Críticas y revisiones a la Teoría de la Justicia de John Rawls

David Quintero Fuentes*
UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE

1. Introducción

Este artículo tiene como propósito realizar una exposición y análisis de las principales críticas y revisiones efectuadas a una de las obras más importantes, influyentes y polémicas del siglo XX en el ámbito de la filosofía moral y política: *A Theory of Justice*, escrita por el filósofo norteamericano John Rawls y publicada en 1971.

La trascendencia de esta propuesta teórica es tan enorme que ha sido traducida a decenas de idiomas y ha generado un número de publicaciones, entre libros, monografías y artículos en revistas especializadas, pocas veces visto. Asimismo, el interés que ha despertado, hace ya tiempo sobrepasó los límites de la filosofía y se ha extendido en áreas como la economía, el derecho, la sociología y la ciencia política.[1]

Aunque, por otra parte, no podemos desconocer que la concepción rawlsiana ha sido objeto de críticas severas y arduas polémicas, provenientes de las más diversas corrientes del pensamiento. Quizá sea justamente ello lo que ha contribuido a incrementar su vigencia y proyección.

1.1 Críticas fundamentales formuladas a la teoría de la justicia

La teoría de la justicia de Rawls ha recibido desde su aparición numerosas, diversas y profundas objeciones, provenientes de los más diversos ámbitos.[2]

---

* Candidato a Doctor por la U. de Salamanca, Magíster en Filosofía Moral por la U. de Concepción, Especialista en Argumentación Jurídica por la U. de Alicante.

[1] Nino, Carlos Santiago. *Introducción al Análisis del Derecho*, Editorial Ariel, Barcelona, 1991, pp. 408-416. Este autor realiza una síntesis bastante apropiada del pensamiento rawlsiano, muy útil como primera aproximación, para quien no lo conoce.

[2] Como era previsible, las críticas se multiplicaron tras la aparición de la versión completa y definitiva de 1971. Existen algunas recopilaciones en las que se seleccionan las más significativas (Daniels, 1975; Hoffe, 1977; Nielsen-Shiner, 1977; Patzig; Blocker- Smith, 1980).

Algunas de las más importantes han sido formuladas por el comunitarismo, aunque es preciso aclarar si efectivamente Rawls afirma lo que sus críticos le adjudican, en particular si es cierto o no que los liberales rawlsianos estiman que el individuo es anterior a la sociedad, que los compromisos morales sólo son preferencias de los individuos y que la persona está liberada de trabas e individualizada en forma previa. En otros términos, se trata de aclarar si este liberalismo se fundamenta en una noción de bien más comprehensiva de lo explicitado o si persigue una concepción de justicia tan abstracta y universal, que llega a tornarse inadmisible.

Entre las primeras y más importantes críticas planteadas a la teoría rawlsiana de la justicia, encontramos la propuesta por Robert Nozick, también profesor de Harvard y adherente a un liberalismo de corte conservador y detractor de la tendencia igualitarista defendida por Rawls. Así, mientras para Rawls una sociedad justa requiere de una fuerte actividad por parte del Estado, con el propósito de igualar las circunstancias básicas de las personas; para Nozick, se necesita un Estado mínimo que tan sólo asuma como tareas la protección de las personas frente al robo, el fraude y el uso ilegítimo de la fuerza, y velar por el cumplimiento de las obligaciones contractuales asumidas por los sujetos. Las críticas de Nozick son expuestas fundamentalmente en su obra principal: *Anarquía, Estado y Utopía* (1974), en la que defiende una concepción de justicia distinta de la formulada por el igualitarismo.

Aunque comparten ciertos presupuestos iniciales, el igualitarismo de Rawls y el libertarismo de Nozick corresponden a propuestas teóricas bien distintas. Ello se refleja nítidamente, por ejemplo, en que lo que Rawls estima como un sistema institucional justo; para Nozick es un sistema temible, ello porque se vulnera el principio de autopropiedad si la suerte de algunos es mejorada a costa del esfuerzo de otros, pudiendo llegarse a instaurar una especie de esclavitud invocando la justicia.

El considerable eco que ha encontrado la crítica de Nozick responde en parte a cierto resurgimiento de las posiciones liberalistas que este autor asume de forma radical, además de un estilo sugerente y de su audacia teórica. *"Pero de modo especial destaca su hábil –aunque falaz– combinación de liberalismo y anarquismo, inédita hasta entonces, sobre la que apoya su rechazo dogmático de todos los modelos propuestos de Estado justo, precisamente en nombre de la vindicación ética; en efecto, el estribillo "el Estado mínimo es el más extenso que pueda justificarse, cualquier otro Estado más extenso viola los derechos de todos", que repite incansablemente a lo largo del libro, traduce una argumentación ética aunque tenga un trasfondo político-económico".*[3]

[3] Rubio Carracedo, José. *Paradigmas de la Política. Del Estado justo al Estado legítimo: Platón, Marx, Rawls, Nozick*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1990, p. 243.

En otro ámbito, Hart ha objetado los argumentos de Rawls a favor de la prioridad de la libertad y ha cuestionado la posibilidad de comparar libertades entre sí.

Otro de los críticos rawlsianos, Ronald Dworkin, aspira a demostrar que la teoría de Rawls se equivoca al responsabilizar a los individuos de situaciones que están fuera de su control y al eximirlos de responsabilidad en casos que sí debieran responder. Según Dworkin, el diseño de la posición originaria no es moralmente neutro, sino que presupone una concepción de filosofía política más profunda (el principio liberal de igual preocupación y respeto hacia todos). Las concepciones de justicia sostenidas por Rawls y Dworkin presentan más semejanzas que diferencias. Este último se propone perfeccionar los planteamientos rawlsianos, pero asumiendo sus fundamentos básicos, pues Dworkin estima que la teoría de Rawls no considera satisfactoriamente las ambiciones y las dotaciones de cada individuo.

Desde otra perspectiva, la crítica feminista a Rawls es una de las más interesantes, puesto que reviste un carácter más amplio y se orienta a los fundamentos, valores y propósitos del pensamiento del filósofo de Harvard. Así, la teoría de la justicia no sería suficientemente igualitaria al no considerar a los sujetos como perteneciendo a grupos (como el grupo de las mujeres, por ejemplo), además por no dar su lugar a la historia –como podría ser una historia de opresión– al reflexionar en torno a la justicia; al centrarse en la noción de elecciones, prescindiendo de las características de esas elecciones (por ejemplo, no se puede optar por algo, cuando se carece de alternativas reales); y por su excesiva abstracción y teorización, distanciándose de los problemas concretos que afectan a personas reales de manera cotidiana. Para el feminismo, la fórmula rawlsiana no piensa la igualdad apropiadamente.

En otro frente, relacionar a Rawls con Buchanan es algo más complejo, pues éste afirma que los esfuerzos en su obra son, a la vez, más y menos ambiciosos que los de Rawls. Es más ambicioso, ya que intenta efectuar el análisis de las perspectivas de una auténtica renegociación contractual entre individuos que no están en una ficticia posición de igualdad para llegar a un acuerdo. Es menos ambicioso, pues no aspira a formular principios sustantivos que individualicen una sociedad justa.

Cohen, como un igualitario radical, enfrenta a Rawls para exponer sus debilidades y contradicciones, pues no comparte su igualitarismo liberal. Para él, uno de los principales problemas se encuentra en la distinción entre circunstancias y elecciones. Para Cohen, los requerimientos de la justicia no se limitan a la estructura básica de la sociedad; y en algunos casos, Rawls abandona la igualdad, únicamente debido a que los talentosos no someten sus acciones a las exigencias de la concepción de justicia a la que inicialmente adherían. También critica el diverso trato otorgado a las decisiones individuales y no

comprende cuál es la razón para que la responsabilidad parcial por el esfuerzo no implique recompensa alguna, en tanto que la sola responsabilidad parcial por formar gustos caros conlleva una penalización total. Cohen centra su interés en el postulado rawlsiano de acuerdo al cual en una sociedad justa nadie debe beneficiarse o perjudicarse por hechos irrelevantes moralmente. Asimismo, pretende dilucidar por qué Rawls estima legítimos determinados incentivos económicos que favorecen a los más beneficiados por la lotería natural. Según Cohen, los estímulos que nuestro autor consagra a través de su segundo principio de justicia únicamente favorecen aun más a sujetos ya privilegiados por la "lotería natural", lo que justamente Rawls pretende superar.

