Revista de Derecho Vol. XVI - Julio 2004 Páginas 9-31

EL CONTRATO SOCIAL EN EL LIBERALISMO POLÍTICO DE RAWLS

Mariano C. Melero de la Torre[*]

RESUMEN

La relevancia del pensamiento de John Rawls en la filosofía política actual se debe, entre otras razones, a que incluye los dos tipos de justificación actualmente preponderantes de un régimen democrático constitucional. La evolución de su teoría contractual representa de manera ejemplar los dos posibles usos del contrato social como principio de legitimación política. Nuestra primera intención aquí es poner de manifiesto el contraste entre ambos usos, para luego pasar a analizar las dificultades que lleva consigo el uso meramente "político" del método contractual que defiende el último Rawls.

CONTRACTUALISMO - LIBERALISMO - COMUNITARISMO

Social contract in Rawls' political liberalism

ABSTRACT

The relevance of John Rawls' thought in the political philosophy of our time is due, among other reasons, to the fact that it includes the two types of justifications currently in vogue in any constitutional democratic regime. The evolution of his contractual theory represents exemplarily the two possible uses of the social contract as political legitimation. Our first intention in this paper is to underline the contrast between both uses, and then analyse the difficulties entailed by the merely "political" use of the contract method that Rawls defends in his latest works.

CONTRACTUALISM, LIBERALISM-COMMUNITARISM,
CULTURAL DEMOCRACY

[*] Licenciado en Derecho y Filosofía, Real Vieja, 39, 2 f, 28700, San Sebastián de los Reyes, Madrid, España, mmeler1@palmera.cnice.mecd.es. Artículo recibido el 20 de marzo de 2004 y aceptado para su publicación por el Comité Editorial el 6 de mayo de 2004.

INTRODUCCIÓN

Uno de los problemas más difíciles que plantea el fenómeno de la globalización es si debemos considerar legítimo exportar la democracia liberal a países sin tradición democrática. El presente trabajo pretende afrontar este problema desde el punto de vista de la posible aplicación universal del contrato social como método de justificación política. En su versión kantiana, el contrato social implica que un orden social y político es legítimo únicamente cuando puede ser representado como el objeto de un acuerdo entre los individuos que viven bajo él, pues sólo el consentimiento "hipotético" de éstos hace que sea moralmente permisible la imposición coactiva de dicho orden sobre ellos. El máximo exponente de este enfoque en la filosofía política contemporánea es John Rawls. Según este autor, la estructura institucional básica de la sociedad ha de evaluarse de acuerdo con los principios que elegirían los individuos que viven bajo ella si fueran representados en una situación inicial de igualdad como seres racionales y libres, es decir, según los principios que elegirían desde la famosa posición original.

El propósito que persigue este trabajo consiste en analizar críticamente la metodología contractual de Rawls en su nueva presentación "política". Es ya un lugar común explicar el tránsito de Rawls hacia el liberalismo "político" como una respuesta a aquellos autores que desde posiciones comunitaristas habían criticado la posición original por presuponer una concepción ahistórica y transcultural de la moralidad. En *A Theory of Justice*,[1] la posición original pretendía ser un punto de vista objetivo y universal desde el cual poder formular los principios de justicia correctos para cualquier comunidad política. Por esta razón, la teoría de Rawls resultaba inaceptable para autores como Michael Walzer o Richard Rorty, al emplear para su justificación una metodología que no tenía en cuenta las implicaciones de la cultura específica de cada sociedad en el modo de entender y justificar las exigencias de la justicia. En su nueva presentación "política", sin embargo, Rawls parece adoptar, al menos metodológicamente, la visión "hegeliana" de la moralidad que defienden estos autores. Aunque no acepta la comunidad como la fuente última del valor, sí parece reconocer que la moralidad política sólo puede ser defendida por referencia a los valores compartidos de una tradición histórica concreta. En *Political Liberalism*, Rawls abandona las pretensiones universalistas de su teoría, afirmando que sólo desea desarrollar "las ideas fundamentales que se encuentran implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática".[2]

[1] Rawls, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971.
[2] Rawls, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York, 1993, p. 13.

Rawls niega, sin embargo, que su nueva teoría sea una reacción a la crítica comunitarista. Según él, el giro político que defiende para la doctrina liberal responde a un objetivo estrictamente práctico: asegurar una democracia constitucional estable en un contexto de pluralidad moral. El pluralismo moral es, para Rawls, el contexto "natural" de un régimen democrático, únicamente evitable mediante el uso opresivo del poder del Estado. Bajo instituciones libres, no sólo es razonable esperar un desacuerdo constante sobre las cuestiones más fundamentales (morales, religiosas y filosóficas), sino que resulta irrazonable tratar de superar dicho desacuerdo imponiendo una de las doctrinas en disputa. En dicho contexto, Rawls oferta sus principios de justicia como una base consensuada de justificación pública para las cuestiones de justicia política.

> Así, el objetivo de la justicia como equidad, entendida políticamente, es práctico, y no metafísico o epistemológico. Es decir, se presenta no como una concepción verdadera de la justicia, sino como una concepción que puede servir de base para un acuerdo político informado y consciente entre ciudadanos, considerados como personas libres e iguales.[3]

Dado el hecho del pluralismo razonable, este objetivo exige presentar la "justicia como equidad" (o cualquier otra concepción alternativa de la justicia liberal) como una concepción estrictamente política o independiente de supuestos comprehensivos, lo cual implica concebirla con una triple limitación. En primer lugar, debe ser pensada para aplicarse a un objeto específico, a saber, la estructura institucional básica de un régimen democrático moderno. En segundo lugar, esta restricción respecto a su alcance implica que la teoría liberal de la justicia no debe ser presentada como la aplicación de una doctrina comprehensiva a la estructura básica, sino como un punto de vista independiente que hay que exponer al margen de cualquier trasfondo más amplio o sin referencia a ninguno. Por último, el método que se debe emplear para obtener dicha teoría consistirá en el desarrollo o expresión sistematizada de las ideas intuitivas que se considera que están implícitas en las instituciones políticas de un régimen constitucional y en las tradiciones públicas de su interpretación. Estos tres rasgos aseguran, según Rawls, la obtención del deseado consenso normativo entre las diversas y enfrentadas doctrinas comprehensivas que proliferan bajo unas instituciones libres.

EL CONTRATO SOCIAL EN *A THEORY OF JUSTICE*

Lo primero que nos interesa destacar es el contraste entre el nuevo método de justificación que exige una concepción política de la justicia y el método que

[3] Freeman, S. (ed.), *John Rawls: Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999, p. 394.

se emplea para justificar la justicia como equidad en *A Theory*. En su primer libro, Rawls utiliza el contrato social como un procedimiento para describir y desarrollar el contenido de nuestro sentido de la justicia en las democracias liberales, es decir, como un procedimiento por el que dar una expresión definida mediante principios a ciertas creencias o compromisos morales previos. Su objetivo es integrar en una sola concepción las intuiciones concretas que compartimos como ciudadanos de una sociedad democrática. Rawls selecciona el contractualismo kantiano de entre las diversas tradiciones filosóficas occidentales de teoría moral porque considera dicha tradición como la única capaz de suministrar las nociones determinantes de nuestra competencia moral como ciudadanos democráticos. Estas nociones o convicciones fundamentales (la igualdad moral de las personas, su capacidad para la autodeterminación, la arbitrariedad de la lotería natural y social, entre otras) no sólo sacan a la luz los supuestos subyacentes de las intuiciones concretas que de hecho compartimos en una sociedad democrática (la injusticia de la discriminación por razones de sexo, raza, religión, o cualquier otra condición personal o social), sino que también sirven para guiarnos en aquellos casos respecto de los cuales sólo tenemos convicciones débiles o contradictorias, ampliando así el campo de nuestras intuiciones comunes. La posición original se presenta, por tanto, en su primera enunciación, como la mejor forma de desenredar el significado y las implicaciones de tales creencias.

