

**LA JUSTICIA COMO PROBLEMA POLÍTICO.  
DEL CONSTRUCTIVISMO MORAL KANTIANO  
AL CONSTRUCTIVISMO POLÍTICO RAWLSIANO**

Jefferson Jaramillo Marín  
Yesid Echeverry Enciso

**RESUMEN**

El artículo expone la justicia como un problema político desde la perspectiva del filósofo John Rawls. En su desarrollo se señalan las implicaciones del constructivismo kantiano en el constructivismo político rawlsiano. Se discute cómo la conexión entre estos dos tipos de constructivismo, proporciona un *procedimiento de construcción*, en el que agentes racionalmente autónomos, sujetos a condiciones razonables, elaboran acuerdos sobre principios públicos de justicia para lograr un sistema justo de cooperación que trascienda generacionalmente. Se concluye, mostrando las limitaciones y alcances de esta propuesta en el pensamiento filosófico y político contemporáneo.

**PALABRAS CLAVE**

*John Rawls, teoría de la justicia, filosofía política, liberalismo político, constructivismo político, constructivismo moral.*

**ABSTRACT**

This paper discusses justice in terms of political problem as viewed by John Rawls' philosophy. It claims that the Kantian politic constructivism has some implications on the base of the Rawlsian liberalism. It argues about how the connection between these two different types of constructivism provides a *construction procedure* in which rational autonomous agents, submitted to reasonable conditions, make agreements concerning public principles about justice in order to reach a fair system of cooperation that goes beyond the generations. It concludes showing the limitations and achievements of the proposal in contemporary political philosophy.

**KEYWORDS**

*John Rawls, theory of justice, political philosophy, political liberalism, political constructivism, moral constructivism.*

*eidos*

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: mayo 13 de 2009  
Fecha de aceptación: julio 13 de 2009

LA JUSTICIA COMO PROBLEMA POLÍTICO.  
DEL CONSTRUCTIVISMO MORAL KANTIANO AL  
CONSTRUCTIVISMO POLÍTICO RAWLSIANO

Jefferson Jaramillo Marín\*  
Yesid Echeverry Enciso\*\*

INTRODUCCIÓN

La obra de John Rawls (1921 – 2002), uno de los principales filósofos del siglo XX, se constituye en la columna vertebral del liberalismo político. El problema básico de este liberalismo, a diferencia de otras expresiones del mismo cuño en la historia moderna y contemporánea, consiste en “elaborar una concepción política de la justicia para un régimen constitucional democrático” (Rawls, 2003, p. 13). Las ideas fundamentales que soportan “en lo esencial” dicha concepción se desarrollan en dos escritos célebres: *Teoría de la justicia* (1971)<sup>1</sup> y *Liberalismo político* (1993)<sup>2</sup>. En el primero, se da forma a una teoría de la justicia como *imparcialidad*, la cual reacciona frente al utilitarismo<sup>3</sup> del mundo angloparlante al llevar

---

\* Pontificia Universidad Javeriana. [jefferson.jaramillo@javeriana.edu.co](mailto:jefferson.jaramillo@javeriana.edu.co)

\*\* Universidad ICESI Cali. [echeverryyesid@hotmail.com](mailto:echeverryyesid@hotmail.com)

<sup>1</sup> Se utiliza la edición en español publicada por FCE, México, 1997. En las referencias bibliográficas de los textos se coloca entre paréntesis la 1ª edición en inglés o en otro idioma y la edición utilizada en español.

<sup>2</sup> La primera edición en inglés es de 1993, aún así las ocho conferencias que se reúnen allí fueron concebidas entre 1980 y 1989. Fueron elaboradas, según Rawls, “dentro del espíritu y el contenido de *Teoría de la justicia* (1971)”, pero en ellas trata de ampliar temas no esbozados en este último libro, con el fin de afinar su teoría de la justicia frente a muchos de sus críticos.

<sup>3</sup> Específicamente el utilitarismo expuesto por la filosofía moral angloparlante del período moderno, cuyos principales representantes fueron David Hume, Adam Smith y Francis Edgeworth. Se caracteriza por una concepción consecuencialista o teleológica de la acción moral: un acto es correcto cuando maximiza la felicidad general. Se subordina lo correcto (lo que debemos hacer) a una teoría del bien (los bienes valiosos que se pueden conseguir para la mayoría). Aunque puede ser en co-

a un “nivel de abstracción la tradicional doctrina del contrato social” (Rawls, 2003, p. 10). En el segundo, se “apunta hacia una concepción política de la justicia como punto de vista libremente aceptado dentro de una pluralidad razonable de doctrinas” (Rawls, 2003, p. 35).

A simple vista ambos textos tienen la misma intención: una concepción política de la justicia. No obstante, en el *Liberalismo político* hay una diferencia importante que motiva en Rawls un cambio significativo de perspectiva frente al tratamiento realizado en el texto *Teoría de la justicia*: una concepción de justicia limitada al dominio político de lo razonable, en contravía a una doctrina comprensiva de justicia filosófica o moral. ¿Qué quiere decir esto? Básicamente tres cosas. Primero, que en *Teoría de la justicia*, la justicia como imparcialidad termina siendo la explicación comprensiva más apropiada frente a otras concepciones morales tradicionales que habían abordado el asunto hasta entonces. Segundo, que los ciudadanos terminan aceptando una visión de la justicia como imparcialidad, además de los principios básicos de justicia (principio de igualdad de libertades políticas, principio de igualdad de oportunidades, principio de diferencia<sup>4</sup>), sobre la base de que es la doctrina comprensiva más ajustada para regular una sociedad bien ordenada. Tercero, que una concepción de justicia como *imparcialidad*, tal y como se presentó en *Teoría de la justicia*, supone una visión de la sociedad como algo estable y equilibrado.

Rawls cambia de formato en el *Liberalismo político* para pensar la justicia y toma en cuenta al menos dos elementos de discusión. Primero, que la idea de una sociedad bien ordenada –donde haya justicia como imparcialidad– necesita ser precisada en el terreno

---

mienzo una doctrina igualitarista, de gran potencia analítica, mirándola en detalle tiene enormes fisuras según Rawls. Por ejemplo, tiende a ver la sociedad como un cuerpo donde resulta posible sacrificar unas partes en virtud de otras para lograr el bienestar; también permite que ingresen en el cálculo maximizador preferencias externas en detrimento de las evaluaciones morales sobre lo correcto o no de las decisiones tomadas (Cfr. Rawls, 1997; Gargarella, 1999: 22-30).

<sup>4</sup>En realidad son tres principios que se pueden presentar como dos.

político, no con la lógica de una sociedad estable sino dentro de un pluralismo razonable; es decir, en un esquema de cooperación donde se acepta como válido que exista una pluralidad de doctrinas razonables y se propenda por una concepción política de la justicia. Segundo, que una concepción política de la justicia exige reconocer que las doctrinas comprensivas sobre el mundo (sean estas filosóficas, religiosas, morales, culturales), afectan la concepción de sociedad bien ordenada que se tiene en un determinado momento histórico, que además pueden devenir en incompatibles entre sí en esa sociedad y pueden ser o no razonables. Lograr la conjunción del pluralismo y de la concepción política de justicia es uno de los principales retos para la institucionalidad democrática.

Entonces, el problema que se plantea el liberalismo político, según Rawls, es el siguiente: *¿cómo hacer posible a lo largo del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales, profundamente dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, razonables, aunque incompatibles entre sí?* Es decir, la preocupación central es *cómo hacer de la justicia un problema estrictamente político y no un problema simplemente moral*. En suma, cómo deslindar lo moral de lo político al momento de decidir lo justo, sin violentar tampoco el pluralismo razonable, asunto que además no fue resuelto del todo en *Teoría de la justicia*.

El objetivo de Rawls es mostrar que su liberalismo político “no es un liberalismo comprensivo” (2004, p. 21) ni su problema de la justicia “es un problema metafísico”, como lo pudo haber sido en el liberalismo kantiano o en el liberalismo de Hume, o incluso inicialmente en su *Teoría de la justicia*<sup>5</sup>; los cuales, al momento de decidir sobre cuestiones de justicia, adoptan una concepción particular de orden moral basada o en sentimientos, o en la razón, o en la imparcialidad, lo cual es definitivo para saber cómo debemos actuar y qué debemos hacer.

---

<sup>5</sup>De este asunto fue consciente no sólo en el *Liberalismo político* sino también con anterioridad en *La justicia como equidad: política, no metafísica* (1996 [1985]). Allí afirmó que su pretensión era “elucidar cómo y por qué esta concepción de la justicia evita ciertas pretensiones filosóficas y metafísicas” (p. 23).