Por su parte, para Amartya Sen, la igualdad de bienes primarios que Rawls presenta adolece de imperfecciones, pues se centra en determinados bienes objetivos y olvida las diversas formas en que los mismos bienes pueden incidir sobre distintos individuos que se integran en otros contextos. Para Sen, un igualitarismo apropiado no debe centrarse ni en la igualdad de bienes primarios (Rawls) ni en la igualdad de recursos (Dworkin). Sostiene que si consideramos que la transformación de recursos y bienes primarios en libertad de elección puede diferir de individuo a individuo, la igualdad en la posesión de bienes primarios o de recursos puede ir acompañada de profundas desigualdades en las libertades efectivas que gozan distintos sujetos.

Desde otra perspectiva, piensa que las posturas de Rawls o Dworkin adolecen de un fetichismo en cuanto a la noción de bienes que utilizan. Esto los conduce a ocuparse sólo de determinados bienes, sin atender a cómo esos bienes inciden en los diversos sujetos, o sea, se preocupa de los medios para obtener las libertades y se olvida de las diferencias en la utilización de los referidos medios. *"Hoy por hoy, parece haber un cierto consenso en la idea de que, así como las propuestas bienestaristas abogaban por una métrica igualitaria demasiado subjetiva, la métrica propuesta por Rawls corre el riesgo de resultar demasiado objetiva. De allí que cobre sentido esta búsqueda de unicidad por Sen, orientada a encontrar un punto intermedio entre posiciones objetivistas y subjetivistas".*[4] Según Sen, su postura pretende ser un reflejo de la libertad personal para escoger entre formas de vida alternativas y no implica unanimidad en cuanto a un conjunto específico de bienes. Para Rawls, este autor se fundamenta en una específica doctrina comprehensiva que jerarquiza los diversos estilos de vida y logros de las personas.

La polémica que ha suscitado Rawls no sólo se circunscribe a la esfera de la filosofía angloamericana, sino que tiene alcances mucho más vastos. Además, las

[4] Gargarella, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*, Editorial Paidós, Barcelona, 1999, p. 78.

críticas proceden desde los más variados campos del conocimiento: la filosofía política, la filosofía moral, el derecho público, la economía, la sociología, etc. Probablemente una de las razones de esa polémica sea el anhelo de Rawls de aplicar a la sociedad contemporánea una doctrina surgida para dar justificación al proceso de creación y legitimación estatal. Es como si Rawls hubiese aspirado a traer a la sociedad contemporánea la mayor expresión de libertad e igualdad, características de un socialismo democrático que va más allá de la unicidad valórica liberal, procurando su armonía con el clásico talante conservador de la sociedad estadounidense.

Esta recreación artificial de las características de las personas y de la sociedad genera una multiplicidad de contradicciones que se superan teóricamente, pero que no son salvadas en la realidad. Los principios de justicia defendidos por Rawls prescinden de las bases reales del ordenamiento económico y social; y su teoría sólo aborda problemas de distribución. Las debilidades teóricas rawlsianas encuentran sus raíces en la vieja tradición de filosofía política de la que es tributario y de su aceptación de los fundamentos políticos y sociales propios de los análisis llevados a cabo por la economía política liberal clásica y neoclásica, sin someterlos a crítica alguna.

El núcleo de la filosofía rawlsiana lo encontramos en la original, poderosa, pero insostenible idea del juego del regateo, a través de la cual se pretendía superar el razonamiento formal kantiano y formular un principio alternativo a las corrientes utilitarista e intuicionista; sin embargo, *"el resultado es un modelo de problema de elección del que no está suficientemente determinado que admita una solución, ni bastante histórico ni humano para sostener una relación útil con las cuestiones reales de la teoría social".*[5] *"Cuando se considera que Teoría de la Justicia es, ante todo, una argumentación en defensa de redistribuciones esenciales de los ingresos y de la riqueza, es asombroso que Rawls preste tan poca atención a los ordenamientos institucionales por medio de los cuales ha de llevarse a cabo la redistribución".*[6]

Por otra parte, se cuestiona la pretendida neutralidad de la teoría rawlsiana ante las diversas concepciones de bien. Esto porque necesariamente debe fundamentarse en una concepción abarcativa del bien para sostenerse y porque la sociedad liberal que surgiría de esta teoría podría discriminar a aquellas concepciones de bien que no se sancionen expresamente por la necesidad de brindar protección a la autonomía de todos los ciudadanos.

[5] Wolff, Robert Paul. *Para Comprender a Rawls. Una Reconstrucción y una Crítica de la Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 161.
[6] Ibídem, p. 181.

Respecto a la cuestión del universalismo, éste radica en establecer si la teoría rawlsiana de la justicia está diseñada para ser aplicada universal y transculturalmente, sin atender a la cultura particular que es objeto de dicha teoría. Walser expone una postura que trata de criticar esta concepción de la teoría política y defiende explícitamente que Rawls se ve forzado a admitirla. Rawls en su obsesión por alcanzar una integridad sistemática ha hipertrofiado su exposición, implicando una serie de consecuencias ideológicas. Al recurrir a los modelos analíticos de la tradición liberal clásica y la economía neoclásica, excluye, aunque sin quererlo, la realidad del poder político.

El juego del regateo y el velo de la ignorancia hacen que la teoría sea demasiado abstracta y la apartan de consideraciones empíricas, disminuyendo su valor y sobre todo su utilidad. *"Lo que queda en mi opinión es ideología, es decir, prescripción disfrazada de análisis de valor neutral"*. Al pretender una absoluta universalidad, prescinde de las características humanas y sociales. *"En lo que se refiere a la teoría de los juegos de división equitativa, no existe diferencia alguna entre dividir un pastel que uno u otro de los jugadores ha cocido, y dividir un pastel que ha caído suavemente del cielo"*.[7] El velo de la ignorancia hace que todas las consideraciones en torno a la producción sean demasiado abstractas e hipotéticas, que el principio de la diferencia se convierte en un simple principio de distribución, con los bienes y servicios que se distribuyen dados exógenamente.

Queda así un importante enigma sin resolver: cómo se producen, realmente, los bienes que han de ser distribuidos. Robert Nozick observa: *"Si las cosas cayesen del cielo como el maná, y nadie tuviese ningún título especial para optar a determinada porción de él (título que recibe una significación especial en la teoría de Nozick), y ningún maná cayese a menos que todos estuviesen de acuerdo en una distribución determinada, y la cantidad variase según la distribución, entonces es plausible sostener que las personas situadas de modo que no pudiesen amenazar, ni apoderarse de porciones especialmente grandes, se pusiesen de acuerdo en el principio de diferencia de distribución. Pero ¿es éste el modelo apropiado para pensar acerca de la forma en que han de distribuirse las cosas que los hombres producen?"*.[8]

Desde otro ángulo, la noción de plan de vida elaborada por Rawls presenta algunos problemas: *"El primero es que la concepción tiene unos límites excesivamente culturales, hasta el punto de que levanta, dentro de las exigencias pretendidamente formales de la posición original, ciertos supuestos no manifestados que*

[7] Wolff, R P. Op. cit., p. 185.
[8] Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia*, Harvard University Press, Massachusetts, p. 198.

UNIVERSIDAD DEL DESARROLLO HEMEROTECA

dan expresión ideológica a una determinada configuración socioeconómica y a un conjunto de intereses; el segundo es que, tal como Rawls lo concibe, el ideal de un plan racional de vida entra en conflicto con el carácter evolutivo, orgánico, de una persona humana sana".[9] En una sociedad sometida a constantes cambios, los planes de vida se transformarían en meros planes de contingencia o en simples procedimientos empíricos encaminados a reaccionar ante cualquier incidencia imprevista. Inclusive en una sociedad estable, la clase de plan de vida descrito por Rawls es más bien propio de los estratos medios profesionales. A pesar que se puede admitir que cualquier hombre racional aspira a poseer en mayor cantidad cualquier bien primario, es más complejo sostener que hombres racionales que persiguen planes de vida muy distintos puedan llegar a un acuerdo para jerarquizar diversas clases de bienes primarios.