La apuesta más audaz del primer Rawls consiste en determinar, a partir de nuestro sentido de la justicia, unos principios de alcance potencialmente universal. En su primer libro, Rawls cree posible dar este salto de lo particular a lo universal porque ve en el contractualismo kantiano no únicamente la concepción más acorde con la cultura democrática, sino también la que suministra las condiciones de una teoría correcta de la justicia. Dicho de otra forma, el contrato social de tipo kantiano no sólo incluye, para el primer Rawls, los supuestos subyacentes de nuestra competencia moral, sino que ofrece además la justificación filosófica que da cuenta de la validez de tales supuestos. Esta justificación filosófica se pone de relieve en dos argumentos básicos de *A Theory*, el primero basado en nuestro deber "natural" de justicia y el segundo en nuestra autonomía moral. Las condiciones de la posición original están diseñadas para hacer valer en la estructura institucional básica de la sociedad nuestro deber "natural" de justicia. El deber de fomentar instituciones justas es calificado de "natural" porque no se deriva del consentimiento o del beneficio mutuo, sino del trato que deben recibir las personas en cuanto tales, es decir, en cuanto poseedoras de las capacidades de formar y perseguir su propia concepción del bien y de tener un sentido de la justicia. El contrato hipotético aparece entonces como un recurso necesario para determinar el contenido de este deber natural, puesto que se trata de un procedimiento que exige tomar en consideración los intereses de todas las partes implicadas "en cuanto seres libres e iguales". De este modo, las condicio-

nes que definen la situación contractual tienen por objeto asegurar la igual consideración de los contratantes mediante la eliminación de las diferencias que podemos considerar arbitrarias "desde un punto de vista moral". Quedan justificadas, en suma, porque representan nuestra igualdad moral.

La misma concepción kantiana de persona le sirve a Rawls para desarrollar en la "interpretación kantiana de la justicia como equidad" (sección 40) una segunda justificación filosófica de las condiciones de la posición original. En esta ocasión, el argumento no se basa directamente en la noción de igualdad moral, sino en la capacidad de autonomía que nos hace iguales. Para Kant, un sujeto autónomo, o un "yo nouménico", es aquel que está determinado por principios racionales, es decir, por principios que pueden servir como tales para cualquier otro agente, independientemente de sus deseos particulares. Actuamos autónomamente cuando sometemos nuestras máximas de acción al imperativo categórico, el cual representa, según Kant, el uso correcto de nuestra razón práctica. De manera similar, las condiciones de la posición original están pensadas para someter los principios de ordenación social al test que nos impone la razón práctica, de tal modo que al aceptar los principios que superan dicho test estamos expresando nuestra naturaleza como "seres nouménicos", es decir, estamos actuando autónomamente. La idea es que, del mismo modo que la ley moral de Kant examina una máxima de acción obligándonos a considerar si podemos desear que todo el mundo siga esa máxima, la posición original juzga los principios de justicia forzándonos a considerar si podemos desear una sociedad regida por tales principios en el supuesto de que ocupemos cualquier posición de esa sociedad. Los resultados de ambos test se suponen obligatorios y universales ("independientes de las contingencias de la naturaleza y la sociedad") porque se consideran derivados del uso correcto de nuestra razón práctica como sujetos autónomos.

En definitiva, la justificación de las condiciones de la posición original depende en su presentación primigenia de una teoría moral sobre nuestra naturaleza moral como seres libres e iguales. Esta justificación filosófica es la que hace posible la construcción de una teoría de la justicia "correcta", y no meramente operativa en nuestras sociedades democráticas. El alcance universal de la teoría se basa en que la posición original kantiana contiene las restricciones propias del punto de vista imparcial definitorio de la moralidad –el punto de vista desde el cual cada persona importa por igual. Los principios que "surgen" de esta situación contractual inicial resultan obligatorios porque son la expresión sustantiva de nuestro deber, formal y abstracto, de tratar a las personas como iguales. Su fuerza normativa procede del deber "natural" de fomentar las instituciones sociales y políticas que expresan nuestra igualdad moral. El hecho de que los aceptemos depende, en última instancia, de nuestro compromiso con los ideales de igualdad moral y deber natural o, más exactamente, de si pensa-

mos que son la mejor descripción de tales compromisos. Por tanto, aunque las ideas de libertad e igualdad constituyan un punto de partida con un amplio respaldo en nuestra cultura democrática, la justificación última de tales ideas no descansa en el mero hecho de su aceptación, sino en una doctrina comprehensiva que se supone correcta acerca de nuestra personalidad moral, nuestros intereses esenciales y el modo de promoverlos socialmente. Lo cual nos permite emplearlas para evaluar la legitimidad de cualquier sociedad, incluidas aquellas que no tienen una cultura democrática libre.

La contextualización del contrato

Es cierto que Rawls no desarrolla una doctrina comprehensiva liberal en ninguna parte de su primer libro, pero es precisamente la dependencia de unos compromisos comprehensivos previos el escollo fundamental que trata de solventar con la nueva presentación "política" de su teoría. La dependencia comprehensiva resulta problemática, argumenta Rawls en *Political Liberalism*, porque vincula el consenso político, y, por tanto, la unidad social, a una doctrina filosófica que no podemos esperar razonablemente que todos los ciudadanos acepten. Como ya hemos señalado, el liberalismo político parte del hecho social fundamental del pluralismo razonable: el desacuerdo en cuestiones comprehensivas es el resultado inevitable del ejercicio de la razón práctica en condiciones de libertad. Y dado el carácter razonable del desacuerdo moral, religioso y filosófico, la dependencia comprehensiva significa convertir la justicia liberal en una doctrina sectaria más, cuya aceptación por parte de todos los ciudadanos sólo podría realizarse mediante el uso ilegítimo de la fuerza, es decir, quebrando las libertades que dicha justicia pretende garantizar. Por este motivo, el liberalismo político justifica los principios de la justicia liberal invocando únicamente las prácticas y tradiciones de nuestra cultura democrática.

> Esa cultura política abarca las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación (incluidas las del poder judicial), así como los textos y documentos históricos que son de conocimiento común.[4]

Este nuevo tipo de justificación responde a lo que Joseph Raz ha denominado la "abstinencia epistémica":[5] para lograr el consenso normativo, el filósofo político debe excluir cualquier explicación filosófica, moral o religiosa que dé cuenta de *por qué* los principios son adoptados como correctos, verdaderos o justificados. El filósofo debe buscar o desarrollar un terreno común de ideas latentes que pueda ser abrazado por la gente independientemente de sus doctri-

[4] *Political Liberalism, op. cit.,* p. 14

[5] Raz, J., *Ethics in the Public Domain*, Clarendon Press, Oxford, 1994, pp. 61-70.

nas comprehensivas. De este modo, respeta el pluralismo moral de la cultura democrática, y evita poner barreras innecesarias en el modo en que las distintas doctrinas pueden llegar a aceptar unos principios comunes. La novedad en el método se explica por el objetivo estrictamente práctico del liberalismo político. Este objetivo ya no es encontrar los principios de justicia correctos, sino asegurar un acuerdo social no coercitivo. Parafraseando a Rawls, el liberalismo político se propone garantizar dicho acuerdo aplicando el principio liberal de legitimidad a la filosofía política misma.