Ahora bien, lo expresado anteriormente lleva al punto crucial de la propuesta rawlsiana que se quiere mostrar en este artículo: el liberalismo político quiere partir de una visión de la justicia sobre la base de un constructivismo político y quiere diferenciarse del llamado constructivismo moral, específicamente del kantiano. De todas formas, Rawls reconoce que el primer constructivismo tiene algunos supuestos importantes del segundo, como se verá más adelante. Por ejemplo, suscribe de fondo una noción de sujetos racionales, razonables, y que tienen un sentido de la justicia así como una concepción razonable del bien. Aún así, considera que un liberalismo político no tiene por qué inmiscuirse en los problemas generales de la filosofía moral, “a menos que estos puedan afectar la manera en que el trasfondo cultural y sus doctrinas comprensivas tienden a apoyar a un régimen constitucional” (2004, p. 21). Además, en un régimen democrático constitucional los límites entre la moral y lo político estarían bien establecidos, en tanto lo que importa es una concepción de justicia lo más pública que se pueda, independientemente de las doctrinas sobre el bien, lo bueno, o lo moralmente incorrecto o correcto que se profesen.

Teniendo en cuenta estos elementos, este texto presenta y discute desde el autor, varias cuestiones, a saber: ¿qué entiende Rawls por constructivismo moral?, ¿qué entiende por constructivismo político?, ¿cuáles son los principales aportes del liberalismo rawlsiano a una visión política y no moral o metafísica de la justicia? y ¿cuáles son los alcances y limitaciones de esta propuesta política de justicia para la teoría política contemporánea? La discusión de estos elementos se realiza esencialmente a partir de textos como *Lecciones sobre historia de la filosofía moral* (2007)<sup>6</sup> y *Liberalismo político* (2004), aunque en ocasiones se acude a otros textos, como *La justicia como equidad: política no metafísica* (1996) y *La justicia como*

---

<sup>6</sup>Estas lecciones hacen parte del último curso impartido por Rawls (Harvard, 1991). Sin embargo, compilan toda su experiencia de los cursos de introducción a la ética orientados entre 1960 y 1991 en esta institución, en los que además de Kant, trabaja a Hume, Leibniz y Hegel. Fueron publicadas en inglés en 2000.

*equidad. Una reformulación* (2002), para reforzar o ampliar el debate expuesto en los dos primeros.

## 1. CONSTRUCTIVISMO MORAL

El constructivismo moral es para John Rawls (2007), desde la perspectiva de Emmanuel Kant<sup>7</sup>, la forma que mejor describe la estructura básica de la ley moral en los individuos. Aunque reconoce que hay diferentes formas de constructivismo, le interesa el kantiano, que propende por una “forma de representación procedimental” que permite a su vez entender cómo los principios morales son construidos por los individuos mediante “[...] la sola razón, [siendo] independientes de, y anteriores a, cualquier orden de la naturaleza” (1999, p. 296). Este procedimiento se edifica sobre la base de una concepción kantiana de la persona como razonable y racional, libre e igual, “implícitos en la conciencia moral cotidiana, como un hecho de la razón” (p. 297). Una de las características del constructivismo kantiano es que introduce la noción de autonomía moral, la cual requiere que “no exista ningún orden moral anterior a, e independiente de, esas concepciones que determinan la forma del procedimiento que especifica el contenido de los deberes de justicia y de virtud” (p. 297). El orden moral desde esta perspectiva es exclusivamente un orden racional, específicamente un orden derivado de la razón práctica<sup>8</sup>.

La representación procedimental exige, según Rawls, hasta donde sea posible, que los criterios de razonamiento sobre esos

---

<sup>7</sup>Rawls comenta paso por paso la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant (1786), que si bien no “consigue dar una visión completa de la filosofía moral de Kant, si ofrece una teoría analítica razonablemente completa de la ley moral” (Rawls, 2007: 192). Según él, es necesario rescatar el constructivismo kantiano ya que se conoce poco o nada y además ha estado opacado por otras corrientes como el utilitarismo, el perfeccionismo y el intuicionismo.

<sup>8</sup>La razón práctica desde la óptica kantiana determina nuestra voluntad [...] la capacidad de obrar, independientemente de las inclinaciones y deseos naturales y la dirige hacia su objeto a priori, que en este caso es la ley moral. Entre razón práctica y razón teórica se pretende una unidad.

principios morales sean “correctos, morales o matemáticos”. La idea de lo matemático aquí tiene suma importancia porque desde la perspectiva kantiana la filosofía moral se inscribe dentro de una filosofía de la matemática, que apela a que “los juicios son válidos y atinados si resultan de haber superado correctamente el procedimiento correcto y descansan sólo en premisas verdaderas” (Rawls, 2007, p. 299). Para que exista un constructivismo es necesario que opere un procedimiento de construcción que Rawls (2007) denomina –siguiendo a Kant– el procedimiento del imperativo categórico (procedimiento IC). Este procedimiento “incorpora las exigencias que la razón pura práctica impone a nuestras máximas racionales” (p. 299). Pero, ¿qué es lo que se construye en este procedimiento? Básicamente “el contenido de la doctrina”; es decir, el contenido de los imperativos categóricos que los sujetos se dan a sí mismos y que han superado la prueba del procedimiento IC.

Un imperativo categórico<sup>9</sup> es un conjunto de máximas que se “dirigen sólo a aquellos seres razonables que, por ser seres finitos con necesidades, experimentan la ley moral como constricción” (p. 216). La ley moral aquí “es una idea de la razón que determina un principio aplicable a todos los seres razonables y racionales, sean o no seres finitos, con necesidades como nosotros” (p. 216)<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup>Según Rawls hay un solo imperativo categórico kantiano con tres formulaciones en cierto modo equivalentes, aunque va a mostrar que la segunda forma introduce algunas variantes importantes. No nos detendremos aquí en esta exégesis, sólo mencionaremos las tres fórmulas para facilitar la comprensión del argumento kantiano y la interpretación rawlsiana. La fórmula de la ley de naturaleza (“obra como si la máxima de tu acción debiera tomarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza”), la fórmula de la ley de la humanidad (“obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin en sí mismo y nunca solamente como un medio”) y, finalmente, la fórmula de la ley de la autonomía (“obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma al propio tiempo ley universal”) Cfr. Kant, E. (1996). *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel. p, 173.

<sup>10</sup>La ley moral y el imperativo categórico son, según Kant, proposiciones sintéticas a priori; es decir, conocimientos fundados en los principios de la razón pura, sin ningún tipo de conexión con la experiencia sensible. También lo serían los principios de la matemática. Los indicadores del conocimiento a priori son la *necesidad* y la *universalidad*, principios que valen tanto para el conocimiento práctico como para el teórico.

El procedimiento IC permite entender que las máximas morales que se dan los sujetos, es decir los principios subjetivos de acción, cuando se aplican en condiciones normales de la vida humana, determinan tanto el contenido de la ley moral como la condición de libertad. Por ejemplo, en el primer caso permiten reconocer qué máximas, dentro de las muchas posibles que pueden existir, son adecuadas o no y cuáles pueden ser convertidas en ley universal. En el segundo caso, saber que estas máximas que determinan la condición de libertad y garantizan la autonomía moral, sólo pueden regular, pero a condición de que garanticen la libertad individual (Rawls, 2007, pp. 212-213). Este procedimiento asume “que los individuos son racionales y razonables, dotados de sensibilidad moral, sinceros, lúcidos, afectados, más no determinados por los deseos e inclinaciones naturales” (p. 213). Desde la perspectiva kantiana, estos agentes serían ideales ya que aunque estén afectados por sus pasiones e inclinaciones, “siempre obran según exigen los principios de la razón pura” (p. 214). El procedimiento IC presupone “una cierta sensibilidad moral y una facultad de juicio moral” (p. 215) que en un ejercicio de reflexión, al momento, por ejemplo, de querer hacer una falsa promesa, quitarnos la vida o privar a otros de nuestra ayuda, conlleva a preguntarnos si lo que estoy haciendo corresponde o no con un comportamiento moral<sup>11</sup>.