Resumiendo, podríamos caracterizar la teoría de Rawls: *"como una apología filosófica de un sello igualitario del capitalismo liberal del estado de bienestar. Y, sin embargo, el recurso del juego del regateo y del velo de la ignorancia, aunque preservando los presupuestos políticos, psicológicos y morales de tal doctrina, suscita la discusión a un nivel de abstracción tan alto, que la especificidad empírica necesaria para prestarle alguna plausibilidad se agota".*[10] *"Las condiciones de conocimiento de la posición original son imposibles, la sutil teoría de los bienes primarios es inadecuada a las necesidades de Rawls y la noción de un plan de vida es una distorsión de lo humanamente racional".*[11]

La deducción que Rawls hace, de principios de la justicia moralmente obligatorios, a partir de la posición original "... incorpora graves dificultades, ya que Rawls, no considera la naturaleza de los deseos y de la conducta humana de un modo empíricamente adecuado, además describe los grupos en la posición original, de modo que no se corresponden con la naturaleza humana, no puede argumentarse que los grupos representan las demandas de los seres humanos..".."[12]

1.2 Las revisiones posteriores a la teoría de la justicia

Como ya se ha dicho, la propuesta rawlsiana ha sido objeto de numerosas, variadas y contundentes críticas. Como consecuencia de ello, nuestro autor inició sus respuestas a los críticos, entre las primeras podemos mencionar una respuesta a Lyons y Teitelman en 1972, y a Alexander y Musgrave en 1974; aunque posteriormente ha preferido contestar de forma implícita o indirecta, haciendo explícitos los fundamentos teóricos (1978) o replanteándolos (1980).

[9] Wolff, R. P. Op. cit., p. 126.
[10] Ibídem, p. 175.
[11] Wolff, R. P. Op. cit.. Cuarta Parte "Crítica de la Teoría", pp. 111 y sgtes.
[12] Lewis Shaffer, David. "A critique of Rawls Contract Doctrine". *Critical Study*, vol. 28, 1974-75.

John Rawls siempre ha estado muy atento y ha considerado las críticas formuladas a su obra, desde los más diversos puntos de vista. Esto se demuestra, por ejemplo, en sus reflexiones respecto a las consecuencias internacionales de su teoría de la justicia; en la revisión de sus escritos originales atendiendo a las objeciones provenientes de la teoría feminista; en la defensa de un fortalecimiento de la concepción de democracia, tomando en cuenta las críticas recibidas desde el republicanismo, particularmente considerando la manera en que las sociedades contemporáneas han sufrido transformaciones hasta llegar a ser sociedades multiculturales; también ha revisado el igualitarismo que distingue su proyecto y ha reconocido la necesidad de atender la enorme diversidad cultural presente en los más variados rincones del mundo.

Entre las obras de Rawls posteriores a la *Teoría de la Justicia*, podemos señalar las siguientes:

1972 "Reply to Lyons and Teitelman"
1974 "Reply to Alexander and Musgrave"
"Some Reasons for the Maximin Criterion"
1974-5 "The Independence of Moral Theory"
1975 "Fairness to Goodness"
"A Kantian Conception of Equality"
1977 "The Basic Structure as Subject"
1979 "A Well-ordered Society"
1980 "The Dewey Lectures 1980. Kantian Constructivism in Moral Theory"
1982 "Social Unity and Primary Goods".

Las revisiones y explicitaciones son frecuentes en la obra rawlsiana, recordemos que ya con anterioridad a la versión definitiva de *Teoría de la Justicia* de 1971, el filósofo norteamericano había presentado dos versiones preliminares en los años 1958 y 1967.

"Justice as Fairness: Political not Metaphysical" y "The Domain of the Political and Overlapping Consensus" corresponden a dos escritos claves en el proceso de revisión de la obra rawlsiana. En éstos, nuestro autor ha dado comienzo al desarrollo de un replanteamiento radical de la teoría de la justicia, morigerando los aspectos metafísicos y las aspiraciones universalistas, hasta transformarla en una mera doctrina política.

En su importante trabajo "Kantian Constructivism in Moral Theory", aparecido en 1980, Rawls se propone a través de la construcción de la posición original, realizar una interpretación procedimental de la doctrina kantiana, apartándola del idealismo trascendental; además de ello, efectúa una revisión considerable de su modelo teórico. Gracias a la revisión de 1980, Rawls mejora ostensiblemente sus planteamientos, haciendo más sólida, coherente y explícita su justi-

ficación teórica. Así, Rawls sigue por completo la metodología constructivista, abandonando cualquier vestigio neopositivista, acarreando como resultado, un alcance mucho más limitado de su propuesta (ahora sólo aplicable a las sociedades democráticas occidentales) y morigerando algunos fluctuantes rasgos normativistas.

Uno de los puntos que Rawls confiesa abiertamente haber sometido a revisión corresponde al concepto de bienes primarios. En efecto, en su teoría de la justicia lo planteaba como el fruto de una investigación psicológica, estadística o histórica, en cambio, ahora recalca que integra una concepción particular de la persona, de inspiración kantiana. Se intenta armonizar de manera consistente los requerimientos de la libertad y la igualdad, conforme a nuestras convicciones acerca de la persona, lo que implica *"articular una concepción solvente de nosotros mismos y de nuestra relación con la sociedad, conectándola con unos primeros principios realizables de justicia"*.[13] El principio de autonomía debe completarse con el de plena autonomía. Nuestro pensador construye esta distinción que hará posible de manera más convincente la conciliación entre el egoísmo racional y el sentido moral, en la posición original. La noción de cooperación social hace suyas dos dimensiones: *"a) los términos equitativos de la cooperación, es decir, reciprocidad y mutualidad, que propone denominar* the reasonable*; y b) el aspecto de ventaja racional que cada uno de los participantes trata de mejorar, que denomina* the rational*"*.[14] Es necesario enfatizar que lo razonable implica y subordina a lo racional. Lo razonable determina las condiciones equitativas de la cooperación, que pueden ser aceptadas por todos, aunque supone a lo racional, ya que sin proteger la ventaja racional de cada una de las partes, no es posible que surja la cooperación social. Por otra parte, lo razonable subordina a lo racional, pues sus principios sirven de límite a los fines que pueden perseguirse, ello más aún desde un punto de vista kantiano.

Ahora distingue el modelo liberal-social del liberal-radical, las dos grandes corrientes surgidas de la vieja tradición contractualista; a diferencia de su escrito de 1971, en que no establecía diferencias entre las propuestas lockeana y russoniana. A pesar de que no se trata de un cambio reconocido expresamente, las profundas objeciones planteadas por los liberales radicales lo condujeron a asumir esa distinción. Por lo demás, llamaba la atención una omisión tan notoria, teniendo en cuenta las controversias políticas y teóricas suscitadas entre ambas corrientes.

Con estas innovaciones, se intenta reafirmar claramente la restricción en el ámbito de aplicación de la teoría sólo a las sociedades constitucionales o de-

[13] Rawls, John. P. 520. Ver *Collected Papers*, Edited by Samuel Freeman, Harvard University Press, 1999.
[14] Rubio, J. Op. cit., p. 203.

mocráticas, pues únicamente en éstas cobra significado total la construcción de la sociedad bien ordenada, aparte de reunir la exigencia preliminar de un desarrollo económico y social adecuado. La antedicha restricción la encontrábamos ya en *Teoría de la Justicia* y aun antes en *Distributive Justice*, aunque coexistía con aspiraciones normativistas de orden general, enraizadas en la concepción de la ciencia proveniente del neopositivismo.

