racionalidad endurecida desde el punto de vista secularista, ser simplemente desconocida por quienes la sostienen. Ve un criterio de esta racionalidad, entre otras cosas, en el hecho de que esas doctrinas derivan de una tradición responsable y motivada, en la que en el decurso de largos tiempos se han desarrollado argumentaciones suficientemente buenas como para sostener su respectiva doctrina. En esta afirmación me parece importante el reconocimiento de que la experiencia y la demostración a lo largo de generaciones, el fondo histórico de la sabiduría humana, son también un signo de su racionalidad y de su significado duradero. Frente a una razón a-histórica que trata de construirse a sí misma sólo en una racionalidad a-histórica, la sabiduría de la humanidad como tal —la sabiduría de las grandes tradiciones religiosas— se debe valorar como una realidad que no se puede impunemente tirar a la papelera de la historia de las ideas¹⁸⁴.

Hemos concluido con el encuadre completo — la descripción de los conceptos más relevantes de la teoría de John Rawls y una compulsa desde la tradición aristotélico tomista — que nos permite apreciar en el sistema rawlsiano una consistencia suficiente como para recurrir a él en busca de un esclarecimiento práctico y actual sobre la idea de la justicia. Dicha consistencia nos impulsa, a su vez, a practicar alguna idea adicional que contribuya a una mejor comprensión del sistema mismo. Rawls nos deja con la tesitura de considerar la unión y distinción de lo racional y lo razonable como provistas de una dialéctica manifiesta, misma que descubriremos en la noción del equilibrio reflexivo y que exponemos en el siguiente capítulo. Dicha

¹⁸⁴ BENEDICTO XVI, *Discurso Preparado por el Santo Padre Benedicto XVI para el Encuentro con la Universidad de Roma "La Sapienza"*, Vaticano, 17 de enero de 2008, en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_sp.html, consultado el 2, febrero de 2012.

dialéctica, como adelantamos en la introducción, será más comprensible si completamos la idea de módulo — brevemente tratada por el profesor emérito de Harvard — con la idea de interfaz.

3.2 EQUILIBRIO REFLEXIVO: DIALÉCTICA ENTRE LAS CARGAS DEL JUICIO Y LA POSICIÓN ORIGINAL, HACIA UN CONSENSO EMPALMADO.

Desde el marco aristotélico-tomista, que señala al bien común como el fin primario de todo sistema de cooperación social, la causa material del bien común sólo puede ser la cooperación social, y la causa formal viene a ser el consenso empalmado planteado por Rawls. Visto así, revisemos en este capítulo otras consideraciones sobre la cooperación social.

En la idea de sociedad, Rawls pone énfasis a su carácter de sistema justo y estable para la cooperación. No se detiene a considerar el origen de la sociedad, lo asume e inmediatamente aborda sus requisitos: se debe lograr una concepción de la justicia que “especifique los términos justos de la cooperación social entre personal libres e iguales”. Por tanto, dicha concepción debe guardar como supuesto toral que

*[L]os términos equitativos de la cooperación social han de darse por un acuerdo pactado por quienes en ella participan*¹⁸⁵.

Es decir, este acuerdo, además de justificar y darle sentido a las estructuras e instituciones públicas de la sociedad política, debe ser fruto de la razón práctica, pero no de cualquier tipo, sino aquella que se verifica al través de determinado procedimiento de construcción. Rawls afina esta idea al referir las cuatro características del constructivismo político¹⁸⁶:

1. Los principios de la justicia política (contenido) pueden representarse como el resultado de un procedimiento de construcción (estructura).
2. El procedimiento de construcción se basa en la razón práctica y no en la teórica. La razón práctica tiene que ver con la producción de objetos

¹⁸⁵ J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit, p. 15.

¹⁸⁶ Cfr. J. RAWLS, *Political Liberalism, Expanded Edition* cit., 93-94.

conforme a la concepción que se tenga de tales objetos, mientras que la razón teórica tiene que ver con el conocimiento de los objetos dados.

3. Como político, este constructivismo usa una concepción más bien compleja de la persona y la sociedad, pues se requiere de tal concepción que dote de forma y estructura a la construcción. La complejidad radica en que la persona pertenece a una sociedad política entendida como sistema equitativo de cooperación social de una generación a la otra. La idea de cooperación social apareja las dos facultades morales ya revisadas y que capacitan a la persona para ser miembro plenamente cooperativo: una capacidad para un sentido de la justicia (ámbito de lo razonable) y una para una concepción del bien (ámbito de lo racional).
4. El constructivismo político pertenece al ámbito de lo razonable, esto es, encapsula el concepto de verdad no prestándose a emitir juicios de afirmación o negación de la misma; tales juicios pertenecen al ámbito de lo racional. La explicación estriba en que con la idea de lo razonable se puede lograr un consenso empalmado que desde el concepto de verdad no se puede. Es necesario recordar que el ámbito de lo razonable es el de las razones comunes. Ya hemos visto que esta limitación no agota el mundo de las razones presentadas por doctrinas comprensivas. Le corresponde a cada individuo, en su proyecto personal, suscribir razones comprensivas y juicios de verdad, como se puede inferir de la segunda facultad moral de la persona.

Para no confundir el constructivismo político propuesto por Rawls con el constructivismo equivocado, es posible que sea de utilidad hacer más explícita la idea de ingeniería en reversa insinuada por mi interpretación de las cuatro características del constructivismo político que ofrece Rawls. La ingeniería en reversa es el proceso de descubrimiento de los principios prácticos que sustentan la existencia o la consistencia de un objeto (en nuestro caso los términos equitativos de la cooperación social) a partir del análisis de la operación, estructura, y las reglas visibles de dicho objeto. Queda claro que los términos equitativos de la cooperación

social son los que deben ser construidos. A partir del análisis de la estructura que deben guardar los términos equitativos de la cooperación vemos que éstos deben ser objeto de un consenso empalmado donde concurren razones comunes. Por lo expresado con el término “empalmado”, tal concurrencia no debe implicar la cercenadura de razones últimas de verdad y bien en los proyectos vitales. Las dos fuerzas morales conforman una unidad en la persona. Así, detrás de la idea de consenso empalmado se infieren las ideas de la persona con sus dos poderes morales y con las virtudes políticas necesarias para ser un individuo plenamente cooperativo en una sociedad efectivamente regulada por principios de justicia. Los términos equitativos son los que se construyen. Aquí es precisamente donde se puede descartar la sospecha de circularidad: Rawls presenta por anticipado sus dos principios de justicia, para exponerlos como los objetos a construir. Después se analiza el proceso necesario para obtener como objetos los principios de la justicia. El análisis del proceso nos lleva al supuesto básico o idea central de la sociedad como sistema equitativo de cooperación. En el constructivismo político las ideas de persona y sociedad no se construyen, al contrario, son los axiomas que subyacen como supuestos fundamentales del proceso de construcción y lo justifica ¿Cuál es entonces la secuencia del proceso? Rawls responde:

Comenzamos con la idea organizadora de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación y entonces la determinamos más explicando con detalle lo que resulta cuando esta idea se realiza plenamente (una sociedad bien-ordenada [es decir, una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia]), y a lo que se aplica esta idea (la estructura básica). Entonces declaramos cómo se especifican los términos equitativos de la cooperación (por las partes en la posición original) y explicamos cómo han de considerarse las personas que participan en la cooperación (como ciudadanos libres e iguales)¹⁸⁷.

¹⁸⁷ J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., p. 25. Lo encerrado entre corchetes está en p. 8.

Cualquier acuerdo de términos equitativos debe ser pactado por los que participan en la cooperación ¿pero bajo qué condiciones? Aquellas desde las cuales sólo se tome en consideración el carácter de libres e iguales de las personas, derivadas de sus dos facultades morales. Por tanto, se excluyen las ventajas derivadas de negociaciones inequitativas, amenazas de fuerza, coerción, engaño, fraude y cosas por el estilo. Pero también deben descartarse las circunstancias y rasgos particulares de la estructura básica existente así como las particularidades de las personas que de alguna manera participan en el acuerdo: posiciones sociales, creencias, convicciones, estado psicológico, raza, sexo, y dones naturales dentro de un rango normal tales como la fuerza y la inteligencia. Circunstancias y características particulares son materia de una justicia localizada, esto es, de acuerdos particulares, como en un contrato de compra-venta. Pero si de lo que se trata es de especificar los términos equitativos de una justicia de trasfondo con pretensiones de validez de una generación a la otra y más allá de situaciones particulares, lo que se necesita es un acuerdo original, como lo llama Rawls.

Las condiciones para un acuerdo original las logra Rawls apartando de la participación directa a las personas que cooperan como libres e iguales en la sociedad. Rawls idea a los representantes (a quienes denomina partes) de las personas. Y las partes son las que participan directamente en la formulación del acuerdo original situándose en la “posición original”. Ésta queda al abrigo de la información sobre las circunstancias particulares de las personas y de la estructura básica existente mediante el “velo de la ignorancia”, idea que complementa a la de la posición original y que surge de la necesidad de evitar sesgos — provocados por circunstancias particulares — que malogren el acuerdo de unos principios de justicia de trasfondo con los que queden establecidos los términos equitativos de la cooperación en una sociedad política de una generación a la otra.

La posición original busca abrazar los intereses como ciudadano, en pie de igualdad y libertad, de cualquier persona en cualquier generación¹⁸⁸. Es importante recalcar aquí que las partes en la posición original son sólo una ficción que tiene por finalidad armar la argumentación y los juicios meditados orientados a afinar el proceso de obtención de los principios de justicia que han de regir la estructura básica de la sociedad política. Las partes en la posición original sólo constituyen una figura argumentativa disponible para cualquiera en cualquier momento.

El significado de la posición original descansa en el hecho de que es un dispositivo de representación o, alternativamente, un experimento del pensamiento con el propósito de clarificación pública o auto-clarificación. Hemos de pensar en él como modelo de dos cosas: primero, se modelan lo que consideramos — aquí y ahora — como las condiciones equitativas bajo las cuales los representantes de los ciudadanos, vistos únicamente como personas libres e iguales, van a acordar los términos equitativos de cooperación por los que la estructura básica será regulada. Segundo, se modelan lo que consideramos — aquí y ahora — como restricciones aceptables sobre las razones que las partes situadas en condiciones equitativas, toman como base para proponer ciertos principios de justicia política y rechazar otros¹⁸⁹.

La posición original sólo es el primer paso, punto de partida procedimental que sirve de justificación a priori de un acuerdo original:

El acuerdo que puede ser alcanzado puede obtenerse deductivamente si se razona a partir de la descripción de las partes y la forma en que están situadas, las alternativas abiertas a ellas, y a partir de lo que las partes cuentan como razones y de la información disponible para ellas¹⁹⁰.

¹⁸⁸ *Ibidem*, 12-18.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 17.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

La descripción de las partes puede plantearse así: son representantes leales de las personas en tanto que estas son libres e iguales¹⁹¹. Son iguales por tener en un grado mínimo las dos facultades morales necesarias para comprometerse de por vida en la cooperación social. Las facultades morales son la base de la igualdad entre los ciudadanos. A su vez, esta base de igualdad prevalece desde el nacimiento hasta la muerte sin importar la trayectoria de las revisiones y lealtades que la persona le presta a distintas asociaciones dentro de la sociedad política: Saulo de Tarso y Pablo es el mismo ciudadano romano antes y después de su conversión.

Las personas son libres porque pueden revisar y cambiar sus convicciones más profundas sobre bases racionales y razonables. Y las personas también son libres porque se consideran a sí mismas como fuentes propias de autenticación de reivindicaciones válidas ante sus instituciones, es decir, la libertad implica que uno puede hacer reclamos en nombre propio y no en nombre de otras fuentes de autenticación. La autenticación para hacer reivindicaciones ante instituciones de carácter público no deriva de las asociaciones o simpatías, castas o clases, raza o religiones con los que uno esté vinculado, sino de derechos propios que uno acredita simplemente por ser ciudadano. Para terminar con la descripción de las partes y la forma en que se sitúan las mismas, afirmamos con Rawls que son representantes racionales de los ciudadanos, pero su fuerza racional no puede rebasar las restricciones impuestas por el velo de la ignorancia. Las partes defienden con iniciativas racionales los intereses de sus representados, considerando únicamente su calidad de ciudadanos frente a las instituciones y no bajo ningún otro título.

Respecto a las alternativas abiertas para las partes,

¹⁹¹ Cfr. *ibidem*, 20-34.