Según Rawls (2007), este procedimiento IC sugiere cuatro pasos. El primero, considerar la máxima del agente, “la cual suponemos es racional desde el punto de vista del agente (...) y las alternativas disponibles, junto con los deseos, habilidades y creencias del agente” (p. 217). Si la máxima del agente es racional desde su punto de vista, “*tiene un fin*”, por tanto es “*subjetivamente válida*”,

---

<sup>11</sup>Entiéndase aquí que la filosofía moral de Kant busca “el autoconocimiento: no un conocimiento de lo que está bien o mal –que de hecho ya poseemos–, sino un conocimiento de lo que deseamos como personas con la facultad de la libre razón teórica y práctica” (Rawls, 2007, p. 195). En este sentido no es una filosofía moral que otorgue recetas de vida o manuales de comportamiento, no es una “moral de bolsillo para tiempos sombríos”, es –ante todo– una filosofía que articula el uso de la razón como facultad a un modo práctico de reflexividad que ayuda a clarificar lo que somos y cómo vivimos, dados unos supuestos de sensibilidad moral y juicio.



[además de] sincera. Esto se resume bajo la forma: “*debo hacer X en las circunstancias C a fin de producir Y a menos que Z*” (p. 217). El segundo, supone generalizar la máxima del primer paso, “*convertirlo en un principio objetivo válido para todo ser racional*”. Así tendríamos que “*todos debemos hacer X en las circunstancias C a fin de producir Y a menos que Z*” (p. 218). El tercero implica transformar el precepto universal anterior en una “*ley de la naturaleza*”, así se obtendría “*todos hacemos siempre X en las circunstancias C a fin de producir Y, como si de una ley de la naturaleza se tratara, como si semejante ley estuviera impresa en nosotros por el instinto natural*” (p. 218). Finalmente, esa nueva ley de la naturaleza desembocaría en un “mundo social ajustado”. El individuo no sólo debiera querer ese mundo, sino intentar obrar a cada momento según la máxima que ese mundo creado por él le proporciona. Desde esta perspectiva, “el imperativo categórico, tal como es representado por el procedimiento IC, se nos aplica independientemente de las consecuencias que para nuestros deseos y necesidades naturales pueda comportar el que lo aceptemos” (p. 219).

En síntesis, se pueden esgrimir tres razones de fondo sobre el procedimiento IC y, por ende, sobre el constructivismo que está en la base del mismo planteamiento moral de Kant. En primer lugar, el procedimiento IC permite entender que “nuestro razonamiento moral (cuando es válido y sólido) satisface las exigencias del procedimiento sin ser consciente y explícitamente guiado por él” (Rawls, 2007, p. 276). Es decir, que no se sigue de él que se sepa en la vida cotidiana qué es lo justo e injusto, eso ya se sabe; lo que permite el procedimiento es asegurar, mediante la reflexión moral y cabal, la firmeza de los principios que se aceptan como moralmente válidos y “cómo éstos arraigan en nuestra personalidad, que es autónoma y tiene facultades morales que nos hacen miembros legisladores, libres e iguales de un posible dominio de los fines” (Rawls, 2007, p. 276). En segundo lugar, los seres racionales y razonables son capaces de aplicar *siempre* el procedimiento IC y obrar de acuerdo con lo que él les proporciona y darse ellos mismos sus fines. In-

cluso, supone Kant, según Rawls (2007), “que siempre llegamos aproximadamente a los mismos juicios, con independencia de quién aplique el procedimiento IC, siempre que el procedimiento se aplique inteligente y escrupulosamente, y en un contexto de creencias e información aproximadamente iguales para todos” (p. 306). Y aunque existan discrepancias, se debe alcanzar un acuerdo en el juicio, a la luz de criterios de razón públicos y objetivos. De hecho, para Rawls “la concepción de las personas libres e iguales como razonables y racionales [además de inteligentes y escrupulosas] es la base de la construcción de este procedimiento” (p. 302) y de todo el constructivismo kantiano. En tercer lugar, el constructivismo moral no implica que “los hechos relevantes para el razonamiento moral sean hechos contruidos, como tampoco dice que las ideas de persona y sociedad sean contruidas” (p. 307), lo que se construye es el procedimiento que proporciona los “principios y preceptos aptos, por ejemplo, para decidir qué hechos acerca de acciones, instituciones, personas y el mundo social en general son relevantes en la deliberación moral” (p. 308).

En suma, el constructivismo kantiano proporciona un “marco de razonamiento que permite identificar los hechos relevantes desde el adecuado punto de vista y determinar su peso como razones” (Rawls, 2007, p. 308). Hasta aquí queda claro que la perspectiva kantiana, tanto la referente al procedimiento IC como al constructivismo en general, permite establecer la importancia de construir los principios sustantivos que expresen el orden de los valores morales. Además, permite darle estructura a la concepción moral de mundo, de sociedad y de persona a partir de unas exigencias propias de los principios de la razón práctica. A continuación, algunos de estos elementos serán acogidos plenamente por Rawls para justificar el contenido de la doctrina política de justicia. No obstante, también realiza críticas y revisiones importantes a la doctrina comprensiva kantiana.

## 2. CONSTRUCTIVISMO POLÍTICO

Para Rawls (2004), el constructivismo político se caracteriza por ser “un punto de vista acerca de la estructura y del contenido de una concepción política [de la justicia]” (p. 101). Desde esta perspectiva, los principios de justicia política se presentan como el resultado de cierto procedimiento de construcción. Al igual que el constructivismo moral kantiano, parte de la noción de que hay un procedimiento que permite establecer el marco de razonamiento, en este caso no de los principios morales sino de los principios políticos de la justicia sobre los cuales se edifican los términos justos de la cooperación social.

La visión kantiana arriba expuesta le permite a Rawls (1999) justificar una concepción de la justicia sólo si están dadas unas condiciones “de establecimiento de una base para el razonamiento político y el entendimiento dentro de una cultura pública” (p. 211). Sin embargo, Rawls (2004) enfatiza que en la base de esta concepción constructivista política de la justicia política no existe una *doctrina moral comprensiva* como puede colegirse de la doctrina kantiana o del *intuicionismo racional*<sup>12</sup> con el que discute permanentemente. De hecho, supone una visión compleja y razonablemente política de la persona, de la sociedad y de lo público que no encuentra ni en el intuicionismo racional ni en el constructivismo kantiano. Una visión de la persona como agente racional y razonable capaz “de seleccionar los principios de justicia para regular la estructura básica” (p. 101); una visión de la sociedad “como un sistema

---

<sup>12</sup>El intuicionismo racional es una doctrina filosófica defendida en su versión inglesa por Clarke, Sidgwick y Ross, entre otros. Asume “que el conocimiento moral se obtiene en parte por una especie de percepción e intuición y se organiza mediante los primeros principios que se consideran aceptables tras cuidadosa reflexión” (Rawls, 2004: 103). Además, asume que los principios y juicios morales cuando son correctos no dependen de la mente humana, sino de un orden independiente y supraindividual de valores morales. Rawls objeta al intuicionismo la incapacidad para proponer un sistema de reglas capaz de jerarquizar nuestras intuiciones, también su incapacidad para distinguir entre intuiciones correctas e incorrectas. Es consciente, desde luego, que no podemos eliminarlas en nuestras reflexiones sobre la justicia (cfr. Gargarella, 1999, p. 22).

justo de cooperación social de una generación a otra” (p. 56); y, finalmente, una visión de lo público como cultura de las razones públicas. Rawls (1996) además enfatiza que aunque su concepción de justicia “es, por supuesto, una concepción moral, es una concepción moral destinada a un ámbito específico de aplicación: las instituciones políticas, sociales y económicas” (p. 24).

Rawls supone que el procedimiento de construcción político de justicia “encarna todos los requisitos pertinentes de la razón práctica” (Rawls, 2007, p. 101). De esta razón práctica derivan los principios de justicia y las concepciones de persona y de sociedad. Para este filósofo, el constructivismo político se funda, entonces, en la razón práctica y no sólo teórica. Aquí de nuevo aparece el método kantiano –pero no como doctrina comprensiva, insiste Rawls– que

“[...] relaciona la razón práctica con la producción de objetos según una concepción de esos objetos –por ejemplo, la concepción de un régimen constitucional justo, considerando el objetivo de la actividad política–, en tanto que la razón teórica se ocupa del conocimiento de determinados objetos” (2004, p. 104).

La razón teórica tiene también un papel, pero con el objetivo de “dar forma a las creencias y al conocimiento de las personas racionales que intervienen en la construcción” (Rawls, 2008, p. 104).

Ahora bien, la razón práctica permite entender que los principios políticos de justicia, los términos justos de cooperación y la sociedad como un sistema justo de cooperación (claves sustantivas de la visión política de justicia rawlsiana), no son exigencias morales impuestas desde el exterior y tampoco las imponen otros ciudadanos (Rawls, 2004). Son asumidos, plena y autónomamente, por los ciudadanos como principios de razón, en el marco de un régimen político constitucional. Son principios de “justicia procedimental pura” (Rawls, 1999, p. 217). En este sentido, es el individuo el que decide guiado por el tribunal de su razón. El asunto está en que esta autonomía racional es diferente de la planteada por Kant,

e incluso Mill (Rawls, 1996, p. 42). En el fondo también son las razones que distancian el constructivismo político de Rawls del constructivismo kantiano.