¿Cómo debemos entender ahora el contrato social de tipo kantiano? En el marco del liberalismo político, la posición original representa simplemente un medio útil para llegar a una concepción de la justicia que asegure una sociedad cooperativa estable. Aunque el método contractual kantiano sigue siendo la elaboración de ciertas ideas intuitivas que se consideran implícitas en una democracia moderna, estas ideas ya no se presentan como los supuestos subyacentes de nuestra capacidad moral, sino como las nociones que están incorporadas en las prácticas y tradiciones de nuestra cultura política. Dicho de otro modo, las ideas de libertad e igualdad no se adoptan porque se presuponga su verdad –es decir, porque formen parte de una doctrina filosófica que dé cuenta de su validez–, sino sencillamente porque las compartimos. Son, junto con la diversidad de doctrinas comprehensivas, un hecho de nuestra cultura política. Constituyen el terreno común a partir del cual podemos formular una concepción de la justicia que pueda convertirse en el foco de un consenso entretejido entre las distintas doctrinas comprehensivas de los ciudadanos democráticos.

En concreto, la idea de persona libre e igual es únicamente una idea “latente” en nuestra cultura democrática. La posición original aísla los dos poderes morales de las personas como los rasgos relevantes para el problema de la justicia –excluyendo el resto mediante el velo de la ignorancia–, no porque esta distinción derive de una doctrina comprehensiva liberal, sino porque es el tipo de distinción que habitualmente se reconoce en las sociedades democráticas para justificar públicamente las instituciones y normas legales. Así, la relevancia de la capacidad para formar y revisar concepciones del bien no procede de una definición de nuestra naturaleza moral como electores autónomos de fines, sino exclusivamente del hecho de que en un régimen constitucional la protección de los derechos básicos (y, en general, de las pretensiones legítimas) no depende de la afiliación a una determinada concepción del bien.

> Lo *irrelevante* no debería ser entendido absolutamente, metafísicamente, o en los términos de una visión moral general, sino sólo en el sentido de que un rasgo de la persona no es importante para los propósitos de la argumentación política ... Podemos determinar, por tanto, qué rasgos son “irrelevantes, políticamente hablando” ... sistematizando y extendiendo las ideas razonablemente familiares sobre la justifi-

> cación de las instituciones políticas en una sociedad democrática ... La concepción de los ciudadanos como libres e iguales representa un elemento familiar de la cultura política de las sociedades democráticas.[6]

En la conocida expresión de Richard Rorty, el liberalismo político da prioridad a la democracia sobre la filosofía. Rawls abandona el llamado "proyecto ilustrado" de fundamentar teóricamente los principios y los derechos de la justicia liberal (un proyecto que, en realidad, había dejado a medio hacer en su primer libro), para abrazar el proyecto consistente en lograr la acomodación práctica de la pluralidad de doctrinas morales, religiosas y filosóficas. La justicia liberal se presenta así como una prolongación del principio de tolerancia que puso fin a las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, con la pretensión de extender el mismo espíritu al desacuerdo razonable que escinde nuestras sociedades actuales en las cuestiones fundamentales sobre la vida buena. En dicho proyecto, la única legitimación que se busca para las instituciones de la justicia radica en el éxito de esa acomodación práctica, por lo que se elimina cualquier justificación que no parta de las prácticas y tradiciones que conforman la cultura común de una sociedad democrática.

> ...en tanto la justicia llega a ser la primera virtud de una sociedad, la necesidad de (una) legitimación (extrapolítica o filosófica) puede desaparecer gradualmente. Tal sociedad estará acostumbrada a la idea de que la política social no necesita mayor autoridad que el logro de la acomodación entre individuos, los cuales se ven herederos de las mismas tradiciones históricas y enfrentados a los mismos problemas. Será una sociedad que fomente el "fin de las ideologías", que considere el equilibrio reflexivo como el único método necesario para discutir la política social.[7]

En este sentido, el liberalismo político da la razón a Walzer, al menos metodológicamente. Este autor, desde una perspectiva hegeliana, había criticado las pretensiones universalistas de *A Theory*, señalando las importantes consecuencias que tienen los valores y prácticas de las diferentes culturas en el modo de entender y justificar las exigencias que impone la justicia social. En especial, Walzer criticaba el uso que hacía Rawls de los bienes primarios por no tener en cuenta el hecho de que cuando se trata de bienes diferentes hay que distribuirlos con criterios diferentes, y atacaba el intento de Rawls de construir un punto de vista universal para hacer derivar de él los principios de justicia. Frente a esta forma de operar, Walzer defendía una metodología centrada en la interpretación de aquellos "significados sociales" con que cada cultura entiende sus propios bienes.

---

[6] Cohen, J., "A More Democratic Liberalism", *Michigan Law Review*, vol. 92, 1994, p. 1523.

[7] Rorty, R., *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 184.

> Una manera de iniciar la empresa filosófica –quizá la manera original– consiste en salir de la caverna, dejar la ciudad, subir a las montañas y formar por uno mismo (lo cual no está al alcance de los hombres y mujeres comunes) un punto de vista objetivo y universal. Entonces se describe el terreno de la vida cotidiana desde lejos... Pero yo me propongo quedarme en la caverna, en la ciudad, en el suelo. Esta otra forma de hacer filosofía consiste en interpretar para los ciudadanos el mundo de significados que todos compartimos.[8]

En línea con el precepto walzeriano, el liberalismo político parte de la tradición política democrática y descubre en ese fondo común una determinada concepción de la sociedad y de sus miembros. La posición original es un intento de exponer esos "significados compartidos" de forma clara y sistemática. Como han señalado Stephen Mulhall y Adam Swift, la diferencia entre Walzer y Rawls es que éste constata, a diferencia de aquél, que es muy poco lo que compartimos. El proyecto de elaborar una concepción específicamente política surge del reconocimiento del pluralismo razonable, es decir, de que hay diferentes doctrinas comprehensivas opuestas entre sí y de que no dejarán de existir a no ser que se use de forma opresora el poder del Estado. Dado este hecho, sólo podemos acordar en común (y, en consecuencia, recoger en la posición original) una forma de entender la política, una concepción de la sociedad política y de la persona como ciudadano que permite a la gente formar, revisar y perseguir libremente las concepciones del bien que escojan. Mientras Walzer parece suponer que todos compartimos, a pesar de nuestras diferencias, una concepción del modo como se han de distribuir determinados bienes, Rawls empieza reconociendo que los ciudadanos de una sociedad democrática entenderán de manera completamente distinta la forma como deben orientar sus vidas y el modo como deben distribuir sus bienes. "Si Walzer insiste en el hecho de que culturas diferentes entenderán sus bienes de forma diferente, Rawls constata que esto es precisamente lo que hacen los diferentes miembros de nuestra cultura".[9] La abstracción de las doctrinas comprehensivas, y el consiguiente repliegue sobre los valores políticos, es el modo de responder a nuestra particularidad cultural y a los significados que de hecho compartimos.