Por ende, no se procura dar con una concepción de la justicia aplicable a todas las sociedades sin importar sus peculiaridades históricas y sociales, sino que, más bien, se orienta a la sociedad de Norteamérica. Se intenta examinar críticamente las creencias afirmadas en su tradición histórica. No se trata ya de una mera cuestión epistemológica, porque no se aspira a hallar una verdad moral como establecida por un orden previo y autónomo de relaciones y objetos, más bien se pretende formular una concepción pública de la justicia que puedan acoger todos, tanto desde el punto de vista individual como social. *"Una concepción de la justicia se justifica por su congruencia con nuestra más profunda comprensión de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, dada nuestra historia y nuestra cultura. Es decir, adopta lisa y llanamente la metodología constructivista de un modo más ortodoxo y exclusivo que en las formulaciones precedentes".*[15]

En la tercera parte de este trabajo, nuestro pensador matiza y desarrolla el problema de la autonomía y la objetividad. En *Teoría de la Justicia* daba un concepto de objetividad de corte congruencial-constructivo, ahora esboza un modelo constructivista puro. Lo relevante está en que Rawls ha optado por una interpretación constructivista de Kant. *"En la revisión de 1980 Rawls desarrolla y matiza significativamente este punto de vista constructivista de la objetividad en oposición al concepto de objetividad-verdad defendido por el intuicionismo racional (Sidgwick y Ross, en particular). En este sentido va a concluir que los principios de justicia son objetivos, pero no verdaderos; esto es, son los principios más razonables para nosotros, dada nuestra concepción de la persona como libre e igual, y en cuanto miembros plenamente cooperativos de una sociedad democrática. Ello viene a confirmar la limitación de su teoría, comentada ya, y su adopción de un punto de vista situacional, aunque no relativista".*[16]

Finalmente, y dejando al margen otros trabajos de menor significación, en un escrito de 1985: "Justice as Fairness: Political, non Metaphysical", nuestro autor admite una reelaboración de su teoría, enfatizando el carácter constructivista ya iniciado en su anterior trabajo de 1980, y modificando el sentido y el alcance de su proyecto teórico. Este trabajo de 1985 viene a ser una continuación del anterior de 1980, el cual cita en numerosísimas ocasiones y del cual pretende

[15] Ibídem, pp. 200 y sgtes.
[16] Rubio, J. Op. cit., p. 207.

ser una explicitación. De todas maneras, mantiene su propósito de circunscribir su teoría en el marco de la filosofía política, incluso corrige el título de su escrito de 1980, que debió llamarse "Kantian Constructivism in Political Philosophy". Además, el filósofo de Harvard admite la posibilidad de formular otras interpretaciones de su obra, reconociendo que ha variado su opinión en diversos aspectos y que se requiere esclarecer determinados puntos ambiguos u obscuros, llevando a cabo esa tarea en largas notas a pie de página.

El propósito específico de su nuevo escrito es reformular la concepción de justicia como equidad con el fin de evitar determinadas consecuencias filosóficas y metafísicas, puesto que la concepción pública de justicia, en una democracia constitucional, no debe depender de doctrinas religiosas y disputas filosóficas. Ello, por una cuestión de oportunidad; es necesario aplicar a la misma filosofía el principio de tolerancia; por ende, la teoría de la justicia debe poseer un carácter político y no metafísico. Esto puede provocar alguna confusión en el lector, pues no por eso deja de ser una teoría moral. El otro propósito de este escrito es aclarar determinados puntos de su concepción política de justicia, a los que dedica gran parte de esta revisión.

El vigor de la teoría rawlsiana subyace en esta metodología constructivista, sujetándose rigurosamente a los requisitos justificativos de validez, ello conlleva el respeto a la diversidad moral, sólo limitado por la aptitud de justificación racional y moral de cada propuesta. Para Rawls, *Teoría de la Justicia* adolece de un desajuste como concepción política de la justicia, se trata claramente de una concepción moral, pero limita su alcance a la estructura básica de la sociedad, o sea, a las instituciones sociales, políticas y económicas más relevantes, que conforman un sistema de cooperación social. En consecuencia, es evidente que Rawls reafirma la renuncia, comenzada en 1980, a su meta de hallar un procedimiento de decisión ética, constriñéndose a esbozar un procedimiento de decisión para la filosofía política; descarta además explícitamente su intento por presentar su teoría de la justicia como una teoría moral general, como una opción frente al intuicionismo y el utilitarismo, para restringir su alcance a la teoría política en las sociedades democráticas de occidente. Hasta llega a brindar una concepción mucho más estrecha de filosofía política, su teoría de la justicia anhela comprenderla como una concepción de justicia sistemática y practicable de un modo razonable en una democracia constitucional, como una opción ante el utilitarismo predominante en la tradición política anglosajona. Prosiguiendo con la perspectiva de 1980, reitera incesantemente que su propuesta es una construcción normativa diseñada en la posición original desde las intuiciones firmes y admitidas por los miembros de las sociedades democráticas.

Además, John Rawls brinda una renovada formulación del segundo principio, invirtiendo la prioridad léxica adjudicada a la protección de los menos aven-

tajados por encima de la igualdad de oportunidades; este cambio fue fundamentado en un artículo anterior.

La renovada formulación de los principios es la siguiente:

a. Cada persona tiene un derecho igual a un esquema plenamente adecuado de iguales derechos y libertades básicas compatible con un esquema similar para todos.

b. Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones: primero, que estén anejas a oficios y posiciones abiertos a todos bajo condiciones de una leal igualdad de oportunidades; y segunda, han de redundar en el mayor beneficio de los menos aventajados miembros de la sociedad.[17]

La inversión de prioridades es importante, pues refleja un énfasis en el elemento liberal por sobre el social, en sus planteamientos. Desde 1971, Rawls otorgaba una preponderancia léxica al primer principio por encima del segundo, sin embargo, en éste la preeminencia que otorgaba al elemento social generaba una consecuencia compensadora. Con la modificación que analizamos, el complejo balance entre los requerimientos de la libertad y de la igualdad se rompe manifiestamente en pro de la primera. En ello, ha influido el resurgimiento del liberalismo radical, en sus diversas corrientes, a pesar que Rawls escoge más bien recurrir a la tradición política americana y los clásicos como Kant y Mill. No obstante, el filósofo subraya que los requerimientos de la igualdad se manifiestan además en el primer principio y en la primera parte del segundo, aunque efectivamente esa manifestación no es tan real como formal. *"Por lo demás, Rawls reitera que el sistema de cooperación leal entre ciudadanos libres e iguales que diseñan los dos principios de justicia es el resultado lógico y aceptado por todos de un equilibrio reflexivo entre las convicciones democráticas de partida (intuitivas) y la construcción crítica de las mismas en el artificio metodológico de la posición original; equilibrio que los hace asumibles por todos aquellos que comparten las intuiciones de partida sobre el concepto político (no metafísico) de las personas como seres racionales, libres e iguales (justamente porque se trata de lograr un acuerdo público sobre la estructura social básica; acuerdo fundacional que dará paso a una sociedad plural y tolerante)".*[18]

Después de dejar en claro la naturaleza práctica de su teoría, Rawls explica en qué forma todos y cada uno de los conceptos relevantes que emplea corresponde a una concepción política de la justicia y no están subordinados de

[17] Rubio, J. Op. cit., p. 219.
[18] Ibídem, pp. 219-220.

manera alguna a una concepción iusnaturalista ni de positivismo sociológico (no depende pues ni de un orden social establecido como natural ni de una jerarquía de carácter institucional fundamentada en valores aristocráticos o religiosos).

Rawls concluye la primera parte de su escrito recalcando la explicitación del título: el propósito de su teoría de la justicia, en cuanto concepción política, se circunscribe en el marco de la filosofía práctica y de manera alguna en los campos epistemológico y metafísico. O sea, no la presenta como una teoría verdadera, sino más bien práctica, que fundamenta un acuerdo político entre ciudadanos libres e iguales. Esta advertencia de Rawls huelga, puesto que una teoría moral o política puede calificarse como justificada, plausible o correcta, mas no como verdadera. En síntesis, en este escrito de 1985, Rawls nos presenta una nueva revisión de su teoría de la justicia, concretando y matizando la revisión de 1980 (que ya había anticipado en otros trabajos de 1982, pero en aspectos más específicos). La relación entre estos trabajos es clave para la acertada comprensión de este último escrito, y si se pasa por alto "Constructivismo Kantiano", inevitablemente se incurrirá en errores y confusiones. De esta manera, si se satisface este requerimiento, la teoría rawlsiana se torna más plausible, especialmente gracias al consenso superpuesto, a pesar que no supera su propósito fundamental.