Simplemente entregamos a las partes una lista de principios, un menú, por decirlo así. En la lista se incluyen las concepciones más importantes de justicia política hallada en nuestra tradición de filosofía política, junto con algunas otras alternativas que quisiéramos examinar. Las partes deben acordar alguna alternativa de este menú [...] Los principios de justicia acordados no se deducen de las condiciones de la posición original: se seleccionan de una lista dada. La posición original es un dispositivo de selección: opera con una familia conocida de concepciones de justicia halladas en, o formadas desde, nuestra tradición de filosofía política¹⁹².

Este punto que ahora alcanzamos, el de la selección de una lista de principios de justicia a partir de lo que nos ofrece la tradición de concepciones de justicia en la filosofía política, nos reubica en el ventajoso punto de vista de los más acuciantes temores y experiencias de los que parte Rawls para la construcción de su teoría: las guerras de religión que siguieron a la Reforma en los siglos XVI y XVII, así como la Guerra Civil estadounidense que siguió a los debates entre los federalistas y anti-federalistas en torno a la esclavitud y la naturaleza de la unión de los estados. Ambos episodios se constituyeron como dos raíces históricas del liberalismo como filosofía política¹⁹³. Este punto alcanzado nos ofrece la oportunidad de exponer los cuatro roles que Rawls le asigna a la filosofía política¹⁹⁴: primero, resolver el conflicto público divisivo y los problemas de orden en lo que atañe a las bases filosóficas y morales que pueden establecerse como parte de la solución. Segundo, los miembros de una sociedad civilizada necesitan una concepción articulada y coherente que los disponga a entenderse a sí mismos como miembros que ostentan un estatus político y que los acredita para hacer reclamos legítimos en cuestiones divisivas de política fundamental. Tercero, nos puede ayudar a reconciliarnos con nuestras instituciones reales cuando se les comprende desde el punto de vista filosófico y racional. Y cuarto, se plantea de modo permanente la cuestión de cómo

¹⁹² *Ibidem*, p. 83.

¹⁹³ Cfr. *ibidem*, p. 1.

¹⁹⁴ Cfr. *ibidem*, 1-5.

puede darse una sociedad democrática justa bajo condiciones razonablemente favorables pero históricas y posibles a la vez, condiciones permitidas por las leyes y tendencias del mundo social.

Ahora bien, de acuerdo a lo anterior y según uno de sus últimos escritos, la tradición de la filosofía política que se concreta en el liberalismo político, no está cerrada a otras tradiciones:

El liberalismo político, entonces, no trata de fijar la razón pública de una vez por todas bajo la forma de una favorecida concepción política de la justicia. Este no sería un enfoque sensato. Por ejemplo, el liberalismo político también admite la concepción discursiva de la legitimidad de Habermas [...], así como las consideraciones de la Iglesia Católica sobre el bien común y la solidaridad cuando se expresan en términos de valores políticos¹⁹⁵.

Es necesario resaltar los motivos por los que las alternativas para los principios de la justicia se tomen de la filosofía política. Si los principios de una justicia de trasfondo han de excluir consideraciones relativas a las posiciones concretas de estructuras y personas, deben ser generales y universales. Ambos atributos los exige siempre la filosofía moral, de la que se deriva en cierta manera la filosofía política:

Los principios son generales cuando es posible declararlos sin el uso de nombres propios o de ciertas descripciones amañadas. Son universales cuando pueden aplicarse sin inconsistencia o incoherencia contradictoria a todos los agentes morales, en nuestro caso, a todos los ciudadanos [de una generación a la otra] de la sociedad en cuestión¹⁹⁶.

¹⁹⁵ J. RAWLS, *The Idea of Public Reason Revisited* en *Collected Papers* cit., 582-583.

¹⁹⁶ J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., p. 86.

Pero hablando de la justicia como equidad, los principios de la justicia también deben ser públicos:

*En la evaluación de los principios, las partes en la posición original deben considerar las consecuencias sociales y psicológicas, del reconocimiento público por parte de los ciudadanos de que los principios se reconozcan mutuamente y de que ellos efectivamente regulen la estructura básica*¹⁹⁷.

Respecto a lo que las partes cuentan como razones se puede perfilar a través de la necesidad de satisfacer el principio de legitimidad:

*En materia de esencias constitucionales, así como en cuestiones de justicia básica, tratamos de apelar únicamente a principios y valores que cada ciudadano puede suscribir. Una concepción política de justicia espera formular estos valores: sus principios y valores compartidos hacen la razón pública, mientras que la libertad de expresión y pensamiento la hacen libre en un régimen constitucional [...] Cuando se involucran las esencias constitucionales, el poder político, como el poder de los ciudadanos libres e iguales, ha de ejercerse de manera que todos los ciudadanos como razonables y racionales lo puedan suscribir a la luz de la común razón humana*¹⁹⁸.

Respecto a la información disponible para las partes, debe limitarse al mismo cuerpo de hechos generales: las circunstancias de la justicia que son de tipo objetivo y subjetivo. Las objetivas son de dos tipos: la escasez moderada y la necesidad de la cooperación social que todos tienen para lograr un nivel de vida decente. Las circunstancias subjetivas reflejan como un hecho que los ciudadanos de las sociedades democráticas afirman diferentes y, la verdad sea dicha, inconmensurables e irreconciliables, aunque razonables doctrinas comprensivas, a

¹⁹⁷ *Ibidem*. En este pasaje se trasmina franca la influencia kantiana sobre Rawls, pero a su vez se alinea con una tradición contractualista que se puede rastrear hasta S. AGUSTÍN, *Confesiones*, III, 15.

¹⁹⁸ *Ibidem* p. 41 y 84.

la luz de las cuales entienden su concepción del bien¹⁹⁹. Por otro lado, debe quedar al margen de la información disponible lo que la psicología afirme de inclinaciones que puedan surgir, por ejemplo, de la envidia o de una especial aversión a la incertidumbre. En una segunda etapa de la argumentación, las partes también deben considerar la psicología de los ciudadanos que se desarrollan y viven en una sociedad en la que los principios que han de ser elegidos por las partes, efectivamente regulen la estructura básica y este hecho sea públicamente reconocido. En esta segunda etapa, las partes deben preguntarse si la estructura básica así regulada no propiciaría entre sus ciudadanos altos niveles de envidia o rencor, voluntad de dominio o cosas por el estilo. Tal revisión es exigida para asegurar la estabilidad de la estructura efectivamente regulada por los principios de justicia elegidos²⁰⁰.

La estabilidad debe ser una propiedad de la cooperación social justa, para que se transmita de una generación a otra por efecto de una concepción política asimilada en un consenso empalmado²⁰¹.

El seguimiento del proceso de la posición original planteado por Rawls y que hemos descrito aquí sería el primer pilar para asegurar la estabilidad del acuerdo original, el de los principios de la justicia que efectivamente han de regular la estructura básica. El segundo pilar de la estabilidad lo refiere Rawls al apuntar que

*una concepción política de la justicia, para que sea aceptable, debe concordar con nuestras convicciones meditadas, en todos los niveles de la generalidad, fundamentadas en la debida reflexión, o en lo que en otra parte he llamado el 'equilibrio reflexivo'*²⁰².

¹⁹⁹ Cfr. *Ibidem* p. 84.

²⁰⁰ Cfr. *Ibidem* p. 88.

²⁰¹ Cfr. J. RAWLS, *Political Liberalism*, Expanded Edition cit., p. 65.

²⁰² *Ibidem* p. 8.

La idea del equilibrio reflexivo bien puede nacer de esta inquietud:

En la justicia como equidad se asume que todos nuestros juicios, con el nivel de generalidad que sea — un juicio particular o una convicción general de alto nivel — tienen la capacidad de ofrecernos, como racionales y razonables que somos, cierta razonabilidad intrínseca. Pero como somos de mente dividida y nuestros juicios entran en conflicto con los de otras personas, algunos de estos juicios eventualmente han de revisarse, suspenderse o retirarse, si es que queremos lograr que se pacte un acuerdo razonable en materia de justicia política²⁰³.

Rawls nos ofrece tres posibles niveles en los que puede verificarse la revisión de juicios. El primer nivel lo llama equilibrio reflexivo estrecho [narrow]:

Centrándonos ahora en una persona cualquiera, supongamos (como observadores) que damos con la concepción de la justicia política que induce en los juicios iniciales de tal persona el menor número de revisiones y dicha concepción resulta aceptable al presentarse y explicarse. Cuando la persona en cuestión adopta esta concepción y alinea otros juicios con ella, decimos que esta persona está en equilibrio reflexivo estrecho²⁰⁴.

El segundo nivel (siguiendo con el caso de una sola persona) es el del equilibrio reflexivo amplio:

[C]uando alguien ha considerado detenidamente concepciones alternativas de justicia y la fuerza de los distintos argumentos que las respaldan. Dicho con más precisión, esta persona ha considerado las principales concepciones de justicia política en nuestra tradición filosófica (incluso visiones críticas del mismo concepto de justicia [algunos piensan que la visión de Marx es un ejemplo]), y ha ponderado

²⁰³ J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., p. 30.

²⁰⁴ *Ibidem*.

*la fuerza de las distintas razones, filosóficas o no, que las respaldan. En este caso, asumimos que las convicciones generales, primeros principios y juicios particulares de esta persona están alineados; pero ahora el equilibrio reflexivo es amplio, dados la reflexión exhaustiva y posiblemente los muchos cambios de visión que lo precedieron*²⁰⁵.

El tercer nivel corresponde, siguiendo a Rawls, el equilibrio reflexivo pleno:

*Recordemos que una sociedad bien ordenada es una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de justicia. Pensemos en que cada ciudadano de dicha sociedad ha alcanzado el equilibrio reflexivo amplio (contra el estrecho). Pero dado que los ciudadanos reconocen que suscriben la misma concepción pública de justicia política, el equilibrio reflexivo también es general: se suscribe la misma concepción en los juicios meditados de cada uno. Los ciudadanos alcanzan así un equilibrio reflexivo general y amplio, al que podemos referirnos como equilibrio reflexivo pleno*²⁰⁶.

Es preciso tener presente que la idea de justificación junto con la de equilibrio reflexivo pleno es no-fundacionalista [nonfoundationalist]:

*De ninguna clase específica de juicio meditado de justicia política, tampoco de ningún nivel particular de generalidad, se puede pensar que carga con todo el peso de la justificación pública*²⁰⁷.

Para defender esta aseveración de Rawls, que aparentemente excluye el recurso a fundamentos heterónomos que trascienden la inmanencia de la estructura judicial de una concepción pública de la justicia política, adaptaré para nuestro caso los

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 31.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ *Ibidem*. 113-118.

planteamientos de Arthur F. Utz en torno a la relación de unos principios universales de ética social con la realidad concreta²⁰⁸.

Lo relevante en la razón práctica es que sus abstracciones normativas, en efecto, proceden de la realidad; pero con el objeto de trascender dicha realidad e imperar la conducta concreta. Esto es, la razón práctica debe atenerse a la realidad de las — denominadas por Rawls — circunstancias de la justicia; entre las que hay que considerar los obstáculos para un acuerdo razonable — llamados por Rawls las cargas del juicio — fruto de las fuerzas de la razón y el juicio en el curso ordinario de la vida política. Las cargas del juicio, tal como las describe Rawls de forma no exhaustiva, son:

(a) La evidencia — empírica y científica — relacionada con un caso, puede ser conflictiva y compleja, y así difícil de determinar y evaluar, (b) aunque haya un acuerdo pleno sobre el tipo de consideraciones que son relevantes, podemos diferir sobre su peso e inferir así distintos juicios, (c) hasta cierto grado todos nuestros conceptos, y no sólo los políticos y los morales, son vagos y sujetos a casos difíciles. Esta indeterminación implica que debemos confiar en el juicio y en la interpretación (y en juicios sobre las interpretaciones) dentro de un rango (no determinado con precisión) en el que personas razonables pueden diferir, (d) la forma en que determinamos la evidencia y ponderamos valores políticos y morales se configura (no podemos decir hasta qué grado) por nuestra experiencia total, nuestro entero curso de vida ahora; y seguramente nuestras experiencias totales difieren. Así, en una sociedad moderna con sus numerosos cargos y posiciones, sus múltiples divisiones de trabajo, su diversidad de grupos sociales y a menudo su variedad étnica, las experiencias totales de los ciudadanos difieren lo suficiente en sus juicios para separarse en cierta medida en muchos si no en la mayoría de los casos con una complejidad significativa, (e) a menudo se dan distintos tipos de consideraciones

²⁰⁸ Cfr. A. F. UTZ, *Ética Social III* (Herder, Barcelona, 1988) 14-20.

*normativas de distinta fuerza en ambos lados de una cuestión y es difícil lograr una valoración integral*²⁰⁹.