> El trabajo de abstracción, pues, no es gratuito: no se trata de la abstracción por la abstracción. Se trata más bien de continuar la discusión pública cuando han quebrado los comunes acuerdos compartidos menos generales... Puesto que los conflictos en torno de la naturaleza, de la tolerancia y de la base de la cooperación en pie de igualdad han sido persistentes en el seno de la tradición democrática, podemos suponer que son profundos. Por consiguiente, para conectar esos conflictos

[8] Walzer, M., *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, Blackwell, Oxford, 1983, p. xiv.

[9] Mulhall, S. y Swift, A., *El individuo frente a la comunidad*, Temas de Hoy, Madrid, 1996, p. 278.

> con lo que nos resulta familiar y básico, examinamos las ideas fundamentales implícitas en la cultura política pública.[10]

Además, es importante advertir que la nueva presentación que hace Rawls de los fundamentos de su teoría no deriva de una aceptación de la postura metaética de Walzer. Este autor, como el resto de los comunitaristas, defiende que la comunidad es la fuente última del valor, o, dicho con otras palabras, que la justicia de una comunidad particular sólo puede ser juzgada a partir de los valores que están incorporados de hecho en las instituciones de dicha comunidad. "Una sociedad dada es justa si su vida sustantiva se vive de una determinada manera: esto es, de un modo fiel a las concepciones que comparten sus miembros".[11] Rawls, por el contrario, no adopta la metodología walzeriana para diferenciar los reclamos de la justicia según los significados compartidos de cada sociedad particular. Se trata más bien, como venimos señalando, de evitar por completo las controversias comprehensivas en la justificación pública de las instituciones con objeto de lograr un consenso normativo en torno a una concepción de la justicia. Rawls sigue manteniendo la prioridad de lo justo sobre lo bueno, lo cual implica hacer abstracción de las "formas de vida" compartidas a la hora de definir los reclamos de la justicia.

Sin embargo, no deja de ser cierto que el cumplimiento del precepto de la justificabilidad pública requerirá, en culturas no liberales, apelar a un terreno común distinto al que Rawls preconiza. Según este precepto, para que una concepción de la justicia sea operativa y estable debe elaborarse a partir de las ideas intuitivas "latentes" en la cultura política de la sociedad a la que va dirigida. En concreto, la concepción kantiana de la persona sólo podrá ser utilizada como base de la justificación pública cuando esté implícita en la cultura política de la sociedad en cuestión, es decir, cuando ella misma sea públicamente justificable. En este sentido, la cultura democrática ya no es sólo el punto de partida de una teoría liberal de la justicia, sino también su punto de llegada. Aquí radica la clave para entender la diferencia entre *A Theory* y *Political*. La justicia liberal es, en su presentación "política", la concepción moral públicamente realizada en la cultura política de las sociedades democráticas modernas. Lo cual significa que, a nivel teórico, Rawls abandona la elaboración de las intuiciones morales de los ciudadanos democráticos, dando paso a la interpretación de las prácticas, tradiciones e instituciones políticas de una sociedad democrática. El liberalismo igualitario se independiza de la filosofía, pero a costa de hacerse "parasitario" de la cultura democrática. Ya no es "un ideal *freestanding* –algo que para los liberales políticos de cualquier parte debería ser, no sólo

[10] *Political Liberalism, op. cit.,* pp. 45-6.
[11] Walzer, *op. cit.,* p. 313.

objeto de diálogo, sino algo por lo que luchar y morir".[12] Ahora, en aras del consenso, se convierte en "un provincianismo Anglo-Americano (¿temporalmente?) ascendente en Europa y en otras partes".[13]

LA IDEA DE UN CONSENSO ENTRETEJIDO

En mi opinión, la dependencia institucional hace que el liberalismo político sea susceptible del mismo tipo de críticas de que ha sido objeto el comunitarismo de Walzer. Para poner de relieve este punto, nos fijaremos en las objeciones que en su momento dirigió Joshua Cohen contra *Spheres of Justice*,[14] tratando de demostrar su pertinencia cuando las dirigimos contra la metodología del liberalismo político. Dichas críticas se polarizan en dos aspectos fundamentales, íntimamente conectados: su concepto del consenso y su explicación de la crítica social.

En primer lugar, Cohen rechaza el concepto de consenso que se desprende de la metodología de Walzer. Según Walzer, la única forma de descubrir los "valores compartidos" de una sociedad es interpretar las instituciones y prácticas que forman parte de su cultura común. Sin embargo, aunque el consenso en torno a ciertos valores puede reflejar en ciertos casos un compromiso de los ciudadanos con la "forma de vida" de su sociedad, también puede ser el resultado de una combinación de otros factores como el miedo, el desinterés, el egoísmo, etc. Ahora bien, tan sólo en el caso del compromiso parece correcto decir que los miembros comparten realmente los valores incorporados en las instituciones sociales bajo las que viven. Por eso, concluye Cohen, no es lícito identificar sin más los valores compartidos por los ciudadanos con los valores incorporados en las instituciones.

> (Walzer) tiende a identificar los valores incorporados en las instituciones y prácticas con los valores de sus miembros ... (Sin embargo) puede haber una multitud de intereses y aspiraciones que no están incorporados en el orden político ... En tales casos, incluso aunque esté perfectamente claro cuáles son los valores que incorpora el orden existente, es difícil ver por qué dichos valores ofrecen el único punto de partida de una filosofía política que pretende estar enraizada en las aspiraciones reales. Antes bien, la filosofía política puede adoptar una perspectiva "interna" a la sociedad, aunque sea "externa" a sus instituciones y valores.[15]

A mi modo de ver, la justificación política de Rawls realiza la misma identificación que Cohen critica en la teoría de Walzer. Para ver esto con suficiente perspectiva debemos recordar cómo surgió la idea de la justificación

---

[12] Ackerman, B., "Political Liberalisms", *The Journal of Philosophy*, vol. 91, 1994, p. 375.
[13] *Ibid*, p. 376.
[14] Cohen, J., "Review of *Spheres of Justice*", *The Journal of Philosophy*, vol. 83, 1986.
[15] *Ibid.*, p. 463.

política en la evolución intelectual de Rawls. La estrategia de la abstinencia epistémica tuvo su primera aparición diez años antes de *Political Liberalism*, en el artículo "La independencia de la Teoría Moral", donde ya podemos leer:

> Sugiero que por el momento dejemos a un lado la idea de construir una teoría correcta de lo recto y lo indebido, esto es, de dar cuenta de un modo sistemático qué consideramos como verdades morales objetivas. Puesto que la historia de la filosofía moral muestra que la noción de verdad moral es problemática, podemos dejar en suspenso la consideración de este tema hasta que tengamos una comprensión más profunda de las concepciones morales.[16]

En este artículo, Rawls define "una concepción moral substantiva" como una determinada articulación de "las nociones básicas de lo recto, lo bueno y lo moralmente valioso",[17] y sitúa al teórico moral como un "observador" que trata de exponer "la estructura de las concepciones y actitudes morales de otras personas". Dado que la gente mantiene concepciones diferentes y con estructuras difíciles de delinear, "la mejor forma de avanzar es estudiar las más importantes concepciones que encontramos en la tradición de la filosofía moral y en destacados escritores representativos". En dicho estudio, el teórico debe procurar encontrar "un esquema de principios que casen con los juicios considerados y convicciones generales de la gente en equilibrio reflexivo". De este modo, a través del procedimiento del equilibrio reflexivo, el teórico-observador podría encontrar unos principios distintos para cada concepción moral substantiva.