1.3 El liberalismo político: propuesta e importancia

Con *Liberalismo Político*, John Rawls ha modificado de manera importante los planteamientos expuestos en *Teoría de la Justicia*, ello se refleja principalmente en la opción por una concepción "política" de la justicia, la idea del consenso superpuesto, la renovada noción de razón pública y su preocupación por la estabilidad de la concepción política. Sin embargo, estas modificaciones que aspiran a transformar la teoría inicial en una concepción que pueda ser aceptada por cualquier persona razonable, han suscitado más críticas que aplausos en un número considerable de seguidores del pensamiento rawlsiano. Estas modificaciones dicen relación sobre todo con la presentación de su teoría y los aspectos metodológicos que sugiere para reformarla, conservando sus aspectos centrales.

El principal inconveniente de su teoría de la justicia que nuestro autor pretende superar se encuentra en un presupuesto de índole iluminista, en virtud del cual se procuraba encontrar una doctrina filosófica que determinara la corrección o incorrección de nuestras acciones y que pudiera ser aceptada por toda persona razonable. Ahora Rawls descarta esta postura por ser excesivamente ambiciosa y carecer de realismo, y termina por reconocer los obstáculos que existen para dotar a las modernas sociedades plurales de un fundamento justo y estable que las unifique.

El propósito de *Liberalismo Político* es demostrar la posibilidad de construcción de una concepción compartida de justicia que sea eficaz, teniendo en cuenta la ya aludida diversidad. Con este fin, el filósofo de Harvard pretende ir más allá de los desacuerdos planteados entre las variadas doctrinas imperantes y encontrar los fundamentos de un consenso lo bastante amplio para comprender principios substantivos, y lo suficientemente profundo de manera de abarcar concepciones de la persona y la sociedad. Esto presenta a Rawls con una postura distinta a la anterior. Ello se demuestra al confrontar *Teoría de la Justicia* con *Liberalismo Político*, pues los cambios afectan claramente la segunda parte de su obra clave, en que trata el problema de la estabilidad.

En *Liberalismo Político*, John Rawls sostiene que el liberalismo político que plantea aplica el principio de tolerancia a la misma filosofía, lo cual conlleva que las diversas teorías morales y filosóficas comprehensivas tienen que renunciar a sus intentos de otorgar un fundamento de orden político a la sociedad. Rawls concluye que la anhelada congruencia entre lo justo y lo bueno, entre lo razonable y lo racional, no se conseguirá.

Con las nuevas propuestas que vienen a modificar en forma importante su teoría anterior, el filósofo norteamericano procura sostener la viabilidad de transformar su teoría de la justicia como imparcialidad en una concepción justificable públicamente y susceptible de conseguir en forma plena su propio apoyo. El Rawls de *Liberalismo Político* nos presenta su teoría como una concepción moral y no política de la justicia. Esto no quiere decir que sea totalmente diferente o contraria a una concepción moral. Simplemente estamos ante una concepción referida a la estructura básica de la sociedad sin comprender ideales de vida o normas que se apliquen a nuestras acciones individuales. Respecto al sujeto de que se ocupa, es una concepción considerablemente menos amplia. La concepción política de la justicia es una concepción moral referida a las instituciones sociales, políticas y económicas, y por tanto aplicable a un sujeto mucho más específico.

Uno de los cambios más relevantes dirigidos a otorgar estabilidad a la teoría, es la apelación a un "consenso superpuesto" (*overlaping consensus*) orientado a posibilitar que concepciones comprehensivas razonables y opuestas logren ciertos acuerdos básicos. El consenso superpuesto alude a un acuerdo entre individuos razonables que únicamente adhieren a doctrinas abarcativas también razonables. Y solamente podemos estimar que se ha alcanzado ese acuerdo en caso que las personas acepten de manera general la concepción de justicia, otorgando contenido a sus juicios políticos referentes a las instituciones básicas, y simultáneamente las doctrinas comprehensivas irrazonables no conciten respaldo bastante para vulnerar la justicia esencial de la sociedad. De este modo, tomando en cuenta el pluralismo razonable, el consenso superpuesto representa

la única vía para posibilitar al sujeto la adhesión a la concepción pública de justicia, desde su concepción particular del bien. Este consenso se consigue siempre y cuando la concepción pública de justicia sea vista por todos como razonable o incluso verdadera. El consenso superpuesto defendido por Rawls constituye una manifestación de la denominada razón pública que comparte la sociedad en su conjunto.

Por otro lado, la noción de razón pública cobra una particular relevancia para los nuevos planteamientos rawlsianos, al justificar la forma en que es factible una constitución estable y justa en el marco de una sociedad plural. A pesar de lo dicho, esta innovación no alcanza ribetes tan trascendentales como la idea de un consenso superpuesto.

Los intentos por lograr la estabilidad de su teoría han conducido a nuestro autor a desprenderse de los aspectos más igualitarios de ésta. Esta significativa diferencia entre ambas obras ha sido criticada por muchos autores, y el mismo Rawls ha reconocido que en *Liberalismo Político* hay una renuncia al segundo principio de justicia: el igualitario principio de diferencia.

Como se ha dicho, uno de los aspectos más criticados de la nueva propuesta teórica rawlsiana es su gran preocupación por conseguir la estabilidad de la concepción política de justicia. En pocas palabras, ya formulada la teoría de la justicia, ésta debe someterse a un test de estabilidad. En caso de concluirse que carece de la suficiente estabilidad, la concepción política de la justicia debe revisarse. Esto difiere de lo expresado en *Teoría de la Justicia*, ya que la validez de la teoría no dependía de conseguir la adhesión de las concepciones de bien de las personas, esto es, se calificaba como irrazonables las concepciones de bien que resultasen incompatibles con la teoría expuesta. En cambio, en *Liberalismo Político*, la validez de la teoría depende de su estabilidad, constituyendo esto una opción teórica especialmente polémica.

Al relacionar las ideas presentadas en estas dos obras rawlsianas, no es fácil llegar a conclusiones claras. Desde una perspectiva, es posible adherir a las razones en pos de una concepción puramente política del liberalismo y descartar la teoría de la justicia como imparcialidad, por estimar que no es suficientemente estable. Desde otro ángulo, es factible aceptar lo fundamental de la teoría de la justicia como imparcialidad, sin seguir el paso de Rawls a la política, debido a que le quitaría solidez a la justificación de la propuesta. En consecuencia, hay partidarios del último Rawls que son firmes detractores del primero, en cambio hay quienes defienden al primero sin adherir al segundo. Y esto, a pesar que el propio autor plantea que ambas obras son válidas igualmente y que una se apoya en la otra.

El filósofo de Harvard estima que *Liberalismo Político* no es un simple sucedáneo de la teoría específica del bien presentada en *Teoría de la Justicia*, sino que se trata de una concepción general. Según él, *"la teoría de la justicia como equidad no es sino un ejemplo de una concepción política liberal, cuyo contenido específico no es un resumen de ese punto de vista"*.[19] Es posible concordar con la clase de liberalismo defendida por Rawls sin aceptar su contenido, y el mismo Rawls cree que eso no se puede evitar y hasta es deseable que ocurra de esta manera. Pero para sostener que una teoría es una concepción política liberal, deberá presentar ciertos aspectos esenciales comunes con la teoría de la justicia como imparcialidad. Por otro lado, es en lo referente a los temas de la distribución en los que los adherentes del liberalismo político tienen mayores desavenencias. Rawls está convencido de que su *Liberalismo Político* brinda una fundamentación y una comprensión más cabal de la teoría específica formulada el año 1971.

