

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL / N° 11 / 1993

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

1993

RECUERDO DE JORGE MILLAS



SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



ANUARIO DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
1993

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL.
ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL N° 11
1 9 9 3

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades y Escuelas de Derecho de la Universidad Católica de Valparaíso, Universidad de Valparaíso, Universidad de Concepción, Universidad Diego Portales, Universidad Adolfo Ibáñez, Universidad Andrés Bello, Universidad Finis Terrae, Universidad de Las Condes, Universidad Católica del Norte y Universidad de Talca.

ISSN — 0716 — 7881

Diseño gráfico: Allan Browne Escobar.

Impreso en EDEVAL,
Errázuriz 2120 - Valparaíso.

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL 1 9 9 3

RECUERDO DE JORGE MILLAS

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO
(1991 - 1993)

Antonio Bascuñán Valdés, Jorge Correa Sutil, Andrés Cuneo Macchiavello, Jesús Escandón Alomar, Fernando Quintana Bravo, Nelson Reyes Soto, Agustín Squella Narducci, Juan Enrique Serra H. y Hugo Tagle Martínez.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspondencia puede ser dirigida a la Casilla 211-V, Valparaíso.

En la asamblea general de socios correspondiente a 1993, se eligió al siguiente nuevo Directorio por el período 1993 - 1995: Antonio Bascuñán, Jorge Correa, Jesús Escandón, Pedro Gandolfo, Fernando Quintana, Nelson Reyes, Juan Enrique Serra, Agustín Squella y Aldo Valle.

PRESENTACION

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social presenta su Anuario de Filosofía Jurídica y Social N° 11, correspondiente a 1993.

Hemos titulado este nuevo número del Anuario "Recuerdo de Jorge Millas", puesto que en 1992 se cumplieron diez años de la muerte del destacado filósofo chileno, socio fundador en 1981 de nuestra Sociedad e integrante de su primer directorio. Con ese motivo, en el mes de abril de 1992, la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social, en conjunto con la Universidad de Chile, organizaron un acto en memoria de Jorge Millas, que tuvo lugar en el Salón de Honor de esa casa de estudios superiores. Intervinieron en ese acto el Rector de la mencionada universidad, Jaime Lavados, el presidente de nuestra Sociedad, y el filósofo y profesor Humberto Giannini.

La primera sección del presente Anuario reproduce precisamente el texto de las tres intervenciones antes aludidas.

Sigue luego una sección de Estudios, en la que el lector podrá encontrar diversos trabajos de interés.

La sección denominada Documentos reproduce un trabajo del sacerdote y profesor de Filosofía del Derecho, Rafael Gandolfo, quien impartió la asignatura en la Escuela de Derecho de la Universidad Católica de Valparaíso. Rafael Gandolfo estuvo también vinculado hasta su desaparecimiento al Instituto de Filosofía de esa misma universidad. A continuación se reproduce un comentario del profesor Ismael Bustos a tres obras de Ronald Dworkin. Se incluye también la versión escrita de las palabras pronunciadas por el presi-

dente de nuestra Sociedad, Agustín Squella, con motivo de conferirse a Ronald Dworkin, en diciembre de 1993, la calidad de Socio Honorario de la corporación. En esta misma sección se agrega un trabajo del profesor Manuel de Rivacoba y Rivacoba, sobre Violencia y Justicia.

Se incluye una Sección titulada In Memoriam, con un trabajo del profesor José F. Palomino M.

El volumen concluye con la sección Recensiones, en la que se contiene una importante cantidad de reseñas de libros de evidente interés.

Este y los restantes números del Anuario de Filosofía Jurídica y Social pueden ser solicitados a la Casilla 211-V, Valparaíso, Chile.