En primer lugar, Rawls (2004) considera que la visión de Kant es una doctrina moral comprensiva que sostiene que “el ideal de autonomía tiene un papel regulador para toda la vida” (p. 109) y esto sería incompatible con un liberalismo político como imparcialidad que acepta que la concepción de justicia es una entre otras doctrinas razonables, dado el consenso traslapado de visiones razonables de mundo. En segundo lugar, mientras la doctrina kantiana sostiene que “el orden de los valores morales y políticos debe hacerse o constituirse mediante los principios y las concepciones de la razón práctica que a su vez se constituyen a sí mismos en la conciencia moral informada” (Rawls, 2004, p. 109), el liberalismo político sostiene que si bien es plausible el punto de vista kantiano del origen de los principios de la razón práctica en la conciencia, de allí no se sigue que “sea la razón práctica la que constituye el orden de los valores morales” (Rawls, 2004, p. 110.). En tal sentido, no se puede descargar toda la constitución de la cultura política en la razón práctica, aunque sea un supuesto importante para la teoría política de la justicia. Se exige, entonces, que el tribunal de la razón no sea individual sino público. Además, desde la propuesta rawlsiana, “el valor de la autonomía forma parte de una concepción política de la justicia y no de una doctrina moral comprensiva” (1996, p. 42).

En tercer lugar, la doctrina kantiana tiende a asumir un papel de apología de la autonomía sobre la base de la coherencia y unidad de la razón práctica y de la razón teórica; es decir, de hilo coherente entre conocimiento de la naturaleza y conocimiento de nuestra libertad a través de la ley moral. Sin embargo, el liberalismo político no supone la coherencia moral total, sino el pluralismo político que siempre es plausible y corregible. Como hemos mencionado arriba, esto implica el reconocimiento de un territorio de debate donde haya un abanico amplio de ideas sobre la justicia,

compartidas e implícitas en la cultura política, sobre la base de las cuales se elabora *una razonable concepción política de justicia*. Es decir, no es sobre la base de la unidad de la razón moral sino sobre el soporte de una cultura política deliberativa que se construye una visión más amplia de justicia.

Sin embargo, aunque hasta aquí queden expuestos los principios fundamentales que distancian el constructivismo moral del político, sigue vigente la pregunta ¿qué es lo que realmente se construye dentro del constructivismo político rawlsiano? La respuesta es concisa al respecto: “el contenido de una concepción política de la justicia” (Rawls, 2004, p. 112). Este contenido lo constituyen los principios de justicia que han seleccionado ya las partes en la posición original que, como se verá después, parte de la idea de una situación hipotética. Las partes, dentro de la posición original, son representantes racionales de otros ciudadanos y tienen, previo a todo proceso de construcción,

“[...] dos poderes morales, de orden supremo: un sentido de la justicia que le permite en lo posible entender, aplicar y actuar a partir de los principios razonables de la justicia que especifican los términos justos de la cooperación (...) y una concepción del bien, es decir una concepción de los fines y propósitos dignos de que los persigamos devotamente” (Rawls, 2004, p. 113).

Estos dos poderes hacen que los ciudadanos representantes realicen, en lo posible, un procedimiento correcto para garantizar en la justicia política de una sociedad, el acceso a bienes primarios, atendiendo a “condiciones razonables de simetría y los límites de la información expresados por el velo de ignorancia” (Rawls, 2004, p. 113). Así, dice Rawls (2004), no todo se construye. Se debe por tanto disponer de un material sobre el cual iniciar la construcción del procedimiento. Lo que se construye son los *principios sustantivos*, pero lo que se supone para dicha construcción son *concepciones de sociedad y de persona*, que a la larga “son concepciones de la razón práctica” (p. 116).

Finalmente, el contenido de una concepción de política, según Rawls, implica algunos criterios de objetividad en el proceso de construcción. El primero, es un marco público de pensamiento que permita que el concepto que se construya se realice dentro de la razón, tras cuidadosa reflexión y discusión. El segundo, es la preponderancia en todo momento de las razones sobre la base de concepciones apropiadas de sociedad y de persona. El tercero, es un orden de razones que se deben ponderar y que deben guiar a los agentes individuales y corporativos. El cuarto, es que en el proceso de construcción deben primar siempre las razones públicas sobre las razones individuales. El quinto, es que dado que las personas son razonables y racionales al aplicar los mismos procedimientos y con la misma información pueden llegar a las mismas conclusiones o unas muy similares. Y, el sexto, consiste en ser capaces, al momento de construir el contenido de la concepción de política, de dar cuenta de los desacuerdos; es decir, dar razón del por qué de nuestras diferencias. Estos criterios, desde luego, explican por qué Rawls sustenta su liberalismo político sobre una base procedimentalista, aunque propende más por la realización sustantiva de la justicia dentro de una democracia constitucional.

### **3. LA JUSTICIA COMO UN PROBLEMA POLÍTICO EN EL LIBERALISMO RAWLSIANO**

Hasta aquí sólo se ha mencionado que el aporte del liberalismo político de Rawls consiste en que propone una teoría política, y no moral, de la justicia. En la base de su teoría se encuentra una perspectiva constructivista del contenido de la concepción política que sostiene ese liberalismo. Es decir, se encuentran los procedimientos adecuados sobre los cuales los individuos racionales, razonables, libres e iguales deciden los principios públicos de justicia para una estructura básica de cooperación social. Sin embargo, no se ha explicado qué caracteriza esa visión política de justicia y qué procedimientos e ideas sustantivos implica. Eso es precisamente

lo que se hará ahora, destacando básicamente los elementos que sustentan la propuesta rawlsiana, a partir de sus libros *Liberalismo político* y *La justicia como equidad. Una reformulación*. Estas *ideas fundamentales* son: la posición original, la concepción política de persona, la noción de estructura básica, la idea de un sistema justo de cooperación, la visión de una sociedad bien ordenada, la idea de justificación pública, la noción de equilibrio reflexivo y el consenso traslapado de doctrinas razonables.

Rawls intenta “arbitrar” como él mismo lo reconoce (1996; 2004) entre dos grandes tradiciones de pensamiento político democrático. La primera representada por el liberalismo de John Locke, que atribuye un peso sustantivo a las libertades cívicas (pensamiento, conciencia, propiedad y derecho); la segunda, representada por el igualitarismo de Jean Jacques Rousseau, que prioriza las libertades políticas iguales y los valores de la vida política. El arbitraje lo realiza proponiendo dos principios de justicia que,

[...] sirvan de guía acerca del modo en que las instituciones básicas deben hacer efectivos los valores de la libertad y la igualdad, [y] especifiquen un punto de vista a partir del cual, a diferencia de otros principios conocidos de justicia, puedan verse estos principios como más apropiados a la idea de ciudadanos democráticos considerados como personas libres e iguales (1996, p. 26; 2004, p. 30).

Según Rawls (2004), el primer principio considera que “cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicos e igualitarios completamente apropiado, esquema que ha de ser compatible con el mismo esquema para todos” (p. 31).

Por su parte, el segundo principio dispone que:

las desigualdades económicas y sociales solo se justifican por dos razones: a. los cargos y funciones deben ser abiertos a todos, en circunstancias de equitativa igualdad de oportunidades; b. estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos favorecidos (Rawls, 2004, p. 31).



Desde su óptica liberal, el primer principio tiene prioridad<sup>13</sup> sobre el segundo; sin embargo, ambos regulan las instituciones básicas de la sociedad. Además, estos principios (que en realidad son tres) expresan, según el filósofo norteamericano, la forma igualitaria de su liberalismo en virtud de una garantía de libertades políticas reales no formales, una igualdad de oportunidades, y un ajuste de desigualdades sociales y económicas inherentes a los cargos y puestos que redunden en beneficio de los menos privilegiados (Rawls, 2004).

¿Cómo surgen estos principios o, mejor aún, cómo se han de establecer los términos justos de la cooperación frente a esos principios? La respuesta de Rawls (2004) es que estos *términos* o *principios* son seleccionados por individuos racionales y razonables, libres e iguales bajo condiciones apropiadas de representación de otros ciudadanos libres e iguales. Para lograr una apropiada elección, nadie puede obtener ventaja sobre el otro y las partes que representan deben estar situadas simétricamente. El procedimiento mediante el cual esto se logra es un “*contrato hipotético*” o un “*recurso de representación*” (p. 46) denominado “*posición original*”.