La carga del juicio descrita en (e) parece asumir el dilema de los tres niños y la flauta que plantea Amartya Sen²¹⁰: Anne, Bob y Carla reclaman la misma flauta. El reclamo de Anne lo funda en que ella es la única de los tres que sabe cómo tocarla (los otros no lo niegan). Con un escenario alternativo, Bob señala que él es tan pobre que no tiene un solo juguete para él; con la flauta tendría algo con qué jugar (los otros conceden que son más ricos y bien dotados de amenidades). Carla, por su lado, señala que ella ha trabajado diligentemente por meses para fabricar la flauta con sus propias manos (los otros lo confirman). En este dilema se enfrentan consideraciones normativas desde el utilitarismo, el igualitarismo y el libertarismo respectivamente ¿Cómo se logra una valoración integral? Las tradiciones de interpretación de contenidos constitucionales y de filosofía política de una sociedad política determinada son un buen punto de arranque para dirimir las cargas del juicio para después darle juego al equilibrio reflexivo en el proceso de definición de la posición original y las restricciones para pactar el acuerdo original. Esto sin considerar que el dilema de Sen, desde el contexto de la teoría rawlsiana, se ubicaría en la etapa de aplicación de reglamentos y leyes, que es posterior a la etapa de definición de los principios de justicia, la etapa constitucional y la etapa legislativa.

A la vista del peso específico de las cargas del juicio, es posible afirmar con Arthur Utz que es difícil que en el pensamiento ético-social se pueda configurar una posición inicial directamente de la dignidad humana, esto es, por vía puramente racional, “la norma para la práctica del individuo no es, entonces, una naturaleza universal, sino el espíritu objetivo que se manifiesta en la historia”; la razón teórica tiende a la interpretación del sentido de las cosas individuales a partir de una

²⁰⁹ J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., p. 35.

²¹⁰ A. SEN, *The Idea of Justice* cit., 12-13.

totalidad que se conoce al través de la naturaleza humana universal, pero además, nuestra razón práctica, al ordenar la acción concreta, postula a priori, por necesidad, la donación de sentido. Se sumerge así la acción individual en su propio sentido dentro de una totalidad que no es sólo metafísica sino histórica. Dicho con más precisión, la tarea consiste en “extraer del ser ciertos contenidos universales primariamente ahistóricos para, a partir de ellos, llenar de sentido nuestro mundo en cada momento dado”. Wittgenstein podría decir, creo, que ese llenar de sentido equivale a encontrar, para un momento histórico determinado, una expresión oportuna del mismo contenido universal y ahistórico. La perspectiva histórica le da a conocer a cada hombre o generación la tarea común de dimensiones precisamente históricas en la que se inserta su acción individual. Es por eso que Utz nos dice que no podemos atenernos a la aceptación inmediata de la naturaleza humana como norma de actuación por tratarse supuestamente de un mecanismo natural. El mismo concepto de bien común impide que nos sustraigamos de la vocación concreta de configurar axiológicamente la realidad vivida en cada momento histórico: el bien común en su pleno sentido es intergeneracional, universal y, cada generación, cada ser humano tiene la tarea de descubrir el sentido de la propia vocación frente a tal bien universal para ordenar sus acciones concretas.

Como ya hemos explicado, contenidos universales son sólo un centro de gravedad, una misma regla, pero de la cual no se derivan directamente múltiples e indeterminadas expresiones e interpretaciones de la misma regla.

La idea del equilibrio reflexivo ofrece una perspectiva de totalidad histórica porque los juicios meditados no sólo se forman mediante la dialéctica entre juicios particulares y principios propios de una concepción política de la justicia, tampoco es suficiente la dialéctica entre juicios particulares y la concepción pública de la justicia política que es compartida por una generación. Podemos añadir un cuarto nivel del equilibrio reflexivo y denominarlo equilibrio reflexivo histórico o de totalidad. Este

cuarto nivel nos evocaría la justicia que gobierna los tiempos según S. Agustín, pero vista como fuerza racional que busca perpetuamente asumir y superar los obstáculos que Rawls denominó como las cargas del juicio, mismas que se suscitarán de manera particular en cada época inmersa en la historia. Así, desde la perspectiva de totalidad planteada por Utz, cobra relevancia específica que una tradición de filosofía política como la liberal no intente clausurar su propio desarrollo histórico ni el de otras tradiciones de filosofía política que juntas ofrezcan alternativas de principios de justicia.

Así, las condiciones históricas y sociales de sociedades democráticas, mismas que incluyen un pluralismo razonable, permiten introducir la idea del consenso empalmado:

Mientras que en una sociedad bien ordenada todos los ciudadanos afirman la misma concepción política de la justicia, nosotros no asumimos que lo hacen enteramente por las mismas razones [...] Pero esto no impide que la concepción política sea un punto de vista compartido desde el cual los ciudadanos puedan resolver cuestiones relativas a esencias constitucionales [...] nosotros decimos que en una sociedad bien ordenada la concepción política es suscrita por aquello que denominamos consenso empalmado razonable. Con esto queremos decir que la concepción política es sustentada por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, razonables pero opuestas, que ganan un grupo significativo de seguidores y perduran en el tiempo, de una generación a la otra. Esta es, a mi juicio, la base más razonable de unidad política y social disponible para ciudadanos de una sociedad democrática [...] La justicia como equidad tiene las tres características de una concepción política que debe ayudarla a ganar el apoyo de un consenso empalmado razonable. Sus requisitos se limitan a la estructura básica de la sociedad, su aceptación no presupone una visión

*comprehensiva en particular, y sus ideas fundamentales son familiares y se derivan de una cultura política pública*²¹¹.

Desde la perspectiva de Utz podemos declarar que el consenso empalmado se construye desde el itinerario, a través de la historia, de cada doctrina; si éstas se resisten a su propia clausura, tenderían recíprocamente hacia una fusión de horizontes y esto le daría su sentido de totalidad. En último término, la idea del consenso empalmado intenta resolver el aparente dilema en el que

*los ciudadanos de una sociedad bien ordenada asumen dos visiones distintas aunque estrechamente relacionadas. Una es la concepción política que todos suscriben. La otra es alguna de las doctrinas religiosas, filosóficas y morales comprensivas (o parcialmente comprensivas) que existen en la sociedad*²¹².

El propósito del consenso empalmado radica en unir significados comunes — inherentes al concepto de relación política, y suscritos por cada doctrina comprensiva existente en una *polis* — pero dejando entre paréntesis lo que pertenece exclusivamente a lo propio de cada doctrina. Los significados comunes se descubren a la luz de “lo que pertenece a la comunión de vida”, esto es, a la esfera pública o al espacio público:

*El espacio público, que la comunidad internacional pone a disposición de las religiones y su propuesta de ‘vida buena’, favorece el surgir de un criterio compartido de verdad y de bien, y de un consenso moral, fundamentales para una convivencia justa y pacífica*²¹³.

²¹¹ J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., 32-33.

²¹² *Ibidem* p. 33.

²¹³ *Mensaje de Su Santidad BENEDICTO XVI, para la celebración de la XLIV Jornada Mundial de la Paz, 1 de enero de 2011, N. 10.* Consultado el 4 de febrero de 2012 en :

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace_sp.html.

Esto es, sin un consenso empalmado, no puede haber reciprocidad en la práctica de la justicia. Ahora bien, el proceso de focalizar una familia de concepciones públicas de la justicia bajo el consenso empalmado según Rawls, puede considerarse como un mecanismo de construcción de un “criterio compartido de verdad y de bien, y de un consenso moral”. En una sociedad democrática y plural, la clave de este mecanismo se debe centrar en la dialéctica entre lo omnicomprendivo y lo político, que bajo la teoría de Rawls corresponde a la relación entre lo racional y lo razonable. Tal mecanismo tiene como piezas vertebrales el equilibrio reflexivo y la razón pública, y como intención un consenso empalmado que focalice una familia de concepciones políticas de justicia. Un consenso así tiene la capacidad de fundamentar formalmente (procedimentalmente) la “convivencia justa y pacífica”.

En el siguiente capítulo intento modelar la dialéctica entre lo racional y lo razonable del cual se puede derivar un consenso empalmado. El modelo debe funcionar en los dos niveles de una concepción pública de la justicia: la posición original y el acuerdo original. Y para ello tomo la analogía de módulo a la que recurre Rawls cuando explica lo que es una concepción pública de la justicia. Para afinar la analogía del módulo, propongo añadirle la idea de interfaz a fin de aproximarnos con más precisión a la idea del consenso empalmado como una concurrencia de los aspectos razonables de doctrinas comprensivas racionales. Quizá logremos así entender el sistema rawlsiano como un protocolo de entrecruzamiento, en el espacio público, de distintas cosmovisiones de la realidad.

4. PROPUESTA DE LA IDEA DE INTERFAZ

4.1 LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE LA JUSTICIA: INTEGRABLE A UN BALANCE DE RAZONES COMPRENSIVAS.

El consenso empalmado es una formalidad cuyo contenido se cifra en una concepción o en una familia de concepciones públicas de la justicia. Recordemos pues, lo que el liberalismo político de Rawls espera de una concepción política de la justicia:

- a) Sea libremente aceptada por los ciudadanos de una sociedad en tanto que ciudadanos.
- b) No preconice ninguna doctrina comprensiva determinada, más allá de lo que está ***implícito en la concepción política misma***.
- c) No niegue la existencia de otros valores que se aplican en otros ámbitos – personal, familiar, de asociaciones.
- d) No afirme que los valores políticos están separados de otros valores o que entre ambos no exista continuidad alguna²¹⁴.

La libre aceptación de la concepción política no implica una formalidad contractual en un momento histórico, sino un reconocimiento público y generalizado de razones válidas y suficientes²¹⁵. El reconocimiento generalizado hace recordar la voluntad general de Rousseau²¹⁶, así como la generalización kantiana, la cual hace énfasis en una universalidad aplicable a la vida cotidiana y a las inclinaciones de la gente ordinaria²¹⁷.

²¹⁴ Cfr. J. RAWLS, *Political Liberalism, Expanded Edition* cit., p. 10. El realce es mío.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 9.

²¹⁶ Cfr. J.J. ROUSSEAU, *El contrato social o principios de derecho político, IV, I* (Porrúa, México, 2004), p. 71 y ss.

²¹⁷ Cfr. I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, AK 404*, ed. Bilingüe, De J. MARDOMINGO (trad.) (Editorial Ariel, S.A., Barcelona, 1996), 15-35; 405, 5-10; 409, 10-15; 412, 5-10.

En el inciso (b) expuesto, se vierte una propuesta polémica pero central. No debe trivializarse la parte final de la sentencia: «más allá de lo que está implícito en la concepción política misma» y que debe guardar consistencia con los otros tres incisos. Una persona puede aceptar los juicios vertidos en una concepción mental – tal es la concepción política de la justicia. Toda concepción es un intento de estabilizar los objetos experimentados “y se realiza por medio de la discriminación y clasificación mentales”²¹⁸. La operación mental de la estabilización tiene como fin lograr cierta “igualdad” de los objetos experimentados. Esta igualdad es la meta que Rawls propone dentro del liberalismo político con su noción de consenso empalmado. Propone, no que las doctrinas comprensivas hagan concesiones, no que impongan condiciones, sino que acepten que se puede lograr una igual concepción política con el potencial de ser incorporada a “un balance de razones dentro de cada punto de vista comprensivo”²¹⁹. Las doctrinas comprensivas no razonables son las que juzgan imposible una incorporación así.

Una concepción pública de justicia capaz de incorporarse a un balance de razones en cada doctrina causa que un mismo producto conceptual – por ejemplo, un determinado sistema de juicios políticos – sea sustentable «implícitamente» desde diversos sistemas de pensamiento comprensivo. Pero lo implícito en la concepción política misma no necesariamente denota la totalidad del sistema conceptual de alguna doctrina. Lo necesario es que la totalidad de la concepción política sea esencialmente incorporable a distintos balances de razones. La relación entre la concepción política y la doctrina es asimétrica: por un lado tenemos lo que la concepción política contiene implícitamente de una o más doctrinas comprensivas; y por el otro el sustento plural que una concepción política recibe de varias doctrinas comprensivas.

²¹⁸ Cfr. K. WOJTYLA, *Persona y acción* cit., p. 6.

²¹⁹ Cfr. J. RAWLS, *Political Liberalism, Expanded Edition* cit., p. 169.

Para Rawls, el sustento a una concepción política por parte de una doctrina comprensiva puede darse por tres tipos de motivos²²⁰:

- a) Por ser una concepción que procede de sus demás valores,
- b) por ser congruente con ellos o,
- c) por lo menos, por no estar en conflicto con tales valores.

Cualquiera de estas tres maneras de sustentación satisface un aforismo básico para el propósito de este trabajo:

*Una concepción de la justicia caracteriza nuestra sensibilidad moral cuando los juicios cotidianos que formulamos son acordes con sus principios*²²¹.