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social
Abril de 1994

EN RECUERDO DE JORGE MILLAS

ESTUDIOS

PARA LOS QUE NO HAN LEIDO A RAWLS

CARLOS PEÑA GONZALEZ *

MARCELO TORO **

Para nadie es un misterio el renacimiento que, a la fecha, experimentan los temas de la razón práctica. Después de haber tenido ella muy mala prensa (en boca del positivismo lógico, por ejemplo), o haber alcanzado apenas un estatuto cercano a la mística (vgr. en la Conferencia sobre Ética, de Wittgenstein o en algunos trozos de Weber referidos a las vocaciones), el tema alcanza hoy una especial relevancia y en derredor de él —y de una manera que pocas veces se ha verificado— encuentran zonas comunes de reflexión autores angloamericanos y europeo continentales como Apel y Dworkin, Habermas y Rawls, McIntyre, Taylor y Gadamer, por nombrar solamente algunos de los más relevantes. Una de esas zonas comunes de reflexión —o, lo que es lo mismo, de disputa— es la que se erige en derredor de la posibilidad de diseñar las instituciones sociales básicas prescindiendo de los ideales de excelencia humana. Mientras algunos de esos autores —McIntyre, por ejemplo— impugnan esa posibilidad aduciendo un ethos plagado de historicidad o el horizonte hermenéutico que hace posible la comunicación, otros, en

* Profesor en la Universidad de Chile y en la Universidad Diego Portales.

** Ayudante en la Universidad Diego Portales.

cambio, la defienden intensamente. Uno de los autores que —al modo de la fábula de las abejas— defiende esa posibilidad, convocando a su favor un conjunto disímil de influencias —tal vez el más rico que uno pueda hallar en un autor norteamericano— es Rawls. Lo característico de este autor (y que lo une a autores como Habermas, por ejemplo) es defender, a la vez, la posibilidad de compulsión racional y heterónoma en punto a cuestiones públicas y la autonomía en punto a cuestiones privadas. Esta disociación entre lo público y lo privado —que es consubstancial al liberalismo y que constituye el principio moral subyacente a la idea de mercado— sumada a una concepción procedimental de la racionalidad práctica —en la que son centrales los análisis de la teoría de juegos— erigen a Rawls en un punto de referencia ineludible en el debate ético actual y en uno de los más conspicuos defensores del proyecto ilustrado de una moralidad, a la vez, racional, universal y autónoma.

Ahora bien. Las palabras que siguen tienen por objeto —nada más— presentar esos aspectos centrales de la teoría de la justicia de Rawls tal cual aparecen presentados en *Theory of Justice*. Se trata, en consecuencia, de apuntar algunas de las ideas centrales de Rawls y glosarlas brevemente. Son, pues, las que siguen, líneas prescindibles para un lector enterado y se publican aquí con fines de pura divulgación para aquellos que —como lo acaba de anunciar el título— no han leído a Rawls:

1. Contexto de origen de la teoría.

1.1. Puede juzgarse la obra de Rawls como una empresa teórica fundamentalmente ilustrada, puesto que revalida el proyecto de someter todas las esferas de la vida, incluida la esfera práctica⁽¹⁾, al imperio de la sola razón. Rawls, al igual que Kant, cree firmemente que la praxis es racional; en otras palabras, cree que el ám-

1. Ver, Joseph Raz: "Razón práctica y normas", Introducción, pp. 12, 13 y 14. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1991. Cf. D. D. Raphael: "Filosofía moral", I, p. 26. Fondo de Cultura Económica. México, 1986.

bito de las decisiones humanas puede y debe ser iluminado por el intelecto⁽²⁾.

De modo que el autor de "Teoría de la justicia" es un no escéptico en cuestiones de metaética teórica o discursiva⁽³⁾, toda vez que sostiene una respuesta afirmativa ante la pregunta de si es posible un debate racional en torno a cuestiones de moralidad. Todo debate de esta especie se realiza, necesariamente, en un lenguaje de al menos, segundo grado. En otras palabras, en un lenguaje que situado allende el discurso moral lo tematiza, convirtiéndolo en su objeto de estudio: todo metalenguaje, ya se sabe, supone un lenguaje al que mienta y se refiere. Esta es la razón por la cual se designa a la filosofía moral, en un sentido técnico, con la expresión "metaética".

2. La identificación entre razón e intelecto puede resultar equívoca, en el sentido de subjetivizar, excesivamente, el primer concepto. Por tanto, el modo en que se conceptúa aquí la palabra razón, es en el sentido de luz natural, de principio fundante del saber teórico (bon sens), como del práctico (bons mens o sabiduría).