No obstante la argumentación difícil y compleja de *Liberalismo Político*, los aspectos centrales son sencillos: *"Para respetar mutuamente nuestra libertad e igualdad como personas racionales y razonables, los ciudadanos de las democracias occidentales no hemos de hacer uso del poder coactivo del Estado contra nuestros conciudadanos excepto cuando quepa razonablemente esperar que lo admitan los sujetos coaccionados"*.[20] Puesto que es posible disentir respecto a la verdad de doctrinas filosóficas, morales o religiosas completas, el uso del poder estatal que se justifique en alguna de dichas doctrinas vulnera el principio de legitimidad. Por ende, exclusivamente se debe recurrir a razones públicas (esto es, ideas y valores compartidos o que puedan compartir todos, no obstante sus otros desacuerdos más profundos) que fundamenten la justificación pública; ellas se hallarán en la cultura política pública, que comprende la consideración de la sociedad como un equitativo sistema de cooperación entre ciudadanos libres e iguales, en el transcurso del tiempo.

Ya que una de las condiciones indispensables que justifican una concepción política es la estabilidad en su acepción liberal, es relevante que los sujetos que se formen bajo sus instituciones tengan la disposición de sujetarse a ellas y que pueda ser el núcleo de "un consenso por superposición de las doctrinas completas razonables que probablemente persistirán a lo largo del tiempo (en lugar de entrar en conflicto con ellas)".[21]

[19] Rawls, John. *Liberalismo Político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 226. (Ver ed. inglesa).
[20] Mullhall, Stephen, y Swift, Adam. *"El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas"*. Editorial Temas de Hoy. Madrid, 1996, p. 253.
[21] Ibídem, p. 254.

1.4 La propuesta alternativa del comunitarismo

El comunitarismo es una corriente filosófica que surge en los años ochenta, como una reacción al liberalismo, especialmente al liberalismo igualitario. Pero esta pugna ideológica no es nueva, puesto que ya la encontramos en el enfrentamiento entre las posturas "kantianas" y "hegelianas". En gran parte, la corriente comunitarista asume la crítica hegeliana a Kant, al dar preeminencia a los vínculos comunitarios, prefiriendo las obligaciones contingentes que se derivan por la pertenencia a una comunidad, por sobre las obligaciones de carácter universal. Hegel planteaba que la realización plena del hombre se lograba por medio de la integración más completa de los individuos en la comunidad, no valorando, como Kant, el ideal de un sujeto autónomo.

Como ya se ha reseñado, el liberalismo rawlsiano no ha pasado inadvertido, generando encendidas polémicas, muchas de ellas provienen del frente comunitarista, con pensadores como A. MacIntyre, M. J. Sandel, Ch. Taylor. Ellos afirman que no es factible formular un planteamiento ético-político que no se fundamente en la tradición de la polis. Estos autores aspiran a demostrar que los postulados claves del liberalismo (prioridad de lo justo sobre lo bueno, pluralidad de concepciones del bien, defensa de los derechos básicos del individuo) no son compatibles con la urgencia del establecimiento prioritario de una concepción abarcativa del bien, que tenga como centro la comunidad estimada como bien básico, imprescindible para justificar principios prácticos de carácter general y que represente el fin último de la vida buena.

Para los comunitaristas, el liberalismo no formula una concepción correcta de lo humano, pues olvida que estamos determinados por compromisos y valores comunitarios que no elegimos libremente; por otra parte, se equivoca al no considerar a la comunidad como un factor crucial en la constitución de la vida buena, ignorando la importancia de que cada individuo participe en la comunidad política como un objetivo primordial para la consecución del ideal de vida y sociedad buenas. En síntesis, los presupuestos metodológicos compartidos por los partidarios del comunitarismo en su crítica al liberalismo, son: *"...La prioridad de las nociones de bien sobre los acuerdos de justicia, la crítica al yo sin atributos del pensamiento atomista liberal y la inevitabilidad de los determinantes contextuales e históricos, en forma de valores comunitarios y tradiciones"*.[22]

A pesar que estos postulados comunes nos permiten calificar el comunitarismo, no podemos desconocer que existen importantes diferencias entre las posturas

[22] González Altable, María Pilar. "Liberalismo vs. Comunitarismo (John Rawls: Una Concepción Política del Bien)", Doxa 17-18 (1995), Universidad de Alicante, p. 126. El artículo de la profesora González Altable contiene una excelente exposición sobre el debate entre liberales y comunitaristas, el cual ha contribuido en parte a este acápite.

que admiten tal calificativo. Así, por ejemplo, nos encontramos con fórmulas de corte conservador y neoaristotélico (MacIntyre, Bellah, Sandel) y con otras posiciones más bien renovadoras y neohegelianas (Walser y Taylor).

Es conveniente subrayar que las críticas planteadas por la vertiente comunitarista han representado un serio desafío al proyecto normativo de la modernidad propuesto por el liberalismo contemporáneo, pero sin embargo no han acertado totalmente al analizar la concepción liberal rawlsiana que ha hecho suyas algunas de las ideas comunitaristas, sin dejar de lado sus tesis fundamentales como la tolerancia, el pluralismo, la defensa de los derechos individuales y de la libertad. Asimismo, la defensa del individuo por parte del liberalismo, como ha afirmado J. Raz, no implica un rechazo a la relevancia de la comunidad, pues la libertad individual se basa en que la conciencia de la individualidad se manifiesta justamente en una manera configurada por los usos sociales y por medio de su capacidad y tendencia a relacionarse con el resto de los individuos, lo cual exige reconocer a éstos como individuos libres y autónomos.

En el pensamiento comunitarista, la idea de justicia se encuentra vinculada a la idea de bien, presentando una manifiesta prevalencia de la racionalidad teleológica para comprender las cuestiones prácticas.

El carácter inconciliable de las posturas comunitarista y liberalista se hace patente al reflexionar en torno a la legitimidad y no únicamente la moralidad de comportamientos que la mayoría social no comparte o que estiman como una amenaza a la supervivencia moral de la comunidad, y en qué casos dicha comunidad pretende estar legitimada para la persecución y castigo de esas acciones. En esas situaciones, los partidarios del comunitarismo descartan que los poderes públicos adopten una posición neutral ante tales conductas e instarán por una activa vigilancia de las mismas con el propósito de defender la moral de la mayoría. Como señala C. Thiebaut: *"conforme el debate comunitarismo-liberalismo se ha ido realizando y progresando ha dejado de ser teórico para tener cada vez más un alcance político. La tensión teórica entre universalidad y particularidad que poseía al principio un carácter epistémico se presenta ahora como tensión política. Ello se debe fundamentalmente a que la reconstrucción liberal rawlsiana y su crítica comunitarista no se entienden ya como posturas enfrentadas sobre la fundamentación de los principios éticos, sino como interpretaciones diferentes de los límites de las sociedades democráticas"*.[23]

Para comunitaristas como MacIntyre y Sandel, la justicia representa únicamente un remedio necesario cuando la comunidad (la virtud suprema) ha sido vulnerada; por ende, rechazan el liberalismo político rawlsiano que estima a la justicia

[23] Ibídem.

como la virtud más importante de las instituciones sociales. Según Walser, el principio legitimador de lo justo lo encontramos en el sentido o significado social, y los significados sociales tienen un carácter histórico. De este modo, las distribuciones justas e injustas difieren en el tiempo, y por ser los significados distintos, debe optarse por la autonomía de las distribuciones. Cada bien o conjunto de bienes sociales representa un ámbito de distribución en el cual tan sólo son apropiados determinados criterios y acuerdos.

La comunidad política es el medio más apto para la consecución de esta meta. La comunidad es considerada un bien en sí misma, inclusive se trata del más importante bien que se distribuye y es lo que más se aproxima a un mundo de significados comunes. La historia, la cultura y el lenguaje contribuyen a configurar una conciencia colectiva. La humanidad es la única opción válida frente a la comunidad política. Así, la comunidad política, la común conciencia colectiva, constituye el principio legitimador de lo justo, y a pesar que Walser sea un defensor de la diferenciación y el pluralismo, la comunidad política los limitará conforme a la comprensión del bien social que ella posee. En consecuencia, Walser continúa preso del holismo ontológico que caracteriza las posiciones comunitaristas, tan distinto al liberalismo moderno.