Rawls nos ofrece así tres vías para vincular una concepción política con el *background culture*.

*Doctrinas comprensivas de todo tipo — religiosas, filosóficas y morales — pertenecen a lo que podemos llamar la cultura de trasfondo [background culture] de la sociedad civil. Esta es la cultura de lo social, no de lo político. Es la cultura de la vida diaria, de sus diversas asociaciones*²²².

Es decir que, en primer lugar, las concepciones políticas son derivaciones, y el *background culture* — el sedimento conformado por el inevitable influjo recíproco — es su fuente original. En segundo lugar, la concepción política tiene por objetivo abstraer los principios que mejor denotan la sensibilidad moral que predomina en los juicios cotidianos que se formulan consuetudinariamente en la cultura de trasfondo. Pero la vinculación entre cultura de trasfondo y concepción política es una vía de

²²⁰ Cfr. *ibidem*, p. 11.

²²¹ J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit, p. 46.

²²² J. RAWLS, *Political liberalism, Expanded Edition* cit., p. 14.

doble sentido: la práctica del equilibrio reflexivo desde la concepción política y la práctica del *proviso* desde la cultura de trasfondo. Rawls explica qué es el *proviso*:

*Las doctrinas comprensivas razonables, religiosas o no, pueden presentarse en la discusión política pública en todo momento, siempre que, a su debido tiempo, ofrezcan razones políticas apropiadas — y no razones privativas de doctrinas comprensivas — y suficientes para apoyar lo que las doctrinas comprensivas dicen sustentar. Este imperativo de ofrecer razones políticas apropiadas es al que me refiero con el término **proviso** (the proviso) y con él queda especificada la cultura política pública como distinta de la cultura de trasfondo*²²³.

Este transvase accionado entre lo político y lo comprensivo — mediante el equilibrio reflexivo y el *proviso* — exige también una regulación recíproca, precisamente para marginar concesiones o imposiciones ilegítimas. Primero, el transvase se regula desde la doctrina comprensiva al ponderar razones que muestren la relación de derivación, congruencia o no-conflicto que la concepción pública de justicia guarda con la doctrina; esta es una tarea previa — así lo veo yo — al ejercicio del *proviso*. El ofrecimiento de razones políticas apropiadas para la discusión pública no puede ser sólo coyuntural si se desea que las razones ofrecidas tengan un respaldo estable desde el ámbito de lo comprensivo. Dicha estabilidad — el balance de lo político y lo no-político — es el criterio de regulación desde la doctrina comprensiva.

Pero también existe desde la cultura política pública una regulación que tiene por criterio el equilibrio reflexivo. Como ya hemos visto, este se alcanza

*después de que una persona ha sopesado varias concepciones [políticas] propuestas y/o bien ha revisado sus juicios de acuerdo con una de ellas, o bien se ha mantenido fiel a sus convicciones iniciales (y a la concepción correspondiente)*²²⁴.

²²³ J. RAWLS, *The Idea of Public Reason Revisited en Collected Papers* cit., p. 591.

²²⁴ J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit, p. 48.

La regulación recíproca también es asimétrica, pues la fuente de autoridad es diversa por tratarse de lecturas diversas: doctrina comprensiva y concepción política se vinculan de hecho, pero son independientes por derecho. No podemos perder de vista que el balance de razones desde las entrañas de una doctrina comprensiva no equivale al equilibrio reflexivo de juicios — ponderados a todos los niveles de generalidad — formulados desde las entrañas de una concepción pública de justicia. Ambas difieren como ideas de justificación. La coherencia derivada del equilibrio reflexivo no basta para ciertas doctrinas comprensivas, como apunta el mismo Rawls²²⁵. Los planteamientos del profesor emérito de Harvard denotan — eso creo — la aceptación de que el equilibrio reflexivo es una condición necesaria pero no suficiente para un balance integral entre razones políticas y no-políticas. Las doctrinas pueden afirmar que la realidad es una, pero no por esto deja de ser compleja; y para hacer distinciones en la complejidad, es necesario hacer abstracciones que simplifiquen y nos hagan más asequible el conocimiento de la realidad para actuar según ella.

La realidad es una, pero no así las abstracciones que construimos para paladearla o tocarla. Las abstracciones que separan lo que en la vida cotidiana está empalmado deben justificarse recíprocamente; si no, alguna es irracional o no razonable. El vínculo entre lo político y lo no-político está imbricado íntimamente en la realidad, en la acción colectiva y en la experiencia personal; pero las abstracciones o modelos respectivos no se vinculan directamente, pues pertenecen a lecturas distintas: en nuestro caso, la de lo comprensivo y la de lo común.

Una buena abstracción distingue sin enajenar y una buena acción reúne sin confundir. Distinguir entre lo comprensivo y lo común no implica una solución de continuidad, antes al contrario, la distinción posibilita que una visión

²²⁵ Cfr. J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., p. 32.

omnicomprensiva pueda plantear una división del trabajo en la búsqueda de la acción prudente. En esto consiste el mecanismo del consenso empalmado, es una abstracción para distinguir el dominio de lo comprensivo del dominio de lo común sin solución de continuidad, con vistas a una división del trabajo significativa para el ciudadano de una sociedad política plural.

Reconocemos que, desde una doctrina comprensiva, lo comprensivo y lo común tienden a identificarse — empalmarse totalmente — en una estructura especulativa: la verdad es trascendental, participan de ella todos los seres racionales, porque el ejercicio de la razón les permite saborearla y tocarla, aunque siempre fragmentariamente, desde posiciones históricas y biográficas concretas y singulares. Pero lo comprensivo y lo común no se identifican cuando se trata de acordar una forma de vida colectiva y plural como se puede ilustrar con este párrafo de Wittgenstein:

*“¿Quieres decir que el acuerdo humano decide qué es verdad y qué es falso?” — Es lo que **dicen** los seres humanos lo que es verdad y mentira; y ellos se ponen de acuerdo en el **lenguaje** que van a usar. No se trata de un acuerdo en las opiniones sino en la forma de vida²²⁶.*

En la forma de vida propia de una sociedad política y plural — más allá del lenguaje — subyace una pretensión de razones comunes para la acción, mientras que en una doctrina comprensiva subyace una pretensión de descubrimientos en la realidad. Al respecto, la ya citada instrucción que el profeta Jeremías transmite a los deportados de Jerusalén a Babilonia puede iluminar con pleno sentido este párrafo de Wittgenstein: procurar la prosperidad de la ciudad es procurar la prosperidad propia porque compartimos la misma forma de vida, aunque no la misma cosmovisión. Incluso la forma común de vida puede contribuir a que cada persona aviste el significado de su propia

²²⁶ L. WITTEGNSSTEIN, *Philosophical Investigations* cit., n. 241, p. 75e. El realce es mío.

vocación desde la mira totalizadora de una cosmovisión concreta, lo que para Utz constituye la donación de sentido.

Esto nos lleva a la conclusión de que, en la experiencia singular, no son exigibles las abstracciones que pretenden aislar la verdad comprensiva de la búsqueda de razones comunes que cimienten una forma colectiva de vida. Hay bienes trascendentes como la paz, cuyo pleno sentido es susceptible de ser descubierto desde la perspectiva de una verdad comprensiva y, sin embargo, no alcanza su plenitud si no se procura el bien común. Una paz trascendente se malogrará si la paz propia de una forma colectiva y cotidiana de vida no forma parte de los afanes que tienden a lo trascendente. No sólo eso: la paz, o cualquier otro bien común, sólo se descubre con razones comunes: tu paz es mi paz ¿cuál es esa paz que debemos buscar y disfrutar juntos y que a la vez sea capaz de purificar visiones trascendentes? La búsqueda común de un cierto bien implica entendimiento común y juicios comunes del bien buscado. Ahora parafraseemos el texto bíblico de Jeremías: hay que procurar lo común, porque en lo común descubriremos el sentido pleno de lo que se nos ofrece como trascendente.

Por otro lado, si lo que se procura son razones comunes, el consenso será esencial aunque no sea total; hemos visto que lo consensuado queda como parte indefectible de lo comprendido en cada doctrina: parte indefectible pero no exclusiva, porque cualquier forma de vida supone participación, consenso y lenguaje. Así, en la vida práctica de todo ciudadano pueden distinguirse dos momentos que se imbrican existencialmente pero que se distinguen en sus pretensiones: un momento es el de la búsqueda de la verdad respecto a todo lo que hay que hacer siempre (teoría); el segundo momento se refiere a la búsqueda de conexión con una forma de vida concreta (práctica). La distinción de ambos momentos puede ser expresada también así:

En la Summa Theologiae (ST II-II, q. 48, a.1, co.) se registran ocho partes integrales de la prudencia: cinco con respecto al conocimiento (saber qué hacer) y tres que lo aplican a la acción singular (hacerlo). Para saber cómo actuar hay que conocer lo pasado (memoria), lo presente (inteligencia); y tener la disposición de adquirir ese conocimiento continuamente (docilidad y sagacidad) y usarlo en el momento oportuno (razón). La aplicación del conocimiento a la acción es perfeccionada, por su parte, por la correcta ordenación al fin (previsión), la atención a las circunstancias (circunspección) y la capacidad de sortear impedimentos (precaución). Un precepto prudente exige el ejercicio correcto de estas ocho perfecciones que le son constitutivas, tanto como una casa necesita sus paredes, suelo y techo²²⁷.

Memoria, inteligencia, docilidad, sagacidad y razón son perfecciones del momento cognoscitivo. Previsión, circunspección y precaución son perfecciones exigidas por el momento práctico. Aunque no exista una solución de continuidad, es necesario distinguir expresamente ambos momentos en la relación política propia de una sociedad plural. Cada momento exige un modelo de abstracción distinto, por tratarse de jurisdicciones distintas: las que competen respectivamente a lo racional (*saber qué hacer*) y a lo razonable (*hacerlo* «con otros» por tratarse de lo común con otros). Cada modelo debe distinguirse porque no se empalman totalmente; para el enfoque de las relaciones políticas propias de una *polis* de régimen democrático, en cada modelo se privilegian una epistemología y una metodología distintas: distinguir la verdad de la mentira por un lado, y por el otro buscar un acuerdo en la forma de vida.

La pretensión cognoscitiva es esencialmente racional, según los patrones rawlsianos; mientras que la pretensión práctica de pactar una forma de vida

²²⁷ T. ENRÍQUEZ, *De la decisión a la acción. Estudio sobre el imperium en Tomás de Aquino*, A.M. GONZÁLEZ / A. G. VIGO (eds.) (Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York, 2001) 147-148.

plural es esencialmente razonable, esta última no es alcanzable más que por la colaboración libre de ciudadanos recíprocamente considerados iguales. Por eso, aunque las pretensiones cognoscitivas y prácticas se entrelazan sin solución de continuidad en la forma de vida de una *polis*, procede una división de tareas entre lo cognoscitivo y lo práctico; una razón nos la da el discurso que hemos desarrollado hasta ahora: la imbricación existencial — en itinerarios biográficos, históricos y de tradiciones — entre la búsqueda de la verdad y la búsqueda de acuerdos en la forma de vida no sigue por necesidad algún proceso teórico-cognitivo determinado. La dialéctica, entre las cargas del juicio y el devenir en marcha del inevitable influjo recíproco, no siempre sigue un patrón reconocible de antemano, con mayor razón si el ejercicio de la prudencia no preside el proceso.

La división de tareas se perfila así con mucha sencillez en dos espacios formales: el espacio no-público — privativo de cada cosmovisión totalizadora — y el espacio público, en el que se reconoce y se identifica la dinámica del inevitable influjo recíproco, ya sea en sus derivaciones de cooperación o en sus derivaciones de conflicto. Cada espacio, de acuerdo a lo ya visto, exige su derecho propio, no obstante su imbricación de facto; y estos sistemas de normas son respectivamente el derecho de lo racional y el derecho de lo razonable. En una sociedad plural, si una doctrina comprensiva razonable tiene ante sí el reto de reivindicar derechos ante el espacio público, está obligada a formular desde su cosmovisión racional una posición razonable, lo cual equivale a hacer uso de la razón pública. Reivindicar derechos ante el espacio público implica que la doctrina comprensiva reconozca un empalme entre su intimidad singular y lo común. Ese empalme se convierte así en una zona de doble jurisdicción, pero no se trata de que la doctrina renuncie a su derecho particular en el terreno común o público, sino de que ese derecho particular se reformule en términos públicos, razonables.