3. Según se sabe, el ámbito de la metaética puede dividirse del modo que sigue: 1) METAÉTICA DESCRIPTIVA: En esta modalidad, la filosofía moral se ocupa de registrar los diferentes usos que los sujetos hacen, y han hecho, de los términos morales. En otras palabras, se ocupa del registro de las convicciones morales de los distintos grupos y sociedades humanas. (Desde el punto de vista de un autor como Hart, esta forma de metaética supone adoptar el punto de vista externo y equivale a lo que en el prólogo a *The Concept of Law* se denomina "sociología descriptiva"); 2) METAÉTICA ANALÍTICA: Se designa de este modo, a la parte de la metaética que se ocupa de averiguar si el discurso moral contiene o no proposiciones. O si se prefiere, indaga acerca de si los enunciados éticos son o no significativos, y en caso de serlo, establecer cuál es el significado de este tipo de juicios. (Como se recuerda, las palabras "enunciado" y "proposición" no son equivalentes. La primera designa un conjunto de signos pertenecientes a un lenguaje que se articula en términos sintácticamente correctos; la segunda a un enunciado que significa); 3) METAÉTICA TEORICA: Esta porción de la metaética se encierra a la averiguación de si las proposiciones morales pueden ser justificadas o fundamentadas. Se trata de saber si es posible hallar razones que conduzcan, en términos lógicamente compulsivos, a convenir un conjunto de proposiciones morales básicas.

La obra de Rawls es, como se verá, una construcción teórica hipermoderna, puesto que se halla convicta, todavía, de la dinámica ilustrada: ella coacciona a los sujetos a dar sentido a sus vidas desde sí negándoles el recurso a un algo fuera de ellos mismos, ya sea la religión o el mito. Esto es lo que Hegel caracterizó como la "penuria de la época", una mirada transida por el espíritu de la modernidad cuyo paradigma cristalizó en la famosa fórmula de Kant: "¡Ten el valor de servírte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración" (4). Rawls pretende, entonces, proveer de una moralidad al hombre ilustrado, al hombre que por mor de la racionalidad está condenado por sí solo, y en todo momento, a inventar al propio hombre.

1.2. La confianza en la razón que coacciona (5) al hombre a extraer toda normatividad de sí mismo, y que hemos identificado como característica de la ilustración —y que transforma a Rawls en un hombre de la modernidad— se emparenta con otros elementos que resultan imprescindibles para comprender "Teoría de la justicia" de un modo más global. Como se sabe, Rawls es kantiano a la vez que liberal (6), dos aspectos que están estrechamente ligados al carácter ilustrado de su teoría.

Kant siguiendo el imperativo racionalista de ser legisladores de nuestra propia moralidad, intentó sentar las bases de una moral trascendental, esto es, una moral racionalmente fundada que pudiera prescindir de toda experiencia sensible —como es sabido, para Kant una acción posee valor moral cuando se ejecuta por deber y con prescindencia de toda inclinación como, vgr., la pasión, el amor, el deseo—. Para ello, trató de demostrar que era posible para cual-

4. Immanuel Kant: "¿Qué es la ilustración?", p. 25. Fondo de Cultura Económica. México, 1941.

5. La palabra coacción se usa aquí en el sentido de "compulsión racional", y se ha preferido por la connotación extremadamente fuerte que posee. La compulsión de la razón es, como dice Habermas, "la coacción sin coacciones que los buenos argumentos comportan". Ver Jürgen Habermas: "El discurso filosófico de la modernidad", 5, I, p. 136. Taurus. Madrid, 1991.

6. John Rawls: "Political Liberalism", pp. 11-15. Columbia University Press. New York, 1993.

quier agente racional arribar a principios morales sustantivos, atendiendo sólo a la forma pura de la razón práctica (7). Lamentablemente, Kant fracasó una y otra vez en sus intentos por deducir conclusiones sustantivas de unas premisas puramente formales.

La teoría de Rawls, retoma el intento kantiano precisamente en este punto, y puede considerarse como una ingeniosa variante del método de Kant (8). Como veremos, mediante el recurso al "juego del regateo" —un modelo simplificado del comportamiento estratégico en un entorno de incentivos— Rawls espera derivar principios sustantivos de unas premisas que, sin ser del todo formales, tampoco son manifiestamente materiales. Esta promesa de salvar a Kant de su fracaso es la que le confiere a su teoría parte importante de su atractivo.