Tal valoración de la comunidad la encontramos además en los autores de *Habits of the Heart*, quienes estiman que la sociedad liberal tiene una profunda estructura comunitarista, la cual no es reconocida por los liberalistas, quienes deforman la realidad. *"La retórica del liberalismo limita nuestra comprensión de nuestros propios hábitos del corazón y no nos da ningún camino para formular las convicciones o creencias que nos mantienen juntos como personas y que nos vinculan juntos en una comunidad"*.[24]

Uno de los planteamientos críticos formulados por gran parte de los pensadores comunitaristas recae sobre la defensa efectuada por el liberalismo de la neutralidad estatal ante las diversas concepciones del bien, lo cual se encuentra estrechamente unido al reconocimiento y defensa del pluralismo como un requisito de existencia de las contemporáneas sociedades democráticas. En consecuencia, el respeto de la libertad individual implica asumir que una arista relevante de ese valor abarca la libertad de los sujetos para formar parte de diversas agrupaciones con sus creencias y prácticas propias, además de la posibilidad de esas agrupaciones para surgir; por ende, el liberalismo no excluye la comunidad y valora su importancia. Una manifestación de ello en la filosofía ralwsiana la encontramos en la justificación de la política liberal sobre unos fundamentos normativos que comprenden además de la autonomía del

[24] González Altable, María Pilar. *"Liberalismo vs. Comunitarismo (John Rawls: Una Concepción Política del Bien)"*, p. 129.

individuo, su *well-being*, reconociendo como elemento del mismo su participación en la comunidad y el éxito en la búsqueda de fines comunes.

En resumen, los derechos individuales han contribuido a que surjan nuevas comunidades y a establecer una racional relación entre ellas, siendo la más efectiva defensa frente al totalitarismo. Así para autores como Allen Buchanan y John Tomasi, los derechos a la libertad de expresión, asociación y religión defendidos por el liberalismo han permitido históricamente oponerse a los intentos por vulnerar el surgimiento y desarrollo de diversas comunidades al interior de un Estado-Nación. Es por ello que la defensa liberal de los derechos individuales no representa un obstáculo, sino más bien un impulso al florecimiento de la comunidad.

Por otra parte, los comunitaristas han obviado que la justicia no es un mero remedio, sino una condicio sine qua non para llegar a una comunidad libre y plural en que los individuos colaboren para proteger y desarrollar los bienes básicos aceptados como tales por medio de un consenso por solapamiento. Así, autores como Sandel no han considerado en su crítica a Rawls que la justicia pretende regular la distribución igual de la libertad y el resto de los bienes básicos. En este sentido, podemos comprender la propuesta rawlsiana de neutralidad estatal con respecto a las diversas concepciones de bien, neutralidad de procedimiento e intención, y no de efecto e influencia, la cual es descartada por ser impracticable (Precisamente, el comunitarismo criticaba la neutralidad rawlsiana por irrealizable).

1.5 La literatura en torno a Rawls. Su recepción en Hispanoamérica. La traducción española de *Teoría de la Justicia.*

El año 1979 se publica, por el Fondo de Cultura Económica, la versión española de *A Theory of Justice*, bajo el título *Teoría de la Justicia*, traducida por María Dolores González, después de ocho años de la edición original. Esta versión española no está a la altura de la importancia que ha cobrado la obra fundamental de Rawls, pues adolece de graves defectos: es inexacta, tremendamente deficiente, se atiene en exceso a la construcción gramatical inglesa, tornándose a ratos ininteligible. Tan sólo es necesario cotejar superficial y rápidamente la traducción con el texto original, para percatarse de ello y hallar fuertes motivos de desacuerdo. Los errores son considerables y no siempre son fáciles de detectar aun realizando un examen detenido.

Hubiera sido deseable que se tratase únicamente de una versión provisional, pero habiendo transcurrido ya casi treinta años, no se ha publicado una nueva traducción, lo que lamentablemente ha afectado la recepción, divulgación y crítica de la teoría rawlsiana en lengua castellana; tampoco parece haber interés en el ámbito editorial por solucionar este inconveniente.

Debido a lo anterior, es recomendable y hasta imprescindible que el lector de Rawls que quiera comprender acertadamente su pensamiento, lea directamente el original en inglés, o al menos lo tenga a la vista, para superar los obstáculos que la defectuosa traducción le formula, como si no tuviésemos ya bastante con las dificultades que plantea la argumentación del filósofo de Harvard.[25]

Pero los problemas no terminan ahí, la traducción castellana no se sujeta al texto del original inglés publicado por Oxford University Press en 1973 (reimpreso en 1976), particularmente a partir de las páginas 178 y siguientes, y de las páginas 589 y siguientes. En la edición de 1973 se hace alusión a una primera edición del año 1972, reproduciendo el prólogo que Rawls redactó para ella en el mes de agosto de 1971, sin dejar constancia de modificación alguna en el texto. Ni los editores ni la traductora hicieron constar la razón de las discrepancias entre el texto original y la versión castellana, lo cual constituye una seria irresponsabilidad.

Luego de una ardua pesquisa más propia de un detective, la profesora de la Universidad de Santiago de Compostela María José Agra, consiguió resolver el enigma, gracias a la "buena disposición" de la Editorial Fondo de Cultura Económica. Las numerosas modificaciones que presenta el texto en castellano fueron introducidas por el propio Rawls al revisar su obra, sin embargo, resulta inexplicable que ello no se hubiera hecho explícito desde un comienzo. (A pesar de ser más que considerables: al margen de la inapropiada traducción de ciertos términos y conceptos, nos encontramos con textos que no corresponden, ampliaciones y supresiones de líneas y párrafos completos, discordancias en las notas a pie de página, etc.).

Sobre este punto, es importante mencionar que las correcciones efectuadas por Rawls recaen fundamentalmente sobre 126 páginas incluidas en 27 de los 87 parágrafos que integran la obra en su totalidad; la mayor parte de ellos (19) se concentran en los tres primeros capítulos, que corresponden a la primera parte del libro que trata de su teoría. En lo que concierne a la segunda parte, seis parágrafos sufren modificaciones, y en la tercera parte sólo se revisa el parágrafo 82. Prácticamente todos los parágrafos modificados, excepto seis o siete, consignan las ideas intuitivas fundamentales de la teoría ralwsiana, lo cual es muy sugerente. Por otra parte, en no pocos casos se trata de revisiones estilísticas y precisión o matización de términos.

[25] Así, la profesora María José Agra Romero expresaba en su artículo dedicado al tema: "Por otra parte, rogaría a la editorial que revisase la traducción e hiciese las correcciones pertinentes a la mayor brevedad posible, pues de lo contrario y a un lector que no conozca el inglés esta traducción de *A Theory of Justice* de poco le servirá, y en bastantes ocasiones le confundirá. Además, realmente es penoso que después de once años de la aparición de la obra de Rawls no se disponga de una versión castellana más apropiada". *¿Es la versión castellana de A Theory of Justice de J. Rawls una versión modificada?* Teorema, vol. XIII/ 1-2 (1983), Valencia, pp. 273-283.

Como consecuencia de lo expuesto, podemos concluir la necesidad de llevar a cabo un análisis exhaustivo de estas modificaciones, en relación con los escritos posteriores y las críticas formuladas a la teoría, con el propósito de lograr una mejor comprensión de los planteamientos rawlsianos y sus revisiones. En una valoración preliminar de las modificaciones efectuadas por nuestro autor en la versión española de su obra clave se evidencia un intento por alcanzar mayor claridad y matizar algunas ideas.