Esta posición es básicamente un procedimiento imparcial, de modo que los participantes convergen en los términos –dadas las situaciones particulares de elección– al valorarlos como los más justos y adecuados a sus expectativas particulares y de los representados. Esta situación reviste de legitimidad moral y política al contrato, en tanto que permite la participación pluralista de miembros o sujetos representativos de las más diversas doctrinas filosóficas, religiosas y morales, bajo un procedimiento al que consideran como válido para todos y no ligado a una doctrina comprensiva particular.

La modelación de esta situación particular exige un “*velo de ignorancia*”; es decir, que las partes “no conozcan la posición

---

<sup>13</sup>A esto Rawls lo denomina prioridad lexicográfica o leximin. Mediante este procedimiento concibe que los principios van ordenados en forma sucesiva. Así, mientras no se hayan satisfecho las condiciones del primer principio no se satisfacen las condiciones del segundo.

social de aquellos a quienes representan, ni tampoco la particular doctrina comprensiva de la persona a la que representan” (Rawls, 2004, p. 47). Que además, no conozcan sus preferencias sexuales, ni su pertenencia étnica, ni el género, ni facultades naturales como su inteligencia, imaginación, talento, su clase social, ni la de los demás. Las partes tienen el deber, tras ese velo de ignorancia, de seleccionar principios capaces de garantizar un orden justo, sustentado sobre buenas razones, para todas las personas que representan en las más diversas situaciones. Incluso, las partes deben ser capaces de representarse y ubicarse como si al momento de terminada la elección quedasen en la peor de las posiciones. De allí que el diseño y selección de principios estén pensados para favorecer cualquier circunstancia y darle un tratamiento justo a todos los ciudadanos.

Rawls va de todas formas a aclarar respecto al velo de ignorancia que éste no supone, como se lo han hecho notar algunos comunitaristas, entre ellos Sandel y Kymlicka<sup>14</sup>, una concepción metafísica de la persona desprovista de contexto y de realidad. Lo considera simplemente parte de un mecanismo de representación. Además, aclara que en la posición original intervienen tres clases de agentes: las partes artificiales que representan y especifican los términos justos de cooperación, los ciudadanos libres e iguales de la sociedad bien ordenada y “nosotros” (usted y yo). En todo momento, para Rawls (2004), son las personas de carne y hueso, con realidad cultural de trasfondo, las que establecen los criterios de la posición original, de allí que “la naturaleza de las partes dependa de nosotros, [y que sean] simplemente criaturas artificiales que habitan en nuestro recurso, en nuestro artificio de representación” (p. 50).

De otra parte, la concepción política de justicia de Rawls establece también una *concepción política de la persona*. Si bien ya se mencionó la presencia del kantismo a través de la noción de

---

<sup>14</sup>Para una discusión más amplia del debate con los comunitaristas cfr. Echeverry y Jaramillo (2006).

autonomía moral, es importante anotar que en el liberalismo político prevalece el sujeto político, razonable y racional, aunque pueda existir un sujeto moral. Esto por varias razones. En primer lugar, el sujeto político posee unas capacidades o poderes morales en virtud de los cuales es libre, además, un sentido de la justicia y una concepción del bien<sup>15</sup>. Con éstos evalúa, aplica, revisa, cambia o adecúa de manera autónoma pero sobre una base pública de justificación sus propias concepciones morales o políticas sin perjudicar a los demás. En segundo lugar, los sujetos políticos se consideran fuentes de reclamación válida; es decir, “tienen todo el derecho a reclamar y plantear exigencias acerca de sus instituciones, con miras a hacer valer sus concepciones razonables de bien” (Rawls, 2004, p. 54). Finalmente, los sujetos políticos son capaces de asumir responsabilidades de sus fines, ajustar sus metas y aspiraciones a la luz de lo que razonablemente permiten los principios de justicia. El peso de sus reclamos, como lo dice Rawls (2004), “no está dado por sus anhelos y deseos [...] sino por un sistema justo de cooperación” (p. 55).

En ese sujeto político la noción de lo racional hace referencia a la *esfera particular* y autónoma de la persona que persigue fines, mientras que lo razonable apunta exclusivamente a la *esfera pública* del ciudadano que propende por la cooperación y la solidaridad. En este sentido, en una visión política de la justicia que presupone a su vez una visión política de la persona, lo razonable subordina lo racional priorizando lo justo sobre lo bueno (Rawls, 1997; 1999). Esto quiere decir, siguiendo a Vallespín (1998), que en cuestiones de justicia, para Rawls “lo que es bueno para todos” admite su separación analítica respecto de aquello que remite a preceptos éticos o concepciones del bien (“lo que es bueno para mí o para nosotros”). Sin embargo, lo importante en la concepción rawlsiana es que este ciudadano razonable, realiza y ejerce sus facultades de

---

<sup>15</sup>De hecho para Rawls también los sujetos políticos poseen poderes de razón, como por ejemplo, la capacidad de juicio, de pensamiento y de inferencia lógica. Cfr. Rawls (1997).

persona racional para deliberar y acordar los principios de justicia en el marco de una estructura básica y una sociedad concebida como sistema justo de cooperación.

La idea de *estructura básica* es, según Rawls (2002),

el modo en que las principales instituciones políticas y sociales de la sociedad encajan en un sistema de cooperación social, y el modo en que asignan derechos y deberes básicos (bienes primarios)<sup>16</sup> y regulan la división de las ventajas que surgen de la cooperación social a lo largo del tiempo (2002, p. 33).

A esta estructura básica pertenecen, por ejemplo, la constitución política de una nación, las estructuras de propiedad y economía, así como la familia. En Rawls esta estructura es asumida básicamente como un “*marco social de trasfondo*” que sirve de espacio para la realización de las principales actividades de individuos y grupos. Se podría decir que en la medida que una de las funciones de la estructura básica es la distribución de los bienes básicos, ello sólo es posible si se regula mediante ese marco de trasfondo, que son las instituciones que anteceden a cualquier distribución (Valdés & Zarembeg, 2008).

De otra parte, la sociedad es concebida también en Rawls (2004) como un “sistema justo de cooperación”. Básicamente,

---

<sup>16</sup>En *Teoría de la justicia*, Rawls aborda la cuestión de los bienes como los instrumentos adecuados para conseguir la materialización de los proyectos de los ciudadanos. En *Liberalismo político*, considera que estos bienes abarcarían derechos y libertades básicas, libertad de desplazamiento y libre elección de ocupación, poderes y prerrogativas frente a puestos y cargos de responsabilidad pública, ingresos y riqueza y finalmente las bases sociales de respeto a sí mismo (Rawls, 2004, p. 177). Los bienes primarios serían todas aquellas cosas que un ciudadano desearía tener en mayor proporción y que garantizarían el éxito de sus aspiraciones dentro de un esquema planificado de vida. Los bienes pueden ser naturales y sociales (Rawls, 1997). En Jaramillo y Echeverry (2006) se realizó una revisión crítica de los bienes primarios en Rawls y Milton Fisk. También en Valdés y Zarembeg (2008) se revisó la noción de bienes primarios a partir de la crítica que Sen hace de ella mediante la noción de capacidades.

como “una idea organizadora fundamental de la justicia como imparcialidad”, además de una “*idea implícita en la cultura pública de una sociedad democrática*” (p. 39). Esto implica para él, al menos, tres cosas: primero, que la cooperación no es una simple actividad coordinada, ya que necesita de “reglas públicamente reconocidas y procedimientos que aceptan los cooperadores” (p. 40); segundo, que la cooperación implica “condiciones justas de cooperación”; es decir, cierta idea de reciprocidad que “garantice que los beneficios derivados de los esfuerzos de cada cual estén justamente distribuidos y se compartan de una generación a la siguiente” (p. 40); tercero, que la cooperación exige una ventaja racional para cada participante de la cooperación desde su propia perspectiva, sean éstos individuos, familias, gobiernos o asociaciones, sin que esto redunde en desventajas para el resto de la sociedad. Sin embargo, para que una sociedad sea un sistema justo y estable de cooperación entre ciudadanos libres e iguales que están divididos por doctrinas comprensivas razonables, se necesita que la sociedad esté bien ordenada; es decir, que haya instituciones reguladoras, como se vio anteriormente, y esté reglada por una concepción política de la justicia, además de un consenso traslapado de doctrinas razonables.

Por su parte, la noción de *sociedad bien ordenada* expresa nuevamente tres cosas para Rawls. En primer lugar, en ella cada cual acepta, y sabe que todo el mundo acepta, los mismos principios de justicia. En segundo lugar, las principales instituciones que la constituyen (instituciones políticas y sociales) forman en conjunto un sistema de cooperación y esto se sabe públicamente o “al menos se tienen buenas razones para creer que es así” (2004, p. 56). Tercero, en ella se establece un punto de vista compartido desde el cual los ciudadanos pueden formular cualquier reclamo, mientras sea razonable.