Evidente resulta, también, la orientación liberal de "Teoría de la justicia" (9), cuestión que, por cierto, tiene relación con el carácter ilustrado de su obra. Si concordamos con Kant en que el carácter racional del hombre le fuerza a ser siervo de sí mismo, es decir, le obliga a darse una legislación autónoma, entonces, es fácil entender la introducción de los principios liberales de pluralidad y tolerancia, puesto que ellos resultan exigidos por el recíproco reconocimiento de los hombres como personas racionales "libres" e "iguales". Supuesto eso, el problema que ha de encararse —expresa Rawls— es el de cómo construir una sociedad estable constituida por ciudadanos libres e iguales que mantienen profundas diferencias en punto a religión, filosofía y moral, sin que ello signifique desmedrar ni la libertad, ni la igualdad (10).

7. Ver, Immanuel Kant: "Crítica de la razón práctica", I, I, I, pp. 48 y ss. Losada. Buenos Aires, 1990.

8. Ver, John Rawls: "Teoría de la justicia" (en adelante TJ), IV, 40, p. 287. Fondo de Cultura Económica. México, 1985. Ver, también, Rawls: "Justicia como equidad", 8, p. 137. Tecnos. Madrid, 1986. Además, Robert Paul Wolff: "Para comprender a Rawls, una reconstrucción y una crítica de la Teoría de la Justicia", X, XI, XII, pp. 95 y ss. Fondo de Cultura Económica. México, 1981.

9. John Rawls: "TJ; IV, V, VI, pp. 227 y ss; "Libertad, igualdad y derecho", pp. 9 y ss. Ariel. Barcelona, 1988.

10. John Rawls: "Political Liberalism", ob. cit., p. 4.

Esta apuesta de Rawls a la libertad y racionalidad del ser humano constituye la médula de su particular concepción de la "personalidad moral", la cual subyace a la noción de justicia como equidad. Decir que los hombres son "libres" equivale a afirmarles "autónomos", es decir, no identificados con un conjunto especial de fines que predetermine sus vidas. El considerarlos "rationales", a su turno, equivale a juzgarlos capaces de proponerse fines y subordinar los medios adecuados para obtenerlos. Pero además, y en este mismo sentido, Rawls nos dice que los miembros de una "sociedad bien ordenada" ⁽¹¹⁾ son moralmente iguales, esto es, tienen la facultad de entender la concepción pública de la justicia y de colaborar con ella ⁽¹²⁾. De modo que la persona posee dos potestades que determinan su igualdad y su libertad, a saber:

1. La de tener un sentido del deber y de la justicia (potestad de ser razonable). Tal sentido está señalado por la necesidad que constriñe a los sujetos a colaborar entre sí, para poder alcanzar sus propios objetivos. En otras palabras, los planes de vida de cada sujeto lo empujan a una interesada cooperación.

2. La potestad de proyectar y perseguir sus propios intereses (potestad de ser racional). Se trata aquí, de seres racionales, auto-interesados y, según lo muestra el juego que Rawls va a simular, con aversión al riesgo.

La concepción rawlsiana de la "personalidad moral" erigida sobre los conceptos de "libertad" e "igualdad", muestra al propio Rawls como un liberal en un sentido muy clásico del término. En efecto, siguiendo la tradición de Mill, más que la de Bentham, Rawls escinde las cuestiones de "moralidad pública" de las de "moralidad

11. La concepción de la justicia que Rawls sostiene es, como se insistirá, una noción pública de la justicia propia de una "sociedad bien ordenada". Una sociedad proyectada para incrementar el bien de sus miembros, y eficazmente regida por una tal noción. "Es, pues, una sociedad en la que todos aceptan y saben que los otros aceptan los mismos principios de la justicia, y las instituciones sociales básicas satisfacen y se sabe que satisfacen estos principios". Cf. John Rawls: *TJ*, III, VIII, 69, pp. 501 y 502.

12. John Rawls: "Sobre las libertades", Introducción, p. 15 y nota 4 al texto. Paidós. Barcelona, 1990.

privada". De ese modo la cuestión relativa a la virtud de las instituciones sociales debe verse con total independencia de los ideales de excelencia humana que cada individuo prescribe para sí. Por tanto, Rawls reclama una teoría moral que sin ser relativista, es capaz, a un tiempo, de estar abierta a la pluralidad de planes de vida de todos los hombres.