En *A Theory*, la posición original y los principios de la justicia como equidad se presentaban precisamente como el resultado de aplicar este procedimiento a partir de una concepción moral particular –la tradición contractual kantiana. Rawls suponía entonces que dicha concepción suministraba los supuestos subyacentes de nuestros juicios considerados sobre la justicia, así como las razones filosóficas que demostraban la validez de tales supuestos. Aunque el equilibrio reflexivo no daba por supuesto que existiera una concepción moral "correcta" (puesto que en el proceso ningún juicio en ningún nivel de generalidad era inmune a la revisión), Rawls empleaba este procedimiento en la convicción de que merecía la pena encontrar aquella concepción que ajustase del mejor modo posible nuestras intuiciones sobre la equidad. De hecho, pretendía contribuir a la teoría política ofreciendo una concepción que superase en este punto a las concepciones rivales (al utilitarismo y al perfeccionismo, especialmente). En este sentido, su punto de partida podía ser considerado "interno" a las sociedades democráticas, aunque no necesariamente "latente" en las instituciones de las sociedades democráticas modernas.

---

[16] *John Rawls: Collected Papers, op. cit.*, p. 288.
[17] *John Rawls: Collected Papers, op. cit.*, p. 286.

Sin embargo, desde el punto de vista del "observador" que desea adoptar ahora, y que aparece en *Political* vinculado al problema de la estabilidad y la posibilidad del consenso, Rawls interpreta de un modo radicalmente distinto el resultado del equilibrio reflexivo.

> La independencia de la teoría moral respecto de la epistemología surge del hecho de que el procedimiento del equilibrio reflexivo no da por supuesto que existe una concepción moral correcta... Incluso si todo el mundo alcanzara un equilibrio reflexivo amplio, puede que se siguieran defendiendo muchas concepciones morales contrarias. De hecho hay muchas posibilidades. Puede que una concepción salga unánimemente victoriosa frente a las demás e incluso baste para limitar de forma bastante estrecha nuestros juicios más concretos. Por otra parte, puede que todo el mundo afirme concepciones opuestas. Entre estos dos extremos tal vez persista un número más bien pequeño de concepciones que se encuentran unas respecto de otras en relaciones diferentes: quizá cada concepción esté en conflicto con las otras y exista poca o ninguna base para un acuerdo; o bien puede que estén relacionadas de forma parecida a como están relacionadas las diferentes geometrías. Esto es, puede que tengan en común algunos principios significativos que definen la moralidad absoluta, por así decirlo, por analogía con la geometría absoluta; mientras que en otras materias se adopten resoluciones bien diferentes que caracterizan moralidades distintivas, igual que elecciones diferentes del axioma de las paralelas caracterizan diferentes geometrías.[18]

Pero una cosa es no presuponer una concepción moral correcta, y otra descartar la posibilidad de encontrar una que supere a las demás por ofrecer la visión más coherente de nuestras intuiciones morales sobre la justicia en todos los niveles de generalidad. En realidad, la independencia epistemológica no surge del hecho de que el equilibrio reflexivo no dé por supuesto una concepción moral objetivamente cierta, sino de que Rawls abandona ese procedimiento para determinar y justificar el contenido de la justicia liberal. En *A Theory*, Rawls empleaba la técnica del equilibrio para tratar de describir nuestro sentido de la justicia a partir de una concepción moral substantiva (la del contractualismo kantiano) cuyas "creencias" o "ideales" sobre la persona y sobre el papel de la moralidad en la sociedad articulaban de un determinado modo las "nociones básicas" de lo recto, lo bueno y lo moralmente valioso. Aunque dicha concepción "profunda" no se presuponía como la descripción de ninguna verdad moral libre de revisión, el teórico la consideraba correcta, en el sentido de que creía poder "demostrar" su fuerza normativa mediante razones filosóficas. Ante la cuestión de por qué resultaba vinculante el resultado de un contrato hipotético como el de la posición original, la respuesta era que podíamos ser persuadidos a aceptar sus condiciones "por reflexión filosófica".[19] Ahora, sin embargo, desde

[18] *John Rawls: Collected Papers, op. cit.*, pp. 289-90.
[19] *A Theory of Justice, op. cit*., pp. 21, 587.

el punto de vista del observador, Rawls describe como el resultado "más probable" del equilibrio reflexivo una pluralidad de concepciones morales con "algunos primeros principios significativos" en común. En estas circunstancias, la tarea del teórico-observador no consiste en proponer unos principios que ha inferido de una concepción moral que él considera correcta, sino, al revés, en ofertarlos como "una base constructiva de mutua acomodación" entre concepciones morales potencialmente opuestas.[20]

La perspectiva del liberalismo político coincide con el punto de vista del observador que aparece en esta temprana declaración de independencia de la teoría moral. Bajo esta perspectiva, la justicia como equidad (o cualquier otra concepción política razonable alternativa) se presenta como una concepción socialmente realizada, de modo que el problema del teórico-observador consiste en averiguar cómo la gente que vive en una sociedad gobernada por dicha concepción puede adherirse establemente a ella dadas las cargas del juicio.

> El argumento de la estabilidad presupone que la gente se encuentra en una sociedad gobernada por (una concepción particular), por ejemplo, la justicia como equidad: Dicha concepción está ahí como algo dado para que la gente la adopte o la rechace. Por contra, en *Theory*, la apelación a un equilibrio amplio como un test de coherencia se hace en el contexto de la pregunta, general y al margen del test de estabilidad, ¿cómo podemos llegar a converger en una teoría con un determinado contenido y aceptarla?[21]

La nueva perspectiva "política" significa, de hecho, abandonar la técnica del equilibrio reflexivo como el curso hipotético de reflexión por el que "usted y yo" podemos llegar a converger en una determinada descripción de la posición original y a aceptar los principios que se derivan de ella. Más concretamente, implica relegar dicha técnica a "la razón no pública" donde los ciudadanos fundamentan la concepción de la justicia según sus doctrinas comprehensivas respectivas. En un conocido debate con Jürgen Habermas, Rawls aclara este punto distinguiendo hasta tres clases diferentes de fundamentación. La primera es la justificación estrictamente "política", la cual tiene en cuenta solamente las ideas y valores incorporados en la cultura política democrática, y se sustenta en el hecho de que podamos dar respuesta, a partir de dichos valores, "a todas, o casi todas, las cuestiones concernientes a los asuntos constitucionales esenciales y a la justicia básica".[22] Según Rawls, esta justificación política es una mera justificación "pro tanto", que no debemos confundir con la justificación "ple-

[20] *John Rawls: Collected Papers, op. cit.*, p. 290.

[21] Daniels, N., "Reflective Equilibrium and Justice as Political", en Davion, V. y Wolf, C. (eds.), *The Idea of a Political Liberalism*, Rowman & Littlefield, Oxford, 2000, p. 146.