Rawls reconoce que éste puede ser un concepto muy idealizado de sociedad; no obstante, lo que le da precisamente calidad sustantiva al mismo es que esa sociedad que es básicamente una democracia constitucional, admite y reconoce la existencia de un

pluralismo razonable. Esto significa, primero, que hay una diversidad de doctrinas comprensivas que los individuos profesan y que el liberalismo no puede obviar. Y no puede obviar porque no son doctrinas que surjan del capricho individual o de clase, sino que reflejan la labor permanente de la *razón práctica en la historia*, no sólo en las conciencias de los individuos. Y, segundo, que la calidad de una democracia, de un sistema justo de cooperación, de una sociedad bien ordenada, se establece precisamente a partir de la posibilidad que tienen los distintos ciudadanos de suscribir una concepción pública de justicia al profesar “también diversas y opuestas, aunque razonables, doctrinas comprensivas” (2004, p. 58). Es decir, una sociedad entre mejor sostenga y reafirme una cultura pública más democrática es.

Este punto permite entender mejor por qué no es posible que una sociedad democrática bien ordenada afirme una concepción moral de justicia, sino sólo una concepción política o *limitada al dominio de lo político*. Dado que no existe una doctrina razonable, comprensiva, religiosa, filosófica o moral que profesen todos los ciudadanos, a no ser por el “*uso opresivo del poder del Estado*”, no es posible que la concepción de justicia sea la doctrina razonable comprensiva de todos. Los ciudadanos, entonces, a razón de la pluralidad de doctrinas razonables, evalúan individualmente de qué manera se relacionan sus propias doctrinas comprensivas con la concepción política, y por ende, razonable y pública de justicia. Pero el asunto aquí es cómo se mantiene la estabilidad, ¿sólo por obra y gracia de lo que los individuos profesan? ¿Sólo por la coerción de las instituciones? Aquí, entonces, entran las nociones de *justificación pública*, de *equilibrio reflexivo* y de *consenso traslapado o entrecruzado*.

Según Rawls (2002), para que una sociedad sea estable y realista debe establecerse una base compartida que permita a los ciudadanos justificar mutuamente sus juicios políticos. En ese sentido, la *justificación pública* viene asegurada en tanto “cada uno coopera política y socialmente con el resto, en condiciones que

todos puedan avalar como justas” (p. 53). La justificación pública parte, entonces, de la idea de que frente a un desacuerdo cualquier ciudadano puede exponer los argumentos y defender las razones y, llegado el caso, ser respaldado sobre una base de razonabilidad, independientemente de las doctrinas comprensivas que profese. Si esto se logra se tiene el *consenso traslapado* y el *equilibrio reflexivo*.

La primera noción supone que los ciudadanos que profesan doctrinas razonables, pero opuestas y comprensivas, deben entrar a ser parte de un consenso por solapamiento, es decir, “suscribir una concepción de justicia como la que expresa el contenido de sus criterios políticos acerca de las instituciones básicas” (Rawls, 2004, p. 59), pero deben suscribir esa concepción como si fuera una concepción política o un punto de vista independiente y razonable, de tal manera que no pueda ser minado por las doctrinas razonables que independientemente profesen. El consenso traslapado implica un procedimiento que permita el “ajuste de concordancias entre la concepción política y los puntos de vista comprensivos” (Rawls, 2004, p. 170). Y dado que los ciudadanos en una sociedad bien ordenada ponderan cuidadosamente, mediante reflexión, sus concepciones y la fuerza de las diferentes razones públicas, se alcanza un equilibrio reflexivo. Esta noción permite que en una sociedad no sólo “haya un punto de vista público desde el que todos los ciudadanos puedan arbitrar sus exigencias, sino que este punto de vista sea además mutuamente reconocido como un punto de vista afirmado por todos” (Rawls, 2002, pp. 57-58). Lo interesante de esta perspectiva es que reconoce que el consenso también implica necesariamente el disenso, es decir,

[...] el acuerdo en torno a los principios de justicia aplicables a la estructura básica de la sociedad, no impide desacuerdo en cuanto a las doctrinas generales y comprensivas desde las que cada uno interpreta el sentido de la vida y articula su concepción del bien y de la vida buena (Rodilla, 1999, p. 306).

Para terminar, es importante destacar que la idea de una concepción política de la justicia, como el mismo Rawls afirma,

no es, cuando mucho, sino un marco de referencia, una guía para la deliberación y para la reflexión que nos ayuda a lograr el acuerdo político, por lo menos en lo que concierne a los elementos constitucionales esenciales y a las cuestiones básicas de la justicia (Rawls, 2004, p. 157).

Que esto sea así o no, algunos de los críticos más serios de Rawls lo han puesto de relieve.<sup>17</sup> Por ahora sólo resta decir que esta concepción implica de nuevo tres elementos sin los cuales es imposible entender el liberalismo político rawlsiano. *Primero*, supone un sujeto de la concepción política, en este caso el sujeto son las instituciones, no los individuos. Este sujeto se expresa en lo que Rawls denomina un marco o una estructura básica de la sociedad como un sistema justo de cooperación que se extiende por generaciones y que abarca a todos aquellos integrantes que nacen y mueren en ella. La estructura que mejor expresa esta idea es una democracia constitucional. *Segundo*, implica que la concepción política de justicia deriva de un punto de vista libremente aceptado como razonable. Es decir, no deriva de una doctrina comprensiva totalizante, ni se asume como una de éstas, y aunque los ciudadanos suscriban cualquier doctrina en la que pueda encajar esa concepción política de justicia, esta última de por sí se acepta libre de cualquier condicionamiento moral. Finalmente, implica que el contenido de la concepción política se expresa en el terreno de ideas que se consideran implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática, que puede comprender instituciones y tradiciones.

---

<sup>17</sup> Al respecto puede consultarse el nutrido debate sobre el liberalismo político sostenido por Habermas y Rawls (1996) y las críticas de Sen (1995) a la justicia como equidad, desde la concepción de capacidades.



#### 4. ALCANCES Y LIMITACIONES DE LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE LA JUSTICIA DE RAWLS

La propuesta rawlsiana, a juicio de muchos de sus lectores<sup>18</sup>, revitaliza y amplía el debate ético-político sobre la justicia, el cual parecía agonizar en la década de los sesenta frente al impacto incontestable del individualismo utilitarista. Fundamentado en el constructivismo kantiano –con un grado de relativa y elástica distancia frente al mismo a lo largo de su trayectoria intelectual– su trabajo da forma a una corriente de pensamiento conocida como liberalismo político. Con ella y contra ella, se construye la filosofía política en la segunda mitad del siglo XX (Nozick, 1988)<sup>19</sup>. Con ella, por ejemplo, se ligan, entre muchos otros, los importantes trabajos de los filósofos del derecho Ronald D`workin y Bruce Ackerman, así como del economista Amartya Sen. Contra ella también se desarrollan importantes perspectivas como la del mismo Robert Nozick y la de comunitaristas como Michael Sandel, Alasdair MacIntyre y Charles Taylor, por mencionar sólo algunos. Su teoría de la justicia representa, como ya se ha visto, la columna vertebral de ese liberalismo y también de la justicia procedimental. Empero, es preciso anotar en esta última parte del texto cuáles podrían ser los alcances y limitaciones de esta concepción política de la justicia hoy. Con ello, se pretende abrir un espacio para sopesar algunos de sus aportes más radicales e innovadores, pero también mostrar algunas de sus fisuras, o mejor, caminos sin recorrer lo suficiente.

Su teoría ha contribuido en el pensamiento liberal contemporáneo –por su nivel de abstracción y generalidad– a desarrollar marcos de referencia analíticos para pensar la

---

<sup>18</sup> Cfr. Mouffe (1996); Rodilla (1999); Van Parijs (1991); Vallespin (1988); Gargarella (1999).

<sup>19</sup> Tras la publicación de *Teoría de la Justicia*, Nozick - colega de Rawls en Harvard y uno de sus críticos más beligerantes - emitió el siguiente juicio: “A partir de ahora los filósofos de la política tienen que trabajar dentro de la teoría de Rawls o explicar por qué no lo hacen”.

justicia como un problema político y público. La abstracción y la generalidad no deben entenderse aquí como parte de un ejercicio filosófico de diletancia, ineficaz o arbitrariamente desconocedor de las particularidades de las sociedades. Más bien, deben entenderse como los marcos de garantía para asegurar que la discusión pública sobre lo fundamental, en este caso los principios de justicia, debe siempre darse y sostenerse mientras existan razones válidas, además que deben incorporarse al acervo de la cultura pública de una sociedad, pese a los conflictos que por doctrinas razonables puedan existir o surgir frente a esos mismos principios.