Sobre la base de lo anterior, es posible agregar otro elemento, útil, a la hora de juzgar "Teoría de la justicia". Al considerar el ingrediente político liberal del modelo rawlsiano, se comprende, inmediatamente, lo que intenta decirse al tildarlo de deontológico. Hablamos de moral deontológica, toda vez que, un sistema ético concebía como prioritario el concepto de deber (right) sobre el de bien (good) ⁽¹³⁾. Esto es, precisamente, lo que ocurre en Rawls. Si una moral liberal ha de estar abierta a la totalidad de planes de vida que puedan trazarse los sujetos (que es lo mismo que decir, abierta a las distintas concepciones del bien) entonces, resulta obvio que en este tipo de moralidad se priorize la noción de deber. No hay nada más recto que el hecho de que los sujetos respeten los principios de justicia, que permiten a todos y a cada uno, alcanzar su propia y particular concepción del bien. Actuar en conformidad al deber —representado por los principios de justicia alcanzados en condiciones de imparcialidad— equivale a lo que Kant denominó *officia juris*, o sea, a los deberes cuya moralidad no radica en la adhesión de la voluntad al deber, sino en la distribución correcta de la libertad humana ⁽¹⁴⁾.

La moral deontológica de Rawls se afirma sobre la base de un modelo de justicia "puramente procedimental" (pure procedural

13. Por su parte, hablamos de "moral teleológica" cuando sucede lo contrario, esto es, cuando se antepone el concepto de bien al de deber. Como ocurre en la moral de raigambre tomista, en la cual tiene más sentido decir que "debe" hacerse lo "bueno", en vez de decir que es "bueno" hacer lo "debido". Cf. W. D. Hudson: "Filosofía moral contemporánea", 3, I, p. 87. Alianza. Madrid, 1987.

14. Ver, Carlos Peña González: "Sobre el concepto y el fundamento de los derechos humanos", en Cuadernos de Análisis Jurídico N° 27, p. 14. Universidad Diego Portales. Santiago.

justice) ⁽¹⁵⁾, que está, como se comprende, estrechamente ligado a su visión liberal. En efecto, un tal modelo se revela óptimo cuando desconocemos lo que es justo, pero tenemos un procedimiento que al ser estrictamente observado, conduce a un resultado que será juzgado por todos como justo. Esto es lo que permite rehuir el relativismo moral, respetando, a la vez, los ideales de excelencia humana afirmados por cada individuo. En suma, el modelo deontológico le permite a Rawls afirmar, por modo simultáneo, la necesidad de acordar cuestiones de moralidad respetando, no obstante, la autonomía individual, o sea, la posibilidad de cada persona de trazar para sí planes de vida idiosincrásicos y de ajustar su conducta a ese itinerario.

1.3. Establecido que Rawls es, kantiano, liberal, deontológico, y no escéptico en punto a cuestiones de metaética teórica conviene ahora identificar un segundo elemento que delimita el terreno en el que se asienta, y cobra sentido, su teoría de la justicia.

El punto de partida de Rawls es el atolladero en que se encontraba la teoría ética angloamericana a comienzos de la década de los 50, atolladero que consistía en el fracaso de las dos filoso-

15. Rawls distingue entre tres modelos de justicia procesal, a saber: a) Justicia procesal perfecta: Aquella en que los sujetos saben lo que es justo y cuentan, además, con un procedimiento para alcanzarlo. (Rawls da como ejemplo la división de un pastel entre varios sujetos: suponiendo que una repartición justa es una división igualitaria, el procedimiento que nos permite alcanzar ese resultado es que uno de los sujetos divida el pastel y tome la última parte, permitiendo a los otros que escojan antes). b) Justicia procesal imperfecta: Aquella en que los sujetos saben lo que es justo, pero no cuentan con un procedimiento adecuado a sus fines. (Vgr., El procedimiento penal, como bien dice Rawls: "El resultado deseado es que el acusado sea declarado culpable si y sólo si ha cometido la falta que se le imputa. El procedimiento ha sido dispuesto para buscar y establecer la verdad del caso, pero parece imposible diseñar normas jurídicas tales que conduzcan siempre al resultado correcto"). c) Justicia puramente procesal: Es aquella en que los sujetos no cuentan con un criterio acerca de lo que es justo, pero tienen, en su lugar, un procedimiento que de ser observado estrictamente conducirá, necesariamente, a un resultado justo sea el que fuere. (El ejemplo de Rawls aquí, es el de los juegos de azar). Ver John Rawls: *TJ*, II, 14, pp. 107, 108 y 109.

fías morales más importantes hasta ese instante: el utilitarismo y el intuicionismo ⁽¹⁶⁾.