Primero el reconocimiento del empalme, y luego el reconocimiento de la necesidad de reformular lo particular en términos comunes, son los pasos para abordar la concepción pública de la justicia que ha de normar el espacio público. La zona de empalme perfilada como una concepción pública de justicia se vuelve así en un terreno común para todas las doctrinas que aceptan el reto de reformular lo particular en términos comunes. La zona de empalme no puede dejar de ser también una zona de consenso. Así, el consenso empalmado materializado en una concepción política puede encapsularse a manera de módulo. De hecho, Rawls dice que la concepción política es como un módulo susceptible de ser aprovechado por varias doctrinas, pero el aprovechamiento común obliga a que la concepción política consensuada se configure con autonomía:

Asumo que todos los ciudadanos afirman una doctrina comprensiva que se relaciona, de alguna manera, con la concepción política que ellos mismos aceptan. Pero una característica singular de una concepción política es que se presente como autónoma [free-standing] y se exponga aparte, sin referencia a ningún trasfondo de mayor amplitud. Usando una frase de cuño corriente, la concepción política es un módulo, una parte esencial constituyente, que se acomoda y puede ser sustentada por las distintas doctrinas comprensivas y razonables que perduran en la sociedad regulada por ella²²⁸.

Este sentido de trasladar — mediante la reformulación — lo particular y racional hacia un ámbito común, autónomo y razonable es el que se debe entender cuando Rousseau habla de la renuncia de la libertad individual en aras de la libertad civil. Continúa Rawls:

El encuadrar una concepción política de justicia [tal como hacemos al considerarla un módulo] a fin de que se pueda ganar un consenso empalmado, no implica

²²⁸ J. RAWLS, *Political Liberalism, Expanded Edition* cit., p. 12.

*sujetarla a una sinrazón existente, sino al hecho del pluralismo razonable: por sí mismo, el resultado del libre ejercicio de la libre razón humana en condiciones de libertad*²²⁹.

Los resultados racionales en condiciones de libertad se constituyen en la causa del pluralismo entre los hombres, pero si el pluralismo es razonable, su dinámica asumirá por necesidad la construcción de concepciones públicas en los que se establezcan, como en un módulo autónomo, los principios de justicia que hagan posible el gobierno de la *polis*.

4.2 EXPLICACIÓN DEL MÓDULO Y DE LA INTERFAZ COMO ANALOGÍAS

La analogía del módulo que hace Rawls para ilustrar la naturaleza de la concepción pública de la justicia puede extenderse un poco más. Este término se usa en las técnicas de construcción de modelos de sistemas de software²³⁰. En ellas, un módulo o componente se entiende como un dispositivo que puede ser utilizado por y desde varios otros dispositivos. El motivo de encapsular una o más tareas en un módulo — relevante para el tema que nos ocupa — es la de distinguir y concretar operaciones que son comunes a distintos agentes. Así, los conceptos y operaciones comunes se estandarizan o tipifican bajo un mismo vocabulario, se vuelven públicos, y se encapsulan como tales en un módulo. Después de su protocolización, el módulo se convierte en un dispositivo mandatario. Los dispositivos mandantes le delegan al módulo uno o más procesos. Además, el módulo mandatario opera con la autonomía que le

²²⁹ *Ibidem*, p. 144.

²³⁰ Para este capítulo, tomo todos los conceptos de ingeniería de software de G. BOOCH, J. RUMBAUGH, I. JACOBSON, *The Unified Modeling Language User Guide, Second Edition* (Addison-Wesley, Upper Saddle River, N.J., México City, 2005). Los autores han logrado convertir el Lenguaje Unificado de Modelado (UML por sus siglas en inglés) en un estándar de modelado en la industria del software. Por ello y porque la diversidad de técnicas de modelado de software no es un tema ni controvertido ni central en este trabajo, no considero necesario recurrir a más referencias bibliográficas para este punto. Escogí UML por ser un estándar ampliamente aceptado.

concede su protocolización para cumplir las tareas delegadas; esto permite que las estructuras y operaciones del mandante operen rutinariamente con el módulo, sin necesidad de ponderar cada detalle ya incluido en el protocolo.

La protocolización del módulo permite que varios mandantes lo usen rutinariamente bajo un mismo vocabulario y con los mismos significados sin necesidad de que cada mandante esté conciliando en cada proceso las estructuras y procesos encapsulados en otros mandantes. Para ello es suficiente que el protocolo de procesos entre mandante y mandatario se mantenga inalterado. De esta manera, el módulo se constituye por esencia a modo de parte, pero con la misma identidad desde distintos todos. Visto así, esencialmente a modo de parte, el módulo es una abstracción en estado de indeterminación o suspenso, cuya determinación se constituye al conectarse con cada todo del que puede ser parte. Así como hay predicados universales desde el punto de vista teórico, un módulo se puede considerar como una práctica universal desde el punto de vista práctico.

El uso del módulo, además, exige que el mandante tenga la capacidad, no sólo de asimilarlo, sino de acomodarse a él. Para cada mandante, el uso de un módulo puede comportar, en primer lugar, trasladar ciertos elementos de un *know-how* propio del mandante hacia un terreno tenido en común con otros mandantes; en segundo lugar, incorporar al dominio particular de cada mandante el trabajo de confeccionar, en colaboración con otros posibles mandantes, el protocolo o contrato de interacción. El uso del módulo también conlleva acomodar la expresión de ciertas acciones propias para que sean comunicables en términos protocolarios. Estas implicaciones exigen del mandante una reformulación de estructuras, procesos y expresiones internas hacia una arquitectura más relacional.

Para contribuir a la comprensión de ese protocolo de comunicación o punto de contacto entre un terreno de prácticas comunes y el posible mandante de dichas prácticas, echo mano del concepto de “interfaz”: “Conexión o frontera común entre dos aparatos o sistemas independientes”²³¹ pero interactuantes. En la interfaz se establece un protocolo o contrato si nos ceñimos a una acepción que el diccionario nos ofrece del término protocolo: “conjunto de reglas que se establecen en el proceso de comunicación entre dos sistemas”²³². La explicación técnica de “interfaz” es útil antes de aplicar la analogía a algunos aspectos del sistema de Rawls:

- a) Una «interfaz» es una colección de operaciones que especifican un servicio o contrato²³³.
- b) Una «operación» es la abstracción de un quehacer que se puede mandar por parte de un objeto para que otro lo ejecute²³⁴.
- c) La «realización» es la relación semántica entre dos objetos en el que uno, como interfaz, especifica un contrato que el otro objeto garantiza realizar o poner en ejecución²³⁵.
- d) La serie de servicios que un objeto se compromete a suministrar constituyen la «interfaz suministrada» por el objeto²³⁶.
- e) La serie de servicios que un objeto requiere de otros objetos constituyen la «interfaz requerida»²³⁷.

Estamos hablando, pues, de tres clases de objetos: el objeto que demanda un servicio (mandante), el objeto que se compromete a ofrecerlo (mandatario) y el objeto con el que se especifica o protocoliza el servicio (mandato). En efecto, la

²³¹ REAL ACEMIA ESPAÑOLA (22º Edición, 2001), voz *interfaz*.

²³² *Ibidem*, voz *protocolo*.

²³³ Cfr. G. BOOCH, J. RUMBAUGH, I, JACOBSON, *The UML User Guide* cit. p. 153.

²³⁴ Cfr. *ibídem* p. 51.

²³⁵ Cfr. *ibídem* p. 155.

²³⁶ Cfr. *ibídem*.

²³⁷ Cfr. *ibídem*.

interfaz, bien mirada, es análoga a la figura contractual llamada mandato, familiar para los especialistas en derecho: “contrato consensual por el que una de las partes confía su representación [...] o la gestión o desempeño de uno o más negocios, a la otra, que lo toma a su cargo”²³⁸. Esta definición jurídica ayuda a allanar un poco más el camino, pues pone en primer plano una nota que está sólo implícita en la idea de interfaz, ésta es un contrato consensuado entre partes: el mandante y el mandatario.

En el caso que nos ocupa, mandante y mandatario son dos entidades interactivas con sus derechos respectivos y mutuamente autónomos. Sin embargo, la interactividad debe ser recíproca por una vía de continuidad entre lo justo y lo bueno: **lo justo marca el límite (el lado mandatario), en lo bueno se revela lo central (el lado mandante)**²³⁹. Alguna concepción o familia de concepciones políticas públicas de justicia estarían del lado mandatario, y el *background culture* o alguna doctrina comprensiva del lado mandante.

La necesidad de esta vía de continuidad hace recordar la mención de Rousseau acerca de la transición del estado natural al estado civil²⁴⁰, pero la interfaz no es una vía de transición de un solo sentido, es una vía de interactividad de dos sentidos; aun así, el planteamiento de Rousseau sigue siendo interesante si le asignamos un significado preciso al término «estado natural»: éste podría ser el estado original de una doctrina comprensiva, el supuesto basilar de cualesquiera de sus formulaciones orientadas a construir consensos empalmados. Y el estado civil podría referirse al sistema de formulaciones que la doctrina comprensiva usa para asimilar y acomodarse al consenso empalmado. Si lo tomamos así, la transición de Rousseau sería sólo el primer momento de la interactividad entre estado natural y estado civil. El estado civil

²³⁸ Diccionario de la RAE, 22.^a edición.

²³⁹ Cfr. J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement* cit., 140-141.

²⁴⁰ Cfr. J.J. ROUSSEAU, *El contrato Social* cit., p. 14.

es la expresión del estado natural bajo una arquitectura primordialmente relacional, pero el estado civil no tiene por qué perder su referencia implícita al estado natural.

Como puede apreciarse, el consenso empalmado no puede considerarse un vector resultante de las fuerzas en bruto derivadas de la inevitable influencia recíproca de las distintas doctrinas comprensivas. Por eso, la interfaz no puede considerarse un simple catalizador neutral que desacelera las trayectorias de impacto de las distintas fuerzas. La interfaz tampoco se puede reducir a un filtro de impurezas entre los espacios no-públicos y el espacio público. Si algo se acerca a la analogía de interfaz que proponemos, es la relación homeostática: la interfaz se constituye en un *factor metodológico* de estabilidad de lo bueno como lo central y de lo justo como el límite. La interfaz debe ayudar a que la composición y propiedades fundamentales de una doctrina comprensiva se mantengan constantes; también debe ayudar a mantener estables y públicas la intencionalidad de equidad en el espacio público. La interfaz es un dispositivo de regulación frente al entorno cambiante de las influencias recíprocas.

Dentro ya del contexto de las relaciones políticas en una sociedad plural, las interfaces son útiles para:

- a) Captar las similitudes entre doctrinas independientes sin necesidad de forzar artificialmente la relación entre las doctrinas.
- b) Declarar métodos o propiedades cuya puesta en juego se espera de una o más doctrinas.
- c) Revelar el protocolo usado por una doctrina comprensiva en un terreno compartido sin necesidad de revelar o explicitar todos los aspectos de esa doctrina.

Respecto a las características formales con las que debe cumplir una interfaz en el ámbito político de un régimen democrático, podemos afirmar que:

- a) Una interfaz se constituye con dos caras: En una se verifica una declaración de principios sustentadores de una concepción política de la justicia relativa a cuestiones constitucionales fundamentales y de justicia básica. Esta declaración tiene pretensiones de suscitar el consenso empalmado: consenso que no agota ni pretende agotar algún sistema de verdad comprensiva.
- b) En la otra cara tenemos una concepción de la cuestión social derivada de una doctrina comprensiva, misma que debe asimilar la cultura política que subyace en la sociedad y acomodar las formulaciones de sus principios sociales relacionados con cuestiones constitucionales fundamentales y de justicia básica de forma que sean susceptibles de aceptación desde el consenso empalmado de alguna concepción política de la justicia.
- c) La interfaz, por su misma naturaleza, no especifica la forma en que cada doctrina comprensiva instrumenta su interacción con la familia de concepciones políticas que se configuran en el consenso empalmado, no se involucra con los postulados de ninguna doctrina comprensiva — principios, métodos, valores, misiones o visiones — únicamente define el protocolo de interacción, los principios sujetos a consenso. La forma en que cada doctrina comprensiva logra satisfacer dicho protocolo debe ser resultado de la dinámica intrínseca de sus propios postulados, aunque estos no se presenten explícitamente como razones públicas.
- d) Del lado de cada doctrina comprensiva inserta en el *background culture*, la construcción de la interfaz amplía el horizonte de la reciprocidad y cooperación de los ciudadanos; éstos pueden cooperar, no sólo participando con equidad en la dinámica propia de las instituciones políticas, sino en la realización de la interfaz entre su visión comprensiva

y la concepción política de justicia susceptible de ser públicamente aceptada. En aras de la estabilidad, el suministro de la interfaz corre a cargo de las doctrinas comprensivas y éstas deben satisfacer el imperativo del *proviso*: formular postulados de la verdad de un bien común desde una perspectiva razonable, es decir, con intención de que sean aceptados por los que suscriben una concepción política de la justicia.