En tal sentido, Rawls aporta una teoría política de la justicia cuyo contenido primordial, si bien son los principios básicos de justicia que rigen la estructura social como un sistema justo de cooperación, el marco procedimental que orienta ese contenido, es por excelencia *la razón pública*. Más allá de que Rawls tenga o no razón con su formulación teórica, lo significativo es que dota a la teoría política de una herramienta crucial para pensar la justicia desde lo público y lo razonable, subordinando lo privado y lo metafísico. Su apuesta por la justicia en el terreno de lo político incita a pensar en la posibilidad de construcción de una ciudadanía que pese a sus diversas y plurales concepciones del bien y de la vida, pueda sentarse a discutir sobre cuestiones básicas de justicia y sobre los elementos fundamentales que harían sostenible una democracia constitucional. Su propuesta política es una defensa de la deliberación como algo constitutivo de la justicia.

Su propuesta se ha renovado incansablemente; es decir, en el terreno de la teoría política contemporánea su propuesta no aparece como una concepción cerrada, ausente de historicidad, sino que es una perspectiva revisitada continuamente en diversos periodos. De ello Rawls ha sido consciente, en

un ejercicio de honestidad intelectual impecable, revisando su planteamiento inicial de 1971. Algo que no cesó de hacer hasta su muerte en el 2002.

Quizá el mayor alcance de su teoría política de la justicia es que sigue corrigiéndose hasta el día de hoy, ya sea con el escudo de sus defensores o la espada de sus enemigos. Se entiende, entonces, como parte de ello el tránsito importante que opera entre una teoría de la justicia ajustada como teoría moral y doctrina comprensiva a una teoría de la justicia situada en el dominio de la política y de lo público, dado también el cambio que sufren las sociedades para las que está pensando su teoría. Además, su intención mayor era situar su teoría de la justicia en el terreno más amplio de una teoría del Estado constitucional (Rodilla, 1999).

En tal sentido, se sostiene que la mutación que sufre la teoría de la justicia ha significado que el procedimiento de construcción, que en un primer momento es moral, desencadene en una concepción de lo político razonable dentro de marcos institucionales. Su teoría política de la justicia no se propone explicar la justicia mediante juicios y valores morales, sino mediante las razones adecuadas y las reglas constitucionales.

Su teoría política, al buscar fundamentar principios institucionales de justicia por encima de intereses particulares, ha permitido pensar de nuevo las bases de legitimidad del orden y el cambio social a partir de la reflexión sobre el peso preciso que habría que atribuirle, en una sociedad, a la relación entre la libertad y la igualdad. Lo interesante es que lo hace restituyendo con bastante éxito la tradición del contrato social en la teoría política, en el marco de un régimen democrático constitucional<sup>20</sup>. Y aunque no fue

---

<sup>20</sup> Esto se afirma dado que la tradición del contrato que se extiende desde Thomas Hobbes hasta Juan Jacobo Rousseau, y luego se recupera en el siglo XX con Ro-

presentado en este texto, esto último le conduce a abordar cuáles regímenes satisfecerían mejor los principios de justicia dentro de esa nueva tradición del contrato social. Con eso, su teoría política no es sólo una teoría de la construcción de los procedimientos que garanticen un sistema justo de cooperación sino, también, una teoría del sistema político en el que ello es posible y la forma contractual de realizarlo.

Tal vez la fisura más grande es que no desarrolló esto a plenitud. Aún así, apuesta por lo que llama una *democracia de propietarios* y un *socialismo liberal democrático*, como los más apropiados para llevar a cabo esto, frente a otros sistemas como el *capitalismo de laissez-faire*, el *capitalismo de estado de bienestar* y el *socialismo de estado con economía planificada*. La democracia de propietarios como el socialismo liberal, definirían para Rawls,

un marco constitucional apropiado para la justicia, garantizando libertades básicas con valor equitativo de las libertades políticas y la igualdad equitativa de oportunidades, y regularían las desigualdades económicas y sociales mediante un principio de mutualidad, cuando no mediante el principio de diferencia (2002, p. 188).

A diferencia de éstos, el capitalismo de estado de bienestar, cuya crisis tiene que comenzar a vivir Rawls en los años 70, demostraría por ejemplo, cuán difícil es lograr pretender la igualdad

---

bert Nozick (a partir de la tradición lockiana), y James Buchanan y David Gauthier (desde la tradición hobbesiana), tiene improntas distintas a la rawlsiana. Por ejemplo, la finalidad del contrato en una perspectiva hobbesiana se establece mediante una regla de cálculo *costo-beneficio*: menos costoso y más beneficioso resulta para la vida y la seguridad hacer pactos que no hacerlos. En Rawls el contrato tiene un sentido diferente, es básicamente un recurso teórico, un marco de representación, que permite poner a prueba el estatus moral de los individuos y moldear una situación de imparcialidad donde todos contamos por igual al momento de decidir sobre los principios básicos de justicia. Además en otras tradiciones, tras el contrato, se justifican regímenes distintos al propuesto por Rawls, por ejemplo en Nozick, la noción de “Estado gendarme” o “Estado mínimo” que alimenta el capitalismo del tipo *laissez-faire*. Esta discusión no la podemos dar aquí, pero se encuentra desarrollada en Gargarella (1999: 30-34) y Rodilla (1999: 27-33).

de oportunidades mediante mínimos sociales decentes que cubran las necesidades básicas sin el reconocimiento de principios de reciprocidad que regulen las desigualdades económicas y sociales. En estas economías de bienestar aunque se atribuya mucho peso a maximizar el beneficio social como un objeto de administración benéfica, legitimándose el Estado si cumple con este cometido, los problemas no dejan de aparecer cuando se trata de “cohonstar un principio de maximización agregada con los requerimientos de igualdad y trato equitativo que forman parte de una justicia de trasfondo” (1999, p. 25).

La alternativa rawlsiana a esto –interesante de seguir examinando en contextos como los latinoamericanos, pese a todas las críticas que pueda generar– es un sistema equitativo de cooperación con instituciones que permitan “poner en manos de los ciudadanos en general, y no sólo de unos pocos, los suficientes medios productivos como para que puedan ser miembros plenamente cooperativos de la sociedad en pie de igualdad” (Rawls, 2002, p. 190). Dos de estos medios son, precisamente, el capital humano y el capital físico.

Para cerrar con los alcances de esta teoría política en particular, se considera que un gran legado que deja Rawls hasta el día de hoy es la necesidad de contar con una caja de herramientas fundamental y mínima como acervo público de la teoría política. Este acervo permitiría darle un tratamiento más agudo pero también más práctico al debate sobre la posibilidad o imposibilidad de reconciliar igualdad y libertad como ejes centrales de una visión político-institucional de la justicia.

En esa caja caben nociones como las de concepción política de la justicia, sistema justo de cooperación, principios de justicia, estructura básica de la sociedad, bienes primarios, consenso traslapado y equilibrio reflexivo. Estas nociones por más problemáticas que resulten, son un instrumental mínimo indispensable para el filósofo, para el cientista social o el diseñador de política pública, al momento de pensar o planear políticamente lo básico de una sociedad en la que no basta simplemente con buscar la mera

igualdad de oportunidades, sino proporcionar institucionalmente esquemas, procedimientos, marcos de justicia que mejoren las expectativas de los miembros menos aventajados de la sociedad.

Lo que lega Rawls es el entendimiento de que esos marcos de procedimiento, junto con esa caja de nociones, pueden ser útiles y razonables al momento de pretender construir una pauta institucional de distribución equitativa de las ventajas y desventajas provenientes de la cooperación social, que permita disminuir las desigualdades sociales y naturales sin menoscabar la libertad individual de ningún ciudadano. En tal sentido, su propuesta trata de conciliar libertad e igualdad, algo irreconciliable para muchos. Y lo trata de lograr a través “de constitucionalizar los valores democráticos como paso previo a cualquier decisión de justicia ulterior” (Valdés & Zarembeg, 2008, p. 134).