Como se sabe, ambas corrientes podían identificar razones fuertes en su favor, pero, al mismo tiempo, eran presa de no menos importantes objeciones en su contra. El utilitarismo —una teoría metaética descriptivista y definicionista— tenía la ventaja de ser metodológicamente más sólido que su adversario, cuestión de suma importancia a la hora de juzgar una teoría desde un punto de vista ilustrado o moderno. El utilitarismo puede, a diferencia del intuicionismo, definir un procedimiento mediante el cual las cuestiones éticas encuentran una respuesta y las disputas éticas una solución.

El tipo de respuesta que el utilitarismo provee está conteste con el espíritu ilustrado, puesto que promete soluciones universales, es decir, válidas para cualquier agente racional dadas esas circunstancias, o si se prefiere, nos franquea el acceso a conclusiones hacia las que nos vemos conducidos por la sola coacción de la razón, dadas unas determinadas premisas. Pese a esta importante ventaja, el utilitarismo, sin embargo, fracasa debido a que algunas de sus respuestas a cuestiones de moralidad se apartan, muy considerablemente, de lo que son nuestras convicciones corrientes o intuitivas en esos temas. (Muy conocida es la imposibilidad del utilitarismo de objetar éticamente una situación de esclavitud en que la sumisión de unos pocos logra garantizar la felicidad de la mayoría). También pervive para el utilitarismo una de las versiones de la falacia naturalista que consistiría en definir un concepto moral como "bueno" mediante propiedades naturales como "placer" o "dolor" ⁽¹⁷⁾.

El intuicionismo, un buen ejemplo de descriptivismo no definicionista ⁽¹⁸⁾, resulta débil en el primer aspecto —el aspecto me-

16. Cfr., Robert Paul Wolff: "Para comprender a Rawls, una reconstrucción y una crítica de la Teoría de la Justicia", II, p. 19. Fondo de Cultura Económica. México, 1981.

17. Ver, George Moore: "Principia Ethica", B, 10, p. 8. UNAM. México, 1959. Ver, también, W. D. Hudson: "Filosofía Moral Contemporánea", 3, I, p. 76. Alianza, Madrid, 1987.

18. Moore, uno de los más importantes definicionistas, sostiene que el discurso moral es un ejemplo de uso informativo del lenguaje. Pero que las proposiciones de esta naturaleza no son susceptibles de traducirse a un

metodológico— pero muy fuerte en el segundo —en su acuerdo con nuestros juicios morales espontáneos—. De hecho, el intuicionismo es la expresión ética de la filosofía del sentido común que encuentra celebrada acogida en el mundo intelectual anglosajón⁽¹⁹⁾. El que Moore, uno de los más decididos defensores del sentido común, sea a la vez, uno de los más connotados intuicionistas no resulta, por tanto, una casualidad.

2. El objetivo de Rawls.

Como es fácil adivinar el objetivo perseguido por Rawls, es el de dar con un sistema moral que, ajustándose a los criterios según los cuales una teoría es aceptable, no se aparte de nuestras convicciones morales corrientes. En términos más sencillos, dar con una teoría capaz de aunar los aciertos del utilitarismo y del intuicionismo, excluyendo a un tiempo, todas sus falencias.

Rawls pretende, entonces, dar forma a una teoría que siendo metodológicamente sólida sea capaz de dar razón de nuestras intuiciones morales (denominadas por Rawls, con terminología kantiana "juicios morales ponderados") y de las decisiones tomadas conforme a ellas. De modo que a Rawls no sólo le importa dotar al hombre de una moralidad racionalmente defendida, sino que ambiciona, además, que esa moralidad se acerque lo más posible a la moralidad que, en realidad, tenemos.

El sistema de moralidad construido por Rawls atañe, exclusivamente, a las "instituciones sociales básicas", o sea, por una par-

lenguaje no moral. Esto tiene la consecuencia, nada trivial, de que los conceptos morales como los de "bien" y "rectitud" aparecen como términos indefinibles. Al decir de Moore, se asemejan a conceptos como el de "amarillo": nos informa acerca de una propiedad natural de las cosas, pese a que no puede ser definido. El término "bien", entonces, se parece al de "amarillo", en que sólo puede definirse ostensiblemente. En otras palabras, sólo es posible mostrar lo que es amarillo, del mismo modo, que sólo puede indicarse una acción virtuosa. Cf., George Moore: op. cit., B, 7, p. 6. Ver, también, W. D. Hudson: op. cit., 3, I, p. 73.