[22] Rawls, J., "Réplica a Habermas", en Habermas, J. y Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 90.

na", la cual corresponde realizar en exclusiva a cada individuo incorporando la concepción socialmente realizada en su doctrina comprehensiva razonable. El criterio para esta segunda justificación consiste en la aceptabilidad en un "equilibrio reflexivo amplio", donde el ciudadano juzga la concepción política pública a la luz de las razones filosóficas y las convicciones generales que él cree correctas.[23] A diferencia de lo que ocurría en *A Theory*, dicho criterio de aceptabilidad depende de la doctrina comprehensiva particular de cada ciudadano (o grupo de ciudadanos); ya no existe un argumento filosófico que sirva de base compartida para la justificación "plena". En el contexto del pluralismo razonable, la única garantía de estabilidad "por las razones correctas" de la concepción política pública radica en un "equilibrio reflexivo general" en el que las diferentes doctrinas comprehensivas justifican por sí mismas, es decir, dentro de sus propios "equilibrios reflexivos amplios", la aceptabilidad de dicha concepción. Esta tercera clase de justificación, que Rawls denomina "pública", es la idea del "consenso entretejido".

> El caso básico de justificación pública es uno en el cual la concepción política compartida es el fundamento común y todos los ciudadanos razonables colectivamente (pero no actuando como un solo cuerpo colectivo) se hallan en un equilibrio reflexivo general y amplio en la afirmación de la concepción política sobre la base de sus diversas doctrinas comprehensivas razonables. La concepción política de la justicia de la sociedad política puede ser públicamente justificada sólo cuando hay un consenso entretejido razonable, aunque nunca de modo definitivo.[24]

Ahora bien, para que la justicia liberal logre dicho consenso tendría que partir efectivamente de las ideas de persona y sociedad compartidas por las doctrinas comprehensivas presentes en la tradición democrática. Sin embargo, es más que probable que las ideas fundamentales con las que Rawls construyó su concepción de la justicia como equidad en *A Theory* resulten incompatibles con las concepciones morales (comprehensivas) rivales que trataba de superar –el utilitarismo y el perfeccionismo, fundamentalmente–. En concreto, el caso del utilitarismo resulta del todo revelador. Como se sabe, uno de los principales argumentos que empleaba allí Rawls contra el utilitarismo consistía en que esta concepción de la moralidad política no respetaba el carácter separado de las personas, es decir, su capacidad de autonomía moral. El artículo que acabamos de comentar surgió como una respuesta frente a aquellos críticos que le acusaban de presuponer en este argumento una concepción kantiana de persona que no se ajustaba a las conclusiones ampliamente empíricas de las actuales teorías de la identidad personal.[25] La respuesta de Rawls consistió en rechazar esta

[23] *Ibíd.*, nota 17, p. 88.
[24] *Ibíd.*, pp. 92-3.
[25] Véase Parfit, D., *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1987, pp. 336-9.

dependencia metafísica de su teoría, aclarando que la viabilidad de cualquier concepción de la persona es relativa a la concepción moral públicamente realizada en la sociedad donde crecen y viven los individuos, y que, así, la viabilidad de una concepción kantiana de persona no depende de las conclusiones de la filosofía de la mente, sino de que las instituciones sociales fomenten y favorezcan el criterio "fuerte" de identidad personal que exige dicha concepción. En un breve comentario a esta respuesta, Samuel Scheffler señaló que significaba convertir en irrelevante el argumento de Rawls contra el utilitarismo: "no muestra nada más decisivo que el hecho de que la gente kantiana, que prefiere vivir en una sociedad kantiana, elegirá principios kantianos de justicia".[26] Según confesión del propio Rawls, este problema es el que le condujo a la revisión del constructivismo kantiano de los años 80 y, posteriormente, al liberalismo político.[27] En su nueva presentación "política", las ideas "kantianas" de persona y sociedad no son sino las ideas "latentes" en la cultura política de las sociedades democráticas, donde se supone que perviven los defensores del utilitarismo y del perfeccionismo. De este modo, las concepciones anteriormente rivales se convertían, por obra de esta contextualización del kantismo, en posibles copartícipes de la justicia como equidad. Pero, ¿se sostiene semejante estrategia?

A mi modo de ver, la respuesta sólo puede ser negativa. Si las ideas fundamentales de las que partía Rawls en *A Theory* para defender sus principios de justicia eran contrarias a las que sostenían las concepciones utilitarista y perfeccionista en sus visiones de la moralidad política, ¿por qué ahora tales concepciones van a aceptar los principios de justicia desde sus puntos de vista comprehensivos? No es difícil imaginar las dificultades que tendrán para ello los defensores de una concepción perfeccionista como el comunitarismo. De hecho, Rawls no incluye en su "caso modelo" de consenso entretejido la doctrina comunitarista, ni explica por qué desde una visión de la persona ligada a los valores compartidos de un grupo particular puede resultar deseable una moralidad política que permite y fomenta la revisión crítica de nuestros fines (uno de los dos poderes morales fundamentales de la persona kantiana). Sin embargo, Rawls sí incluye en dicho consenso al utilitarismo, y ofrece el siguiente argumento para demostrar su compatibilidad con la justicia liberal "política".

> Supongamos que, en este caso, la relación entre el punto de vista comprehensivo y la concepción política es una relación de aproximación. Este utilitarismo (la doctrina estrictamente clásica) da su apoyo a la concepción política por razones tales como nuestro limitado conocimiento de las instituciones sociales en general y nuestro conocimiento de las circunstancias en curso. Hay que subrayar además los

[26] Scheffler, S., "Moral Independence and The Original Position", *Philosophical Studies*, vol. 35, 1979, p. 401.

[27] *Political Liberalism, op. cit.*, p. xxxv.

> límites para la complejidad de las reglas jurídicas e institucionales, así como la necesidad de simplicidad en las líneas orientativas de la razón pública. Esas y otras razones pueden inducir al utilitarismo a pensar que una concepción política de la justicia de contenido liberal constituye una aproximación viable y satisfactoria, quizá incluso óptima, a lo que el principio de utilidad exigiría después de considerar todas las circunstancias.[28]

La cuestión que plantea este argumento es si tales consideraciones pueden ser suficientes para que un utilitarista acepte los principios de Rawls sin dejar de ser utilitarista, es decir, a pesar de rechazar las ideas fundamentales sobre las que han sido construidos dichos principios. En su discusión crítica sobre el liberalismo político, Scheffler nos recuerda que Rawls había considerado en *A Theory* dos posibles actitudes utilitaristas hacia principios de justicia no utilitarios, y que ninguna de ellas se reconocía como una genuina aceptación. Por un lado, un utilitarista podía aceptar estos principios como la forma más eficaz de producir la máxima satisfacción bajo ciertas condiciones de bienestar, lo cual, según Rawls, implicaba no otorgar una primacía suficiente a los principios de justicia.[29] Por otro lado, un utilitarista podía pensar que la maximización de la utilidad dependía de la afirmación o realización pública de los principios de justicia, lo que equivalía, según Rawls, a abandonar el principio de utilidad como el principio "correcto" de la justicia, es decir, como el principio que caracteriza nuestras intuiciones en equilibrio reflexivo y puede ser la mejor base moral pública de la sociedad.[30] En definitiva, si la primera actitud no daba un apoyo suficiente a los principios de justicia, la segunda significaba rechazar el utilitarismo como definición de la moralidad política. Por tanto, ninguna de estas actitudes parece ofrecer un modelo que nos permita entender por qué un utilitarista puede aceptar los principios de Rawls como parte de un consenso entretejido.