Retornando ahora a los problemas que presenta la edición española de la *Teoría de la Justicia*, la seria imprecisión al traducir múltiples términos y frases lleva en no pocos casos a alterar el sentido del pensamiento rawlsiano. En lo referente a las supresiones que contiene esta versión con relación al original, son frecuentes las que afectan a una o dos líneas, pero también las hay más considerables que afectan a párrafos enteros. Algunas de ellas no son relevantes, ya que corresponden a reiteraciones de ideas ya expresadas o anticipos de otras que se desarrollarán más avanzada la obra; otras, por el contrario, deben analizarse con detención. Por si no fuera suficiente, en la versión castellana se optó por eliminar el índice de autores y materias que contenía la edición en inglés. De esta manera, se omite gratuitamente una herramienta indispensable para aprehender acertadamente la obra de Rawls, haciendo aun más difícil penetrar en sus argumentos y complicando la discusión a que da lugar.

Entre los errores manifiestos que contiene la traducción, es posible mencionar los siguientes: *"una vez renovado el velo de la ignorancia"* (pág. 169) en vez de *"una vez removido el velo de la ignorancia"*, *"poderes morales"* (pág. 70) en lugar de *"facultades morales"*, *"convenientemente decidida"* (pág. 288) en reemplazo de *"convenientemente definida"*, *"la expresión más adecuada de su naturaleza de ser libre y racional"* (pág. 288) en lugar de *"la expresión más adecuada de su naturaleza como ser racional igual y libre"*, y un largo etcétera.[26] Quizá una corrección de pruebas más detenida y atenta hubiera evitado muchas de estas imprecisiones así como la supresión de términos, líneas y párrafos importantes (págs. 165, 178, 209, 286, etc.). Obviemos la traducción que se hace de *"fair opportunity"* por *"igualdad de oportunidades equitativas"* (pág. 87), para detenernos en otra: *"justa igualdad de oportunidades"*. El significado de "fair" es claramente impreciso, por lo cual es mejor encontrar en cada situación la traducción que resulte más apropiada, entonces no es un acierto traducir "fair" como "justo", si se trata de que una "efectiva" igualdad de oportunidades, por sobre la mera igualdad formal, es importante para elegir los principios de justicia. Recurrir a los términos "justo" y "justicia" en razonamientos que son

[26] Para una reseña interesante y completa sobre este punto, ver el artículo de Jiménez Redondo M. *"A propósito de la versión castellana de la obra de John Rawls, A Theory of Justice"*. Teorema 11, n 2-3 (1981) 231-239. Revista editada por el Instituto de Lógica y Metodología de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia. Allí se contienen, entre otros, los ejemplos citados.

lógicamente previos a la elección de los principios únicamente lleva a la confusión y al desconcierto. Hablar de la justicia como "*fairness*" o de la poesía como metáfora, precisa Rawls, no implica estimar sinónimos a "*justice*" y "*fairness*" ni a "poesía" y "metáfora", por lo que se debe evitar el reemplazo de "metáfora" por "poesía" en argumentaciones en las cuales se insta por considerar la poesía como metáfora. Por otra parte, no es erróneo traducir "*condition of finality*" como condición de definitividad, aunque luego de haber optado por esa alternativa hubiera sido mejor mantenerla y no cambiarla por "*condición de finalidad*" (pág. 204), cuando aparece nuevamente esa expresión en el texto, pues nos encontramos con una expresión distinta, oscura y de difícil definición, que puede conducir a equívocos.

Analizando, a continuación, sucintamente la recepción de la teoría ralwsiana en Hispanoamérica, podemos constatar que en un comienzo los esfuerzos de los estudiosos del filósofo norteamericano se centraron en divulgar su obra y las críticas que había provocado. Este propósito en mayor o menor medida se ha alcanzado, y los lectores hispanohablantes cuentan con posibilidades para conocer sus planteamientos. Luego, los autores comienzan a recurrir a la obra de Rawls como un estímulo para desarrollar sus propias ideas, no limitándose a reproducir los postulados fundamentales de la teoría de la justicia.

Después de la traducción de *A Theory of Justice*, principalmente los profesores de filosofía moral y de filosofía del derecho comienzan a publicar variados estudios en torno a esta obra en España.[27] Entre los más destacados podemos citar: "J. Rawls: El Sentido de la Justicia en una Sociedad Democrática", de María José Agra (Santiago de Compostela, 1985); "La Teoría de la Justicia en John Rawls", de Jesús Martínez García (Madrid, 1985); "Contrato Social y obediencia al derecho en el pensamiento de John Rawls," de Juan Manuel Pérez Bermejo (Granada, 1997); "John Rawls. Una Concepción Política y Liberal de la Justicia", por María Pilar González Altable (Valencia, 1993); "Fundamentos, Análisis y Crítica de la Teoría de la Justicia de John Rawls", de María Dolores González Soler, la traductora al español de *A Theory of Justice* (Madrid, 1985), entre otros. A lo cual se suman numerosos artículos publicados en revistas especializadas en economía, derecho, sociología y filosofía moral, además de estudios monográficos dedicados además a otros autores críticos de Rawls, entre estos últimos: "Nuevas teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan", de Fernando Vallespín Oña (Madrid, 1985); "Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política", de Roberto Gargarella (Barcelona, 1999); "Paradigmas de la Política. Del Estado justo al Estado legítimo...", de José Rubio Carracedo (Barcelona, 1990).

[27] Para un análisis detallado, ver Martínez García, Jesús. *"La Recepción de Rawls en España"*. Anuario de Filosofía del Derecho, Tomo III, Madrid, 1986, pp. 610-632.

En menos de diez años, los autores de habla hispana, a pesar de una relativa y justificada demora, han ido acercándose a la preocupación que Rawls ha generado en otros lugares como Alemania e Italia, dejando atrás la etapa inicial que se caracterizó por alusiones de carácter esporádico y vacilante. Además de España, merecen mencionarse los estudios llevados a cabo principalmente en México, Colombia y Argentina.

En Chile, los trabajos dedicados a Rawls son mucho menos numerosos (principalmente se trata de artículos en publicaciones periódicas y tesis de pregrado), entre ellos es posible mencionar: "La Teoría de la Justicia de John Rawls", del profesor Dr. Miguel Da Costa Leiva (Cuadernos de Filosofía N° 15-1997 y N° 16-1998. Universidad de Concepción); "Para los que no han leído a Rawls", de Carlos Peña González (Anuario de Filosofía Jurídica y Social N° 11-1993); "La prioridad del derecho sobre el concepto moral del bien en la Teoría de la Justicia de John Rawls", de Pablo Ruiz-Tagle Vial (Estudios Públicos N° 35-1989); "Aspectos Jurídicos de la Teoría de la Justicia de John Rawls", de Sergio Muñoz Cartes (Tesis para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales por la Universidad de Concepción, 1993); "Algunos problemas metodológicos en la justificación de los principios de justicia en la Teoría de la Justicia de John Rawls", de Daniel Hans Loewe Henny (Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1994); "La justicia social de John Rawls: una discusión", de Andrés Burr Ortúzar (Tesis para optar al grado de Licenciado en Sociología por la Universidad de Chile, Santiago, 2003). Además, la Revista de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso ha publicado un número monográfico dedicado a Rawls.

A causa de las repercusiones que ha tenido el pensamiento rawlsiano en diversas áreas del conocimiento, se ha producido una dispersión bibliográfica, la cual dificulta un poco enterarse de todo lo que se publica en torno a él.[28]

Entre algunas publicaciones posteriores, encontramos: "John Rawls y la Justicia Distributiva", de Pablo da Silveira (2003); "Igualdad y Justicia. La Propuesta de Justicia Distributiva de Sócrates en Rawls", de Gustavo Pereira (2001); "Rawls, On", de Robert B. Talisse (2001); "John Rawls y la Teoría de la Justicia", de Jacques Bidet (2000); "Solidaridad Liberal. La Propuesta de John Rawls", de Emilio Martínez Navarro (1999).

Como es posible constatar, el interés por Rawls sigue vivo y se ha renovado con motivo de su fallecimiento en 2002, aunque siempre con un talante más bien crítico.

[28] Para una reseña de las obras críticas a Rawls, ver González Soler, María Dolores. *Fundamentos, Análisis y Crítica de la Teoría de la Justicia de John Rawls*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 333 y sgtes. La bibliografía en inglés es tan numerosa y variada que no habría espacio para enumerarla; en todo caso, las reseñas son de fácil acceso.