19. Ver, George Moore: "Defensa del sentido común y otros ensayos", II, p. 49. Orbis. Madrid, 1983.

te, a aquellas que definen el fundamento y el límite de la obligación política, y por otra, a aquellas encargadas de distribuir el fruto del esfuerzo colectivo (vgr. estado, mercado, instituciones económicas como la legislación impositiva, objeción de conciencia, etcétera)⁽²⁰⁾. De modo que el problema de la justicia concierne, únicamente, a estas instituciones, y se aparta, completamente, de las concepciones del bien que cada sujeto procura alcanzar. Es por esto que Rawls prioriza el concepto de justicia (deber) sobre el de bien, puesto que sólo una concepción de este tipo permite una pluralidad de planes de vida. Ahora se comprende la opción de Rawls por una moral "deontológica": sólo ella aparece abierta a múltiples y contrapuestas concepciones del bien.

3. Esbozo de la teoría.

3.1. Para alcanzar su objetivo, Rawls intenta revalidar el contractualismo político, al que juzga como satisfactorio para escapar del nudo gordiano en que el intuicionismo y el utilitarismo han enredado a la teoría moral angloamericana⁽²¹⁾.

La inspiración contractualista le permite a Rawls fundar acuerdos dotados de validez intersubjetiva sin desmedrar los ideales de autonomía y universalidad: "...los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad, son el objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación"⁽²²⁾.

Son dos los conceptos a los que Rawls echa mano para edificar su teoría de la justicia, a saber:

- a) El concepto de "posición originaria"⁽²³⁾, y
- b) El concepto de "equilibrio reflexivo"⁽²⁴⁾.

20. Ver, John Rawls: TJ, II, 10, p. 75; V, 43, p. 312.

21. Ver, John Rawls: "Justicia como equidad", 5, II, p. 90; 6, VI, p. 116.

22. John Rawls: TJ, I, I, 3, p. 20.

23. Ver, John Rawls: TJ, III, pp. 143 y ss.

24. John Rawls: TJ, I, 4, p. 38.

a) A través del primer concepto sostiene que los hombres son capaces de decidir racional e imparcialmente cuestiones importantes de justicia, siempre y cuando se sitúen en una situación especial a la que llama "posición original".

Esta "posición" se caracteriza, a grandes rasgos, por la libertad e igualdad de que gozan unos agentes racionales, los que constreñidos por un par de condiciones cuasi-formales, convendrán necesariamente en unos principios de justicia determinados. Estas condiciones son las de que, por un lado, los sujetos actúan en procura de sus solos intereses (egoísmo esclarecido), y por otro, que al actuar de este modo no poseen información específica respecto a sus destrezas y posiciones sociales concretas (velo de la ignorancia).

Colocados en esta situación original, los sujetos que actúan de un modo racionalmente egoísta se trenzarán, de seguro, en un juego de regateo que acabará con la enunciación de unos principios de justicia específicos. Esta situación originaria ideal reproduce, en términos contemporáneos, el llamado "estado de naturaleza" de las viejas teorías del contrato social y un cierto modelo de racionalidad, a saber, el del comportamiento estratégico en un entorno de incentivos. No es, por supuesto, un estado histórico primitivo ni siquiera un estado posible, es una situación imaginaria de imparcialidad, la condición necesaria y al parecer suficiente para llegar a un acuerdo legítimo sobre qué deba ser la justicia. Rawls parte de la idea intuitiva de que una concepción de la justicia sólo puede justificarse colectivamente, por mor de un acuerdo producido en una situación originariamente definida, en la cual no existan diferencias fundamentales cuyo peso sea un obstáculo para la limpia decisión de los sujetos que intervengan en el acuerdo. En otros términos, Rawls, siguiendo algunos aportes hartamente comunes en la filosofía moral anglosajona, asume que la argumentación moral supone condiciones de imparcialidad de las que los sujetos reales carecemos puesto que, al conocer nuestros defectos y virtudes, tendemos a ser parciales. El velo de la ignorancia evita la promiscuidad entre preferencias externas y preferencias personales, que impiden la imparcialidad. El acuerdo en la posición original intenta reproducir, pues, las condiciones ideales de imparcialidad en la argumentación moral⁽²⁵