¿Cómo debemos entender entonces la posibilidad de un consenso entretejido? Rawls esquiva todas las dificultades que acabamos de ver, invocando el papel "educador" de las instituciones en la formación de las ideas y valores políticos. Pero esta explicación conduce precisamente a la "dependencia institucional" que venimos subrayando. A primera vista, la solución institucional responde adecuadamente al planteamiento de Rawls. Si la reflexión filosófica desemboca en el desacuerdo razonable, no deberíamos basar en ella la construcción del consenso normativo. Por lo tanto, más allá de los tibios intentos de Rawls por hacer plausible la idea de un consenso a partir de axiomas filosóficos (o, en general, comprehensivos) contrarios e inconmensurables, lo que realmente ex-

---

[28] *Political Liberalism, op. cit.,* p. 170.
[29] *A Theory of Justice*, *op. cit.,* p. 28.
[30] *A Theory of Justice*, op. cit., p. 182.

plica, según él, la formación del consenso es la adquisición de los valores políticos a través de la participación en las instituciones de una sociedad gobernada por ellos. En palabras de Cohen, la idea es que las instituciones de la justicia liberal actúan como un "mecanismo" capaz de lograr un consenso político sin auspiciar un acuerdo más comprehensivo.

> Aunque no sea plausible esperar el acuerdo sobre una concepción de la justicia como resultado de una convergencia del razonamiento práctico conducido desde diferentes tradiciones morales independientes, sí lo es esperar tal acuerdo emergiendo de la adquisición de las ideas y principios incorporados en las instituciones compartidas ... La formación de las ideas y sensibilidades político-morales ... procede menos por razonamiento o instrucción explícita –los cuales pueden ser importantes en la formación de visiones morales comprehensivas– que por adquisición de las ideas y principios que son expresadas y sirven para interpretar esas instituciones.[31]

Es cierto que, a partir de esta adquisición inicial basada en la socialización de los individuos bajo las instituciones de la justicia liberal, Rawls afirma la posible revisión y ajuste de las doctrinas comprehensivas a la luz de la concepción política. Pero esto no es más que una sombra del papel que tenía asignada la reflexión filosófica en *A Theory*. En realidad, viene a reforzar lo que ya sabíamos: desde el punto de vista de la estabilidad, Rawls no parte de una concepción de la justicia ajustada a los compromisos éticos de los ciudadanos democráticos, sino de una concepción ajustada a los valores incorporados en las instituciones democráticas. O, en otras palabras, el liberalismo político no trata de ordenar coherentemente las convicciones sobre la justicia que compartimos en el momento presente de nuestra cultura democrática, sino de sistematizar o racionalizar los valores que se hallan implícitos en las instituciones de un régimen constitucional, tal y como hoy lo conocemos. El punto de vista "interno" que suponían nuestras intuiciones morales en *A Theory* se sustituye por los valores incorporados en nuestra cultura política pública, presuponiendo implícitamente la misma identificación que propugnaba Walzer entre los valores que sustentan las instituciones y los que subyacen al sentido de la justicia de los ciudadanos que viven bajo ellas. Lo cual nos da pie para desarrollar la segunda crítica de Cohen.

UNA TEORÍA ACRÍTICA

Cohen critica la teoría de la igualdad compleja de Walzer por contener una explicación defectuosa de la crítica social. La derivación de los valores a partir

[31] Cohen, "A More Democratic...", *op. cit.*, p. 1531.

de las instituciones y prácticas de la sociedad conduce a una teoría política que es, o bien intrínsecamente conservadora, o bien arbitraria y tendenciosa.

> ...la interpretación del valor (*value interpretation*) trata de ofrecer una descripción coherente y unificada de las prácticas de una sociedad en términos de un conjunto de valores. Pero esto sugiere un dilema para el teórico que apela a los valores compartidos de una sociedad como una perspectiva crítica. Si los valores de una comunidad se identifican a través de sus prácticas distributivas habituales, entonces las normas distributivas "derivadas" de esos valores no servirán como un punto de vista crítico de las prácticas existentes... Por otra parte, si identificamos los valores al margen de las prácticas, con la intención de valorar la conformidad de las prácticas con esos valores, ¿qué evidencia tendremos de que estamos ante los valores correctos?[32]

Esta misma crítica puede dirigirse al liberalismo político en los siguientes términos: por una parte, si desde la perspectiva de la estabilidad debemos considerar las ideas fundamentales de la teoría como el terreno común de una comunidad histórica concreta (o como partes de una concepción moral socialmente realizada), y si la adquisición de tales ideas depende de la participación en las instituciones de esa comunidad, ¿cómo podríamos emplear esa teoría para criticar las prácticas de donde se derivan sus ideas fundamentales? Por otra parte, si se desea derivar de la teoría consideraciones críticas respecto a las instituciones actuales de nuestras sociedades democráticas, entonces tendríamos que identificar los valores al margen de dichas instituciones, pero al seguir el precepto de la abstinencia epistémica ¿qué criterio tendríamos para saber que estamos ante los valores correctos?

El primer cuerno de este dilema ha sido resaltado por numerosos autores. Según Ackerman, como ya señalamos, el método político de Rawls conduce a una mera racionalización "provinciana" de la cultura política norteamericana, perdiendo así el carácter revolucionario de la doctrina política liberal.

> La tarea es criticar la cultura política, no racionalizarla; cambiarla para mejor, y luchar contra las regresiones autoritarias. Si esto es verdad en aquellas políticas moralmente ambiguas que pasan por ser "democracias liberales", es incluso más cierto en aquellas amplias geografías donde los principios liberales son tratados con desprecio. El liberalismo político es una doctrina revolucionaria, basada en una idea radical –que los hombres y las mujeres con diferentes creencias pueden establecer un sistema político equitativo que garantice a todos los participantes un derecho igual a vivir sus vidas a su manera. El desafío último de la filosofía liberal es mostrar cuán radical es esta idea –imaginando mundos en los que los ciudadanos liberales logran hacer realidad esta promesa.[33]

---

[32] Cohen, "Review of *Spheres*...", *op. cit.*, pp. 463-4.
[33] Ackerman, *op. cit.*, p. 377.

En un sentido parecido, Raz ha puesto de relieve que la preocupación de Rawls por cumplir su objetivo práctico –ofrecer la base de la estabilidad social en una democracia constitucional– le lleva a desactivar la fuerza justificatoria de las ideas fundamentales de su teoría de la justicia. Según este autor, al invocar la idea de un "sistema justo de cooperación entre libres e iguales" únicamente como una creencia generalmente aceptada en nuestra cultura común, Rawls asegura la aceptación de su teoría en nuestros países, pero sin que podamos afirmar que estamos ante una teoría satisfactoria de la justicia. Aunque la factibilidad es una condición importante para cualquier concepción de la justicia, no es su principal virtud. "No toda doctrina viable es válida".[34] ¿O deberíamos pensar que la popularidad de un ideal en nuestra cultura contribuye a afirmar la validez de dicho ideal? Según Raz, para que así fuera tendríamos que afirmar, o bien que nuestras sociedades son intrínsecamente justas, o bien que la aceptación generalizada es el fundamento de la validez moral. Pero ambas posibilidades deben ser descartadas. La primera porque hace que la teoría sea esencialmente complaciente y conservadora. "Cualquier teoría moral y política tiene que estar abierta a la posibilidad de que las sociedades a las que se aplica sean fundamentalmente imperfectas. La crítica radical de las instituciones comunes es, al menos en principio, una parte de la función de estas teorías".[35] La segunda posibilidad debe ser descartada porque "no hay nada en la concepción de Rawls que demuestre que la aceptación generalizada de estos principios se adquiera bajo condiciones que equivalgan a un consentimiento libre e informado; y resulta dudoso que el consentimiento que no es libre e informado pueda ser obligatorio en el sentido requerido".[36] Por tanto, si ha de contar en favor de la teoría el hecho de que esté basada en el ideal de un sistema justo de cooperación, lo decisivo no debe ser la popularidad de dicho ideal, sino su validez o corrección. Lo contrario sería convertir la teoría de la justicia en rea de lo que en cada momento constituya nuestra cultura común.