- e) Del lado de la cultura política pública, ésta ha de constituirse como el terreno común en el que se encarna el protocolo, es decir, el lenguaje de una forma político-colectiva de vida, propio de un régimen democrático de pluralidad razonable. En aras de la estabilidad, la cultura política pública debe someterse a la prueba del equilibrio reflexivo.
- f) El protocolo establecido mediante la interfaz entre lo racional-comprensivo y lo razonable-político no puede adoptar sino la modalidad de un contrato multilateral, esto es, equitativo y consensual entre las partes, la modalidad más apropiada para la naturaleza libre e igual de los ciudadanos organizados soberana y corporativamente para constituir y gobernar la *polis* como un ámbito público verdaderamente intersubjetivo, esto es, un espacio para la transubjetividad sin discriminaciones.

Resta todavía definir los sujetos que encarnan el rol de mandante y el rol de mandatario divididos por la interfaz. Precisamente la interfaz hace una distinción de roles, no de personas. Todos los ciudadanos de la *polis* son mandantes respecto a sus representantes que fungen como partes en la confección de la concepción pública de la justicia que se desea encarnar en un consenso empalmado. Y ya hemos visto que el rol de representante es sólo una figura abstracta que forma parte de la conceptualización de la posición original y del acuerdo original. Así, la interfaz es la analogía de un contrato consensual mediante el cual el ciudadano — del cual se asume que suscribe alguna cosmovisión omnicomprensiva — confía su representación personal para la

gestión o desempeño de sus intereses. Esta gestión o desempeño se torna equitativa porque el representante que recibe el mandato sólo lo puede ejecutar en términos de una concepción pública de la justicia.

A modo de conclusión, reitero que la analogía de interfaz propuesta es sólo un recurso metodológico que intenta favorecer la interactividad recíproca entre el espacio público y los espacios no-públicos o domésticos. Esta reciprocidad es expresiva de la unidad que debe guardar el eslabonamiento de perfecciones señalado por T. Enríquez y exigido formalmente para toda acción prudente. Si intentamos incorporar este eslabonamiento a la consideración rawlsiana de lo racional y lo razonable, entonces memoria, inteligencia, docilidad, sagacidad y razón son perfecciones de lo racional; y previsión, circunspección y precaución son perfecciones de lo razonable. Así, la interfaz se puede apreciar como un instrumento que puede contribuir a la construcción de una concepción pública de la justicia consensuada y prudente. La prudencia política, aunque tiene por objeto final la acción singular prudente — justa en el caso de la acción política — su objeto formal lo tenemos en la estructura básica de la sociedad, esta estructura debe ser capaz de extender, por analogía de atribución, la práctica de la justicia incluso entre generaciones.

4.3 LA RAZÓN PÚBLICA SEGÚN RAWLS: UN ESTEREOTIPO DE INTERFAZ

Como se ha dicho, una interfaz es un grupo de operaciones que especifican un servicio. Pero en la interfaz, las operaciones se definen a manera de mandato, en la interfaz no se detalla la manera de ejecutar el mandato, eso está a cargo de la parte mandataria; en la normativa UML (Unified Modeling Language) eso equivale a decir que, con la interfaz, no sólo se especifican las operaciones que configuran el servicio, también que otro componente es el que se encarga de implementar o realizar dichas operaciones para proveer el servicio. Esa es una

de las virtudes de la interfaz, el usuario de la interfaz recurre a una semántica familiar y no necesita involucrarse en los detalles de instrumentación del mandato.

Antes de continuar, es necesario adentrarnos un poco más en lo que consiste UML, para que la analogía que estamos proponiendo pueda ser modelada plenamente usando UML. Esta metodología nace de la necesidad de construir modelos. Un modelo:

- a) Es una simplificación de la realidad.
- b) Se construye para entender mejor alguna realidad como un sistema, nos permite especificar su estructura y su conducta.
- c) Se construye para comprender sistemas que por su complejidad no se pueden comprender del todo en una primera instancia.
- d) No debe perder su conexión con la realidad²⁴¹.

UML es un lenguaje para modelar, esto es:

Un lenguaje provee de un vocabulario y de las reglas para componer palabras en ese vocabulario con propósitos de comunicación. El vocabulario y las reglas de un lenguaje de modelado [modeling language] se enfocan a la representación conceptual y física de un sistema. Un lenguaje de modelado como UML es así un lenguaje estándar para bosquejar software²⁴².

Con esta última cita queda manifiesta la extrapolación implícita en la analogía que propongo. Con toda extrapolación se corre el riesgo de caer en falacias, como la ambigüedad (un lenguaje no puede extrapolarse con toda su carga semántica, aunque el campo donde se aplica sea totalmente isomorfo respecto

²⁴¹ Cfr. G. BOOCH, J. RUMBAUGH, I. JACOBSON, *The UML User Guide* cit. pp. 6, 7, 9.

²⁴² *Ibidem* p. 14.

al original) o la falacia de apelación a la autoridad o a la popularidad (la reputación ganada por UML en la ingeniería de software no puede ser igual en la filosofía política). Por eso es necesario aclarar que la extrapolación implícita en mi propuesta se restringe a la analogía de la idea de interfaz. No pretendo proponer el uso indiscriminado del lenguaje UML, ni siquiera en un tema tan acotado de filosofía política como el que estamos ventilando. Sin embargo, aun ciñéndonos a la analogía de interfaz, pretendo extrapolar una característica esencial de UML: la posibilidad de construir un modelo preciso, sin ambigüedades y relativamente completo.

Todavía necesitamos introducir un modelo conceptual muy básico del lenguaje UML. Éste tiene tres tipos principales de elementos: bloques básicos de construcción, las reglas que dictan cómo esos bloques de construcción pueden ensamblarse y algunos mecanismos comunes que se aplican a través de todo el UML. Ahora bien, la idea de interfaz es un tipo de bloque de construcción en UML. Los tipos de bloques de construcción son tres:

1. Cosas
2. Relaciones
3. Diagramas

Las «cosas» son abstracciones con ciudadanía de primera clase en un modelo UML; las «relaciones» se usan para ensamblar «cosas»; los «diagramas» agrupan «cosas» en colecciones de interés.

La interfaz pertenece al tipo «cosas». Hay cuatro tipos de cosas en UML:

1. Estructuras
2. Conductas
3. Agrupaciones

4. Notas

En UML, los principales tipos de estructuras son:

1. Clase: es la descripción de una serie de objetos que comparten los mismos atributos, operaciones, relaciones y semántica.
2. Interfaz: ya lo hemos visto, es una disposición de operaciones que especifican un servicio.
3. Colaboración: definen una interacción, es una sociedad de roles y otros elementos que trabajan juntos para proveer una conducta cooperativa que es mayor a la mera suma de todos los elementos.
4. Caso de uso: es una descripción de secuencias de acción que un sistema realiza para rendir ciertos resultados observables y valiosos para un agente en particular²⁴³.

Los bloques básicos de construcción son suficientes para trazar la mayoría de los modelos construidos bajo este estándar. Pero UML se permite extensiones de su propio vocabulario, ello se logra con la creación de bloques de construcción similares a los ya existentes como estándar, pero orientados para un problema en específico. Con una extensión del vocabulario UML se pueden introducir en el modelado tipos de cosas nuevas que expresen el vocabulario de un dominio específico del saber, pero con la apariencia de los bloques de construcción primitivos. Extender el vocabulario UML, a fin de abordar un dominio específico del saber, se logra con la creación de un estereotipo (*stereotype*)²⁴⁴. Mediante este se crea un bloque de construcción con su propia semántica.

²⁴³ La descripción desplegada arriba es un resumen del modelo conceptual descrito en *The UML User Guide* cit., pp. 17-19.

²⁴⁴ Cfr. *ibídem* pp. 77, 80.

Pues bien, en UML la interfaz es técnicamente una clase estereotipada y, como en toda clase, en la declaración con la que se crea una interfaz se enlistan las operaciones que especifican el servicio que se desea protocolizar.

Hasta ahora he planteado mi propuesta desde una perspectiva amplia, pero en una perspectiva restringida, se plantea que la idea rawlsiana de razón pública determine la lista de operaciones que especifiquen el servicio que la interfaz propuesta va a protocolizar. Por eso necesitamos revisar la idea de razón pública según John Rawls.

En *The Idea of Public Reason Revisited* (1997), Rawls introduce y recuerda varios criterios que bien pueden constituirse en operaciones de la interfaz cuya idea propongo. Considerando esto, la interfaz no tiene sentido fuera de un régimen constitucional democrático. Por ser éste plural, a ninguna doctrina comprensiva se le puede exigir que ceda en sus convicciones más profundas, pero tampoco se le permite imponer las suyas a costa de las libertades civiles y políticas de cualquier ciudadano.

Además, los conceptos manejados en el protocolo deben tener por objeto razones orientadas a la justificación pública. El objetivo central de *The Idea of Public Reason* está en la justificación pública de actos o decisiones apoyados por el poder coercitivo del Estado. Un consenso empalmado en una sociedad plural con régimen democrático exige un protocolo contractual de razón pública con principios y lenguaje propios. La idea de *razón pública* tiene una finalidad muy precisa: recurrir a los principios de la concepción política de la justicia y a los principios generales de la razón práctica para justificar posturas o decisiones en torno a:

...cuestiones de justicia política fundamental, que son de dos tipos: fundamentos constitucionales y justicia básica²⁴⁵.

Considerando la razón pública como un protocolo y siguiendo a Rawls, la razón pública sólo es aplicable a:

Los discursos de los jueces en sus decisiones, especialmente jueces de la suprema corte; el discurso de oficiales de gobierno, particularmente jefes del ejecutivo y legisladores; y finalmente, el discurso de candidatos a cargos públicos y de sus jefes de campaña, especialmente en su oratoria pública, plataformas de partido y declaraciones políticas²⁴⁶.

El protocolo denotado en la razón pública insta al ciudadano a conducirse razonable y recíprocamente:

Los ciudadanos son razonables cuando, viéndose mutuamente como libres e iguales en un sistema de cooperación social a través de generaciones, están preparados para ofrecerse, uno al otro, términos equitativos de cooperación de acuerdo a lo que consideren la concepción de justicia política más razonable; y cuando convengan en actuar de acuerdo a esos términos. El criterio de reciprocidad requiere que, cuando esos términos se propongan como los más razonables para la cooperación equitativa, aquellos que los propongan deben considerar que, para otros, debe ser razonable aceptarlos²⁴⁷.

Ahora bien, para definir el servicio que se protocoliza con mi propuesta, propongo tomar como operaciones de la interfaz ciertos mecanismos presentados por el mismo Rawls; uno de ellos ya lo hemos mencionado: el

²⁴⁵ J. RAWLS, *The Idea of Public Reason Revisited*, en *Collected Papers*, cit., p. 575.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 578.

«*proviso*»²⁴⁸. Mediante éste, una doctrina comprensiva confecciona razones públicas apropiadas (razonables) para sustentar políticamente principios y políticas que la misma doctrina dice sustentar desde el punto de vista racional, en términos de verdad y bien.

Tenemos otro mecanismo discursivo para incluir en la lista de operaciones de la interfaz y que Rawls denomina «*declaration*». Esta operación consiste en mostrarle, a otros ciudadanos que sustentan doctrinas comprensivas distintas a la propia, la forma en que suscribimos cierta concepción política pública desde la propia doctrina comprensiva²⁴⁹.

Rawls llama «*conjecture*» al tercer mecanismo que puede incluirse en nuestra interfaz: esta operación consiste en argumentar, conjeturando, desde las doctrinas comprensivas sostenidas por otras personas o grupos sociales. El propósito es

...mostrarles que, no obstante lo que ellos puedan pensar, ellos pueden suscribir una concepción política razonable que les dote de una base para razones públicas. El ideal de razón pública es así fortalecido. Sin embargo, es importante que la conjetura [conjecture] sea sincera y no manipuladora. Debemos explicar abiertamente nuestras intenciones y establecer que no profesamos las premisas desde las cuales argumentamos, pero que procedemos así para apartar lo que nosotros consideramos como un malentendido de la otra parte, y quizá igualmente de la nuestra ²⁵⁰.

Otro mecanismo, susceptible de ser incorporado a la lista de operaciones de nuestra interfaz, es el argumento llamado por Rawls «*witnessing*» [testimonio]. Este mecanismo se aplica en los casos en que algún ciudadano sienta que

²⁴⁸ J. RAWLS, *The Idea of Public Reason Revisited en Collected Papers* cit., p. 591.

²⁴⁹ Cfr. *ibidem*, p. 594.

²⁵⁰ *Ibidem*,

debe expresar, pero basado en sus propios principios doctrinales, su inconformidad con instituciones, políticas o leyes promulgadas existentes²⁵¹.