Sin embargo, esta teoría política de la justicia presenta fisuras importantes sobre las cuales se han levantado numerosas publicaciones de sus contradictores. Este texto sólo se limitará a mencionar algunas que son un camino para avanzar. En primer lugar, a pesar de su insistencia de deslindar la teoría de la justicia de una concepción moral o comprensiva y situarla exclusivamente en el terreno de lo político, Rawls no puede desprenderse del todo de una argumentación procedimentalista de tipo trascendental. Al reflexionar siempre sobre la validez moral de las normas público-políticas, el individuo está inexorablemente atado a unos presupuestos que se imponen como necesarios a la razón. La naturaleza misma de las normas políticas dentro de un sistema constitucional y democrático como el que plantea, exige que sea de esa forma. Pero valdría la pena preguntar si esta justificación trascendental no aísla a la teoría de la justicia en un esencialismo e idealismo a ultranza. Sitúa la selección de los principios básicos de justicia, así como la construcción de un sistema justo de cooperación, en condiciones ideales por fuera de los problemas concretos de la política real. Su procedimentalismo y constructivismo evita hacerle frente a una forma de justicia real que implique partir de las condiciones sustantivas y concretas de las comunidades.

Su teoría política de la justicia tiende necesariamente a neutralizar la dimensión sustantiva del pluralismo bajo la lógica de las razones públicas, el equilibrio reflexivo y el consenso traslapado. Recordemos que a Rawls le asiste la idea de que lo que caracteriza a las sociedades contemporáneas es el *hecho del pluralismo*; sin embargo, lo que le interesa al liberalismo político es saber ¿cómo, pese a esa multiplicidad de concepciones del bien, puede organizarse la sociedad en un sistema justo de cooperación? Desde su óptica, la cooperación y el equilibrio reflexivo en una sociedad, se logran no interfiriendo con esas doctrinas, sino logrando bases públicas de acuerdo sobre la justicia, independientemente de lo que se profese.

El asunto está, como bien lo ha reconocido Mouffe (1996), en que Rawls no defiende el pluralismo en tanto que la diversidad sea valiosa en sí misma, sino porque considera que de no tolerarla habría que usar la coerción estatal para erradicarla, lo que de plano iría en contradicción con su propuesta democrático-constitucional. Más que reconocer al pluralismo como algo sustantivo, su teoría política tiende a sacralizar el principio de no interferir en él.

Precisamente, con la sacralización del consenso entrecruzado también se neutraliza y debilita el principio democrático del antagonismo radical. En ese sentido, consideramos que Chantal Mouffe e incluso el mismo Ernesto Laclau también tienen razón cuando afirman que Rawls no le hace frente a los problemas de “lo político” como pueden ser evidentemente el conflicto, el poder y la violencia.

Su teoría se repliega en una especie de ensimismamiento del proceso racional de negociación, que desembocaría en una auténtica desnaturalización de la política misma. Una política única y exclusivamente basada en el consenso como sistema de reglas objetivo y diferenciado implicaría siempre como condición de su posibilidad la dimensión de la coerción. Además, en el fondo, el planteamiento rawlsiano no podría evitar, para poder fundamentar su liberalismo político y su teoría política de la justicia, hacer del *consenso algo hegemónico bajo el velo sutil de la coerción*. El asunto no

estaría, entonces, situado en los términos de cómo lograr una sociedad bien ordenada tolerando el pluralismo, sino cómo radicalizar el antagonismo y el conflicto como condiciones de una política democrática que siempre es y será un *indeterminado radical* para utilizar las palabras de Claude Leford (1990). En ese sentido, un proyecto de democracia radical y plural debería tomar en cuenta a la base de lo político el antagonismo y no el equilibrio reflexivo, aun que éste último sea deseable en algún momento.

## REFLEXIONES FINALES

A lo largo del texto se señaló que el principal aporte del liberalismo político de Rawls consiste en una teoría política y no moral de la justicia. Para presentar este argumento se desarrollaron las implicaciones del constructivismo kantiano en su constructivismo político al momento de establecer la conexión entre los primeros principios de justicia y la concepción de personas morales libres e iguales, racionales y razonables. Se detalló también que la conexión requerida la proporciona un *procedimiento de construcción* en el que agentes racionalmente autónomos, sujetos a condiciones razonables, se ponen de acuerdo sobre principios públicos de justicia para lograr un sistema justo de cooperación.

Se destacó dentro del mismo, que el constructivismo político aporta un elemento crucial para la teoría política contemporánea: la razonabilidad política, quedando subordinada al ámbito de las doctrinas comprensivas la racionalidad moral. El liberalismo político resulta, entonces, muy amplio en su mirada, en tanto no asume una crítica de las explicaciones religiosas, filosóficas o morales, ni de sus juicios, ni de su validez, y sólo considera aquello que los ciudadanos pueden llegar a defender públicamente como razonable, *tras detenida y cuidadosa reflexión* y que pueden afectar *cuestiones constitucionales esenciales* y materias básicas de la justicia. En ese sentido, la concepción de la política rawlsiana está del lado de un pluralismo razonable como condición permanente de la cultura



pública en un régimen de instituciones libres y democráticas, lo cual contribuye a evitar la idea de la justicia como verdad moral y evitar también el sectarismo.

Finalmente, también se destacó cómo Rawls aporta a la construcción de un liberalismo político con visiones de justicia que intentan conciliar la libertad y la igualdad, rescatando el debate público sobre los principios básicos de cooperación en el terreno de una democracia constitucional. Este aporte, como otros que se mencionaron en el último apartado, constituyen la centralidad de Rawls en la teoría política contemporánea. Sin embargo, también su teoría descubre algunas fisuras importantes, imposibles de evitar en el debate contemporáneo, entre ellas, por ejemplo, una estrechez de lo político como sacralización del consenso, además de la ausencia de dimensiones como el poder y la violencia. Asuntos éstos que explicarían en parte, sin agotar la riqueza de sus planteamientos, una especie de obsesión por neutralizar el conflicto y propender siempre por la deliberación pública en detrimento del reconocimiento pleno del antagonismo.

## REFERENCIAS

- Echeverry Enciso, Y. & Jaramillo Marín, J. (2006). El concepto de justicia en John Rawls. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 4(2). Cali: Editorial Bonaventuriana, Universidad de San Buenaventura.
- Gargarella, R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1998 [1996]). Razonable versus verdadero, o la moral de las concepciones del mundo. En J. Habermas & J. Rawls (1998), *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- Jaramillo M., Jefferson & Echeverry Enciso, Y. (2006). Aproximación a las concepciones de justicia y bien desde John Rawls y Milton Fisk. *Revista Praxis Filosófica*, 23. Cali: Universidad del Valle.
- Kant, I. (1996 [1786]). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel.
- Lefort, C. (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Mouffe, C. (1996 [1993]). La política y los límites del liberalismo. *Revista La Política*, 1. Barcelona: Paidós.
- Nozick, R. (1988 [1974]). *Anarquía, Estado y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1996 [1985]). La justicia como equidad: política no metafísica. *Revista La Política*, 1. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (1997 [1971]). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1999 [1980]). El constructivismo kantiano en la teoría moral. En J. Rawls (1999), *Justicia como equidad*. Madrid: Tecnos.
- Rawls, J. (2002 [2001]). *La Justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2004 [1993]). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2007 [2000]). *Lecciones sobre historia de la filosofía moral*. México: Paidós.
- Rodilla, M. A. (1999). Epílogo: De a theory of justice a political liberalism. Otra vuelta de tuerca. En J. Rawls (1999), *Justicia como equidad*. Madrid: Tecnos.

- Sen, A. (1995 [1992]). *Nuevo examen a la desigualdad*. Madrid: Alianza.
- Valdés Ugalde, F. & Zaremborg, G. (2008). Utilidad, distribución y diseño institucional. Rawls y Sen: los dilemas de la libertad y la justicia en el presente. En M. Puchet; N. Rabotnikof; et al. (coords) (2008), *Justicia y libertad. Tres debates entre liberalismo y colectivismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Van Parijs, P. (1991). *¿Qué es una sociedad justa?* Buenos Aires: Nueva Visión.
- Vallespin, F. (1988). Introducción. Una disputa de familia: el debate Rawls - Habermas. En J. Habermas & J. Rawls (1998), *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.

# SUDOR

	En 41 litros	Para 10,000 gr.
Cloruro de sodio.	31.22	22.30
Cloruro de potasio.	3.41	2.43
Sulfatos alcalinos.	0.16	0.11
Albuminatos alcalinos.	0.07	0.05
Lactato de sosa y de potasa.	4.11	3.17
Hidrotato de sosa y de potasa.	21.87	15.62
Urea.	0.59	0.42
Materias grasas.	0.19	0.13
Agua.	13938.02	9955.72

GABRIEL ACUÑA RODRÍGUEZ  
Serie "Antimidas"  
Técnica: Impresión calcográfica, transfer y diseño digital  
(2009)