Por último, Jürgen Habermas ha criticado la perspectiva que adopta el liberalismo político, puesto que, a su juicio, ilumina con una "falsa luz" el consenso entretejido con el que los principios de justicia deben poder encontrarse. Si lo importante es la cuestión de la estabilidad, dicho consenso ha de expresar solamente la contribución que puede realizar la teoría de la justicia a la cooperación social no coercitiva. Si lo que importa es, por el contrario, la fundamentación de la teoría, el consenso debe presuponer alguna "relación epistémica" que la conecte con las doctrinas comprehensivas y permita su aceptación racional. Cuando Rawls denomina a su concepción de la justicia "política" parece querer

[34] Raz, *op. cit.*, p. 73.
[35] *Ibíd.*, p. 74.
[36] *Ibíd.*

fijarse sólo en la cuestión de la estabilidad, pero a continuación excluye una interpretación meramente funcionalista de la justicia como equidad, buscando en el consenso su justificación "pública". Sin embargo, según Habermas, no es posible otorgar al consenso ambos papeles simultáneamente. "Rawls debería distinguir con más precisión entre aceptabilidad y aceptación".[37]

El segundo cuerno del dilema ha sido subrayado por Ronald Dworkin. Según este autor, ninguna concepción de la justicia puede cuadrar perfectamente con todas las prácticas de una comunidad política porque "la historia de toda comunidad incluye tanto la controversia como la tradición".[38] Concepciones políticas distintas, con principios de justicia muy diferentes, podrían cuadrar con la cultura política de una comunidad de una forma igualmente satisfactoria. Ahora bien, el problema es que el precepto rawlsiano de la abstinencia epistémica no permite ofrecer ningún criterio objetivo por el que decidir cuál de esas concepciones es la correcta.

> La justicia como equidad puede, ciertamente, encajar mejor que el utilitarismo con algunas partes de la tradición política americana. Puede justificar mejor, pongamos por caso, algunas partes perdurables establecidas por el New Deal, como la seguridad social. Pero el utilitarismo puede cuadrar mejor que la justicia como equidad con otras partes de esa tradición. Puede justificar mejor, por ejemplo, la gran desigualdad que la mayoría de los americanos siguen dispuestos a aceptar como tolerable.[39]

En su discusión sobre la razón pública, Rawls aclara que el consenso que anda buscando no tiene por qué ceñirse a una concepción de la justicia determinada, sino que es suficiente, para lograr la deseada estabilidad democrática, que el consenso se dé en torno a una familia de concepciones liberales entre las que los ciudadanos deberían decidir organizando una "competición" entre ellas.

> Es inevitable y a menudo deseable que los ciudadanos tengan opiniones diferentes acerca de cuál sea la concepción política más apropiada; pues la cultura política pública está obligada a contener ideas fundamentales diferentes que pueden desarrollarse de modos diferentes. Una manera fiable de hallar cuál de ellas, si alguna es la más razonable, consiste en que compitan ordenadamente entre sí durante un buen período de tiempo.[40]

El problema es que si el único criterio para decidir cuál es la concepción de la justicia más razonable se reduce a saber cuál de ellas es la mejor interpreta-

---

[37] Habermas, J., "Reconciliación mediante el uso público de la razón", en Habermas, J. y Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político, op. cit.,* p. 58.

[38] Dworkin, R., *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 81.

[39] *Ibíd.*

[40] *Political Liberalism, op. cit.,* p. 227.

ción de la cultura política de la comunidad, la discusión sólo puede cerrarse arbitrariamente. Sin fundamentación comprehensiva, podríamos decir, no tendríamos ningún criterio para elegir qué interpretación de nuestra historia común es la más justa. Tal como lo explica Dworkin:

> (El ciudadano) no puede preguntar cuál de las dos teorías generales de la justicia –la justicia como equidad, pongamos por caso, y el utilitarismo– proporciona la interpretación más justa de la historia de su comunidad, porque para ello necesitaría otra teoría de la justicia, más abstracta, que le ayudara a dirimir esta cuestión, y así sucesivamente, remontándose a niveles cada vez más elevados. En algún momento tenemos que confiar en lo que (según creemos) es *verdadero* respecto de la justicia para poder decidir qué interpretación de nuestras propias tradiciones –qué manera de narrar nuestra historia– es mejor.[41]

CONCLUSIÓN

En definitiva, la contextualización que realiza Rawls de la doctrina liberal, y más concretamente, de las ideas contenidas en su justificación contractual, no sólo deja sin explicar cómo es posible la exportación del liberalismo a países sin tradición democrática, sino que además pone en peligro su pervivencia en las actuales sociedades democráticas. En efecto, al privar a la teoría liberal de sus armas dialécticas más comprehensivas, nuestras sociedades se quedan sin ninguna capacidad de defensa ante una posible transformación de su cultura política común. Lo cual es especialmente acuciante en las actuales circunstancias, cuando asistimos a un continuo incremento de la inmigración proveniente de países no democráticos. No podemos convencer a estas personas de la validez de nuestros ideales políticos sin echar mano de las convicciones que creemos que deben regir en todos los ámbitos de la acción y el pensamiento. Los valores de la libertad y la igualdad son ampliamente aceptados en nuestras democracias, pero evidentemente esto no significa ni que todos los ciudadanos los encuentren aceptables, ni que su actual respaldo mayoritario tenga asegurada su pervivencia en el futuro. La promesa de un consenso unánime en torno a los valores liberales no debería recaer, por tanto, en su aceptación fáctica, sino en las razones comprehensivas que podemos ofrecer para que sean reconocidos como los auténticos valores de un orden político justo.

[41] Dworkin, *op. cit.*, p. 83.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

ACKERMAN, B., "Political Liberalisms", *The Journal of Philosophy*, vol. 91, 1994.
COHEN, J., "A More Democratic Liberalism", *Michigan Law Review*, vol. 92, 1994.
—— "Review of *Spheres of Justice*", *The Journal of Philosophy*, vol. 83, 1986.
DANIELS, N., "Reflective Equilibrium and Justice as Political", en Davion, V. y Wolf, C. (eds.), *The Idea of a Political Liberalism*, Rowman & Littlefield, Oxford, 2000.
DWORKIN, R., *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1993.
MULHALL, S. y SWIFT, A., *El individuo frente a la comunidad*, Temas de Hoy, Madrid, 1996.
PARFIT, D., *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1987.
RAZ, J., *Ethics in the Public Domain*, Clarendon Press, Oxford, 1994.
RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971.
—— *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York, 1993.
—— Freeman, S. (ed.), *John Rawls: Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999.
—— "Réplica a Habermas", en Habermas, J. y Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998
RORTY, R., *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
SCHEFFLER, S., "Moral Independence and The Original Position", *Philosophical Studies*, vol. 35, 1979.
WALZER, M., *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, Blackwell, Oxford, 1983.