Es imposible anticipar los motivos de desobediencia civil y las objeciones de conciencia que se pueden presentar en el futuro ante diversas disposiciones legales, pero mediante la operación «witnessing», la interfaz, amplía su dominio al tratamiento de la disidencia. “Una teoría de la justicia debe elaborar a partir de sus propios puntos de vista la manera de tratar a aquellos que disienten”²⁵², sobre todo para evaluar en los casos particulares la fuerza de los deberes y de las obligaciones naturales que sustentan la regla de las mayorías. Tales evaluaciones deben centrarse fundamentalmente en recordar que los principios de justicia se elijen para las personas²⁵³.

La idea de interfaz deviene así como un instrumento para el logro del *equilibrio reflexivo* propuesto por Rawls como necesario para que la razón pública no quede anulada por un *modus vivendi*, es decir, por un mero juego de equilibrio de fuerzas.

Desde la perspectiva de interfaces, se vuelve innecesaria la “abstracción considerable” de la estructura básica de Rawls como sociedad cerrada²⁵⁴; pues concebir las relaciones entre una estructura básica con otras sociedades se simplifica si se abstraen dichas relaciones en términos de interfaces. Las interfaces ignoran — deben ignorar — el nivel de integración de las estructuras que está conectando.

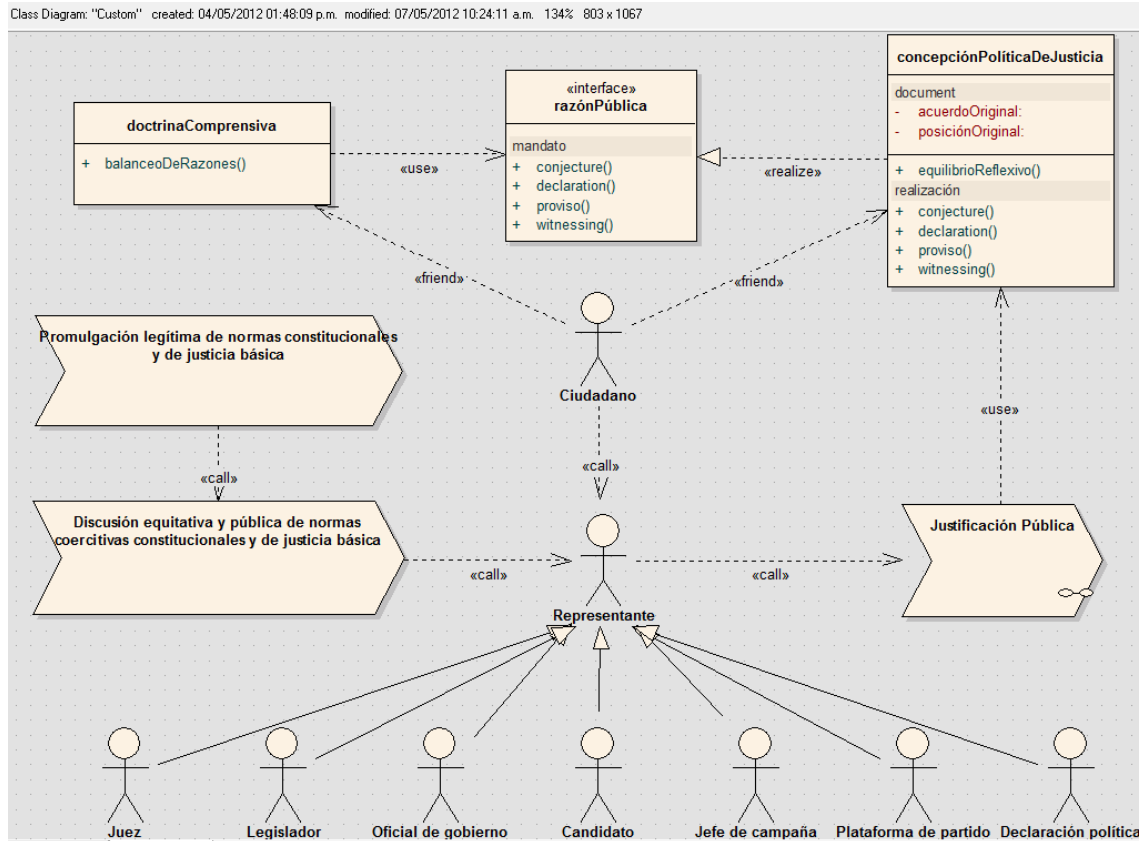
²⁵¹ Cfr. *Ibidem* n. 57, 594-595.

²⁵² J. RAWLS, *A Theory of Justice* cit., p. 370.

²⁵³ *Ibidem*, p. 383.

²⁵⁴ Cfr. J. RAWLS, *Political liberalism, Expanded Edition* cit., p. 12.

Una vez terminado el planteamiento de la propuesta, podemos especificar en UML los principales elementos de la misma:



Este diagrama muestra de una manera simple las ya estudiadas características que el liberalismo político del profesor emérito de Harvard establece para una concepción política de la justicia, limitada al dominio político²⁵⁵, pero sin perder su nexos con los ciudadanos que suscriben alguna doctrina comprensiva:

- a) En el diagrama se delimita el sujeto al que se aplica la concepción: “la estructura básica” que funda una democracia constitucional. La parte de la estructura básica que se hace patente en el diagrama es el proceso de promulgación de normas constitucionales y de justicia básica.

²⁵⁵ Cfr. *ibidem*, 11-15.

- b) El diagrama muestra, sin embargo, su nexos con el *background culture* — una o más doctrinas comprensivas — y a la vez la posibilidad de aceptar libremente la concepción pública sin necesidad de aventurar una conjetura acerca de qué doctrinas se vinculan con ella. Los términos en que se expresa la concepción política pertenecen por derecho propio a la cultura política pública: instituciones de un régimen constitucional, tradiciones públicas de su interpretación, textos históricos y documentos de conocimiento común.
- c) Sin embargo, también en el diagrama se puede apreciar que las doctrinas comprensivas perciben la concepción política como algo que procede de sus demás valores (apropiación), que es congruente con ellos (afinidad) o, por lo menos, no está en conflicto con ellos (neutralidad).
- d) También se manifiesta en el diagrama el velo de la ignorancia tras el cual están los representantes: no mantienen relación directa con las doctrinas comprensivas. El ciudadano representado sí mantiene un vínculo libre («friend») con las mismas. Se reafirma también que la estructura básica es un instrumento para el ciudadano, no para las doctrinas.

Por otro lado, el diagrama nos dice algo de la estructura formal de la concepción política y de sus condiciones de posibilidad, pero no dice nada acerca de su gestación, este es un dato que debe obtenerse de la historia, de la sociología y de la praxis política. Esta omisión puede inducir a que el terreno común de la concepción política se convierta en tierra de nadie, sin responsables para implementar las interfaces. Ante esto, sólo podemos decir que una interfaz se gesta cuando, desde una cosmovisión, se disponen postulados íntimos hacia una fusión de horizontes, que no otra cosa es la concepción política de la justicia.

Esto implica que cada cosmovisión sea simultáneamente mandante y mandatario, cada cosmovisión está en ambos lados de la interfaz, pero en cada lado está de forma muy distinta: del lado del mandante, el agente balancea sus

razones fundamentales, declara su identidad propia (declaration), da testimonio de su mensaje (witnessing) y dictamina y justifica su apertura a otros horizontes. Del lado mandatario, cada agente se encuentra con diversas cosmovisiones, implementa con ellas una fusión recíproca y equitativa de horizontes, primeramente mediante la práctica del «proviso» y del «conjecture». La fusión debe derivar en nuevas expresiones de la «misma regla» propia de cada doctrina, quizás hasta en la purificación en la manera de asumir la «misma regla».

Así pues, mediante la interfaz se efectúa una división del trabajo: trabajo mandatario y trabajo mandante. Esta división recuerda aquella aludida por T. Nagel:

Esta división se corresponde en parte con la distinción [...] entre valores neutrales con respecto al agente y valores relativos al propio agente. La imparcialidad suministra en su plena esencia razones neutrales con relación al agente —razones para querer algo con independencia de su propio punto de vista—, pero estas razones tienen que competir con otras muchas relativas al agente, que van desde el interés propio hasta los diversos compromisos y vínculos personales. De manera ideal la división moral del trabajo asigna al entramado institucional básico la realización del grueso de los valores neutrales con respecto al agente, dejándolos relativamente libres para perseguir en nuestras vidas personales aquellos otros valores relativos al agente²⁵⁶.

Considero que este texto sería más apropiado si se cambia el término «neutral» por «común» y cambiamos el término «imparcialidad» por «comunió» y «competir» por «complementar». Así, la división del trabajo corresponde a la distinción entre valores comunes a todo agente y valores relativos al propio

²⁵⁶ T. NAGEL, *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política* cit., pp. 95,96.

agente. Tal vez así logremos entender un poco mejor el alcance que tiene la forma que T. Nagel aborda el problema en la Introducción del libro citado:

Se trata del bien conocido problema de intentar reconciliar la posición de la colectividad con la posición del individuo; pero no quiero abordarlo principalmente como una cuestión relativa a la relación entre el individuo y la sociedad, sino considerarlo en su origen y esencia como un asunto referido a la relación del individuo consigo mismo²⁵⁷.

Así, la interfaz tiene a su cargo un objetivo estructural, el de reconocer la relación entre los valores comunes a todo agente y los valores relativos a cada agente, entre el bien común y el bien particular asociado a la posición relativa de cada agente. Pero siguiendo a Nagel, entendemos que la interfaz solamente cumple por analogía de atribución lo que corresponde originalmente a los agentes:

Si determinado acuerdo reclama el apoyo de quienes viven bajo él, en otros términos, si reclama legitimidad, debe producir o apoyarse en alguna forma de integración razonable de los elementos naturalmente divididos del yo²⁵⁸.

Pero yo precisaría: más que una división natural, debemos apreciar en esta integración una distinción natural. Si el mismo agente es simultáneamente racional y razonable, el desafío consiste en integrar cognitivamente lo que está relacionado naturalmente.

Planteándolo unilateralmente, esto es, al pendiente de una futura retroalimentación, la interfaz es una abstracción útil para cada doctrina si ésta desea mantener como algo nuevo su mensaje de verdad y bien, respetar la

²⁵⁷ *Ibíd*em p. 13.

²⁵⁸ *Ibíd*em p. 14.

libertad de conciencia de los habitantes del *ethos* en turno y actuar según la confianza depositada en la perpetuidad (la verdad fundamental y fundante) de su mensaje.

La tolerancia de los actores políticos — el respeto a la postura de los demás — se reorienta: lo que debe de tolerarse no es la pluralidad — un hecho consumado y público que no puede negar ninguna doctrina comprensiva razonable — sino la carencia de medios para generar interfaces. Es necesario ahora responder por qué una concepción política de justicia sólo aspira a ser apropiada y no verdadera.

Primero, porque en la disposición formalmente orientada a establecer un terreno común, aunque cabe la posibilidad de señalar un eje unánime de *logos*, el *pathos* y el *ethos* — referentes esenciales de toda forma de vida— siempre estarán aplicando sus cargas del juicio sobre la práctica política. Donde se aplican criterios de verdad/falsedad es en los argumentos que una visión comprensiva ha ofrecido como razones de aceptación de una concepción político-convencional.

Segundo, una concepción política de la justicia es el espacio apropiado para una diversidad inasible a la vez que inevitable. Esta diversidad se perfila por los cuatro hechos que, según Rawls, configuran la unidad del yo, y su instinto natural por la verdad. Pero la búsqueda de la verdad, aunque tiende a ser cooperativa, muchas veces toma perfiles asincrónicos: el espacio público permite la expansión de la singularidad de cada vocación. De ahí que la pluralidad, más que tolerarse, está emplazada como parte de la condición humana: cada ciudadano es formalmente itinerante y cada itinerario es distinto; esto nos obliga a trascender, desde la simple tolerancia o *modus vivendi*, hacia

el reconocimiento de que cada persona está llamada a contribuir “de algún modo a dar un sentido a la historia”²⁵⁹.

Para aquellos que dan por cierta la unidad final de toda la creación en la verdad y el bien, la pluralidad puede leerse como la historia de la diáspora de itinerarios individuales y sociales en su largo proceso temporal de justificación o conversión. Tanto la justificación como la conversión prenotan la libertad y cierta igualdad en la razón.

²⁵⁹ A. F. UTZ, *Ética Social III* cit., p. 17.

CONCLUSIÓN

La historia y la experiencia social ponen ante nuestros ojos la vigencia de leyes positivas y laicas, aunque no exista comunidad en la noción omnicomprendiva del mundo. De facto, la pluralidad nos confronta con la necesidad de ordenar la convivencia, las costumbres y la legalidad pública prescindiendo de una noción unívoca del mundo común. Si la razón es lo único que puede vincular la racionalidad de una doctrina comprensiva con la razonabilidad de las leyes públicas, mientras no haya tal vinculación, sólo podemos esperar un equilibrio de fuerzas apalancadas desde cada doctrina comprensiva, lo que Rawls llama *modus vivendi*, muy lejos de una aprobación que dota a la convivencia de razones profundas, universales, aunque no omnicomprendivas. La figura de interfaz puede contribuir a que cada cosmovisión, sin merma de su identidad y su estabilidad propias, considere posible su apertura a las formas plurales de vida mediante un flujo recíproco, de doble sentido, que fusione horizontes.

La razón puede dar frutos completos, profundos y generales en el ámbito de las necesidades de la convivencia aunque pervivan conflictos en las razones últimas que la gente tenga acerca de las necesidades que se desean satisfacer a través de una forma colectiva de vida. La necesidad de convivencia es común, y las razones de la misma serán comunes si la convivencia es razonable. Lo razonable se destila de un sentido de justicia derivado de lo que es común. Lo común es la medida de la justicia cuando ésta “cumple la inclinación al bien que se encarna en la igualdad de lo que pertenece a la comunión de vida”.

La razonabilidad es darle espacio de respiración tanto al proceso de acercamiento como al consenso empalmado en materia de normas

constitucionales fundamentales y de justicia básica que coinciden en aspectos de naturaleza, costumbres y ley. La idea de interfaz puede servir para estabilizar vínculos entre los procesos racionales de cada doctrina y lo razonable del consenso empalmado. Como creo que diría Carlos Llano, una doctrina comprensiva puede tener razones (racional), pero su participación en la construcción de interfaces manifestará su capacidad de dar razones (razonable)²⁶⁰.

Ahora bien, con el presente trabajo asumí la carga de la prueba de la oportunidad del pensamiento de John Rawls en torno a reflexión sobre la justicia. Dicha prueba la finqué en dos frentes, uno apologético y otro proyectivo. Tanto para la apología como para la proyección intenté plantarme en la tradición aristotélico-tomista porque he intentado que la defensa del pensamiento político de John Rawls se juzgue desde el pensamiento social cristiano, o más precisamente, se aplique a la concepción política de Rawls un cuestionamiento del Magisterio de la Iglesia Católica, ¿es “capaz de acoger, justificar y proyectar las instancias que derivan de la fe y la moral” cristianas?²⁶¹. El trabajo realizado para elaborar esta tesis me inclina a considerar que esta exigencia de la doctrina social de la Iglesia puede responderse de forma afirmativa, pero Rawls también puede responder: “Si podemos aprender este esquema normativo [concepción política de la justicia] y utilizarlo para expresarnos en él en cuanto a nuestro pensamiento y a nuestra acción en lo moral y en lo político [pensamiento social cristiano] con eso bastará”²⁶².

Responder al cuestionamiento le imprimió a este trabajo un talante multidisciplinario en torno a un eje troncal: la justicia. Por eso no debe extrañar que se haya echado mano durante el desarrollo, además de la tradición

²⁶⁰ Cfr. C. LLANO, *La enseñanza de la dirección* cit., p.76.

²⁶¹ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*. n 7, par. 2.

²⁶² J. RAWLS, *Powers of Citizens and Their Representation* en *Political Liberalism, Expanded Edition* cit., p.88.

aristotélico-tomista, de perspectivas múltiples; a saber, las Sagradas Escrituras de la cultura judeo-cristiana, la Doctrina Social de la Iglesia Católica, la moral, filosofía política, filosofía del derecho, lógica, teoría del conocimiento, teoría de la argumentación, psicología del desarrollo, teoría general de sistemas e ingeniería de software. Respecto a la última, al transpolar su campo de aplicación a la filosofía política, no hemos más que ennoblecido algunas de las propiedades y métodos del UML al ponerlas al servicio de uno de los saberes arquitectónicos por excelencia.

¿Por qué tomo el pensamiento social cristiano como instancia ante la que se presenta este estudio de la razón pública? Por la paradoja suscitada históricamente entre cristianismo y liberalismo: a pesar de compartir una misma raíz — la tradición greco-latina — han vivido en franco divorcio en las eras moderna y posmoderna. Rawls, a pesar de haber sido agnóstico, juzgó que el pensamiento social cristiano posterior al Concilio Vaticano II, era una concepción política razonable²⁶³. Por otro lado, la Iglesia Católica ha puesto particular interés en impulsar entre sus fieles, como comunidad que vive en el mundo, la cultura del diálogo²⁶⁴. Considero que este trabajo puede contribuir un poco a dicha cultura, a pesar de ser un esfuerzo individual y cuya unilateralidad está pendiente de retroalimentarse con la voz de especialistas en filosofía política.

²⁶³ Cfr. J. RAWLS, *The Idea of Public Reason Revisited* en *Collected Papers* cit., pp. 582-583, 603 y n. 75.

²⁶⁴ Cfr. *Texto de la conferencia que el Papa Benedicto XVI iba a pronunciar durante su visita a la "Sapienza, Universidad de Roma", el jueves 17 de enero de 2008. Visita cancelada el 15 de enero, tercer párrafo.*

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

S. AGUSTÍN, *Confesiones*, J. COSGAYA, O.S.A (trad.), (BAC, Madrid, 2005).

T. AQUINO, *S. Th, I-II, q. 61, II-II, q. 58*, en *Santo Tomás de Aquino, Suma de Teología*, A. OSUNA y Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España (ed.) (BAC, Madrid, 2001).

T. AQUINO, *Cuestión sobre las virtudes en general*, P. ARENILLAS SANGRADOR (trad.), *Cuestión sobre las virtudes cardinales* P. ARENILLAS SANGRADOR (trad.) en *Opúsculos y cuestiones selectas II*, edición bilingüe, A. OSUNA F. (coord.), (BAC Maior, Madrid, 2003).

H. ARENDT, *La condición humana*, R.G. NOVALES (trad.), (Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 2005).

ARISTÓTELES, *Obras: Del alma, Ética Nicomaquea, Ética Eudimiana, Política, Constitución de Atenas, Poética*, F. de P. SAMARANCH (trad.), (Aguilar, Madrid, 1982).

G. BOOCH, J. RUMBAUGH, I. JACOBSON, *The Unified Modeling Language User Guide, Second Edition* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass - London, England, 1971).

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, (Ediciones Paulinas, México, 2003).

T. ENRÍQUEZ, *De la decisión a la acción. Estudio sobre el imperium en Tomás de Aquino*, A.M. GONZALEZ, A.G. VIGO (eds.), (Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zurich – New York, 2011).

J. HABERMAS, *Conciencia Moral y Acción Comunicativa en col. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo*, R.G. COTARELO (trad.) (Planeta-Agostini, Barcelona-México-Buenos Aires, 1994).

I. KANT, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, R. R. ARAMAYO (ed. y trad.) (Alianza Editorial, Madrid, 2004).

C. LLANO C., *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista* (Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O., S.A., México, D.F., 2005).

C. LLANO C., *La enseñanza de la dirección y el método del caso* (IPADE, México, 1998).

A. MILLÁN PUELLES, *La estructura de la subjetividad* (Rialp, Madrid – México-Buenos Aires – Pamplona, 1967).

A. MILLÁN PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad* (Rialp, Madrid, 1976).

M.C. PLATAS P., *La racionalidad humana: Causa eficiente de la sociedad* (Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía, Departamento de Humanidades, México, 2001).

J. RAWLS, *A Theory of Justice, Original Edition* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass - London, England, 1971).

J. RAWLS, *Collected Papers*, S. FREEMAN (ed.) (Harvard University Press, Cambridge, Mass - London, England, 2001).

J. RAWLS, *Justice as Fairness: A Restatement*, E. KELLY (ed.) (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass - London, England, 2003).

J. RAWLS, *Political Liberalism, Expanded Edition* (Columbia University Press, New York, 2005).

P. RICOEUR, *Lo Justo*. Trad. A. D. MORATALLA, N° 34 Colección Espirit (Caparrós Editores, Madrid, 1999).

J.J. ROUSSEAU, *El contrato social o principios de derecho político* (1762) (Porrúa, México, 2004).

L. WITTGWNSTEIN, *Philosophical Investigations, the German text, with a revised English translation*, G.E.M. ANSCOMBE (trad.), (Blackwell Publishing, Malden, Ma., 2003)

BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA

S. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* (Porrúa, México, 2004).

BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Caritas in Veritate, sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad*, (Ediciones Paulinas 172, México, 2009).

BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Spe Salvi, sobre la esperanza cristiana* (Ediciones Paulinas 170, México, 2007).

BENEDICTO XVI, *Texto de la conferencia que el Papa Benedicto XVI iba a pronunciar durante su visita a la "Sapienza, Universidad de Roma", el jueves 17 de enero. Visita cancelada el 15 de enero*. Extraído el 28 de mayo de 2011 de http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_sp.html.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y Reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado* (Ciudad del Vaticano, 2000).

U. ECO, *La estructura ausente, introducción a la semiótica*, F. SERRA CANTARELL (trad.) (DEBOLSILLO, México, 2005)

J. FINNIS, *On 'Public Reason', Notre Dame Legal Studies Paper No. 06-37, Oxford Legal Studies Research Paper No. 1/2007* (2007).

J. HABERMAS, *Teoría de la Acción Comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, trad. M.JIMENEZ REDONDO (Taurus Humanidades, México, 2002).

J. HABERMAS, *Facticidad y Validez*, M. JIMENEZ REDONDO (trad.) (Editorial Trotta, S.A., Madrid, 2008).

T. HOBBS, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, M. SÁNCHEZ SARTO (trad.), (Fondo de Cultura Económica, México, 1940).

I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), ed. bilingüe J. MARDOMINGO (trad.) (Editorial Ariel, S.A., Barcelona, 2008).

I. KANT, *La religión dentro de los límites de la razón* (1793), F. MARTINEZ MARZOA (trad.) (Alianza Editorial, Madrid, 1981).

I. KANT, *Sobre la Paz Perpetua* (1795), J. ABELLÁN (trad.) (Alianza Editorial, Madrid, 2009)

J. LOCKE, *The Second Treatise of Civil Government and a Letter Concerning Toleration* (Basil Blackwell, Oxford, 1946).

A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (Paidós, Barcelona- Buenos Aires- México, 2001).

C. I. MASSINI C., *Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*, N° 56 “Serie Estudios Jurídicos, Instituto de Investigaciones Jurídicas” (Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004).

A. MILLÁN PUELLES, *El valor de la libertad* (Rialp, Madrid, 1995).

A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía* (Rialp, Madrid, 1981).

MONTESQUIEU, *El espíritu de las leyes*, S. GARCÍA del MAZO (trad.) (Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1906).

T. NAGEL, *Igualdad y Parcialidad. Bases éticas de la teoría política*, J.F. ÁLVAREZ ÁLVAREZ (trad.) (Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México, 2006).

M.C. NUSSBAUM, *Frontiers of Justice* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass - London, England, 2007).

J. PIAGET, *El estructuralismo* (1968) (3a. ed.) F. MAZÍA (trad.) (Editorial Proteo, Argentina, 1971).

M.C. PLATAS P., *Filosofía del derecho: analogía de proporcionalidad* (Porrúa, México, 2003).

H. O. SELEME, *Neutralidad y Justicia. En torno al liberalismo político de John Rawls* (Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, S.A., Madrid, 2004).

A. SEN, *The Idea of Justice* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009)

R. SOTO M., *La configuración de lo justo en la teoría de John Rawls* en “Cuadernos de Filosofía, Excerpta e Dissertationibus in Philosophia”, Vol. XX, n. 3, (Universidad de Navarra, Facultad Eclesiástica de Filosofía, Pamplona, 2010).

J. RAWLS, *Lectures on the History of Political Philosophy*, S. FREEMAN (ed.) (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass - London, England, 2007).

C. TAYLOR, *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad* (Paidós, Buenos Aires-Barcelona-México, 1997).

A. TOCQUEVILLE, *La democracia en América* (1835) (2ª. Ed.), L.R. CUÉLLAR (trad.), (Fondo de Cultura Económica, México, 1957).

A. F. UTZ, *Ética Social III* (Herder, Barcelona, 1988).

K. WOJTYLA, *Persona y Acción*, texto definitivo establecido en colaboración con el autor por A. T. TYMIENIECKA, J. FERNANDEZ ZULAICA (trad.) (BAC, Madrid, 1982).

H. ZAGAL A., *Método y ciencia en Aristóteles* (Publicaciones Cruz, Universidad Panamericana, México, 2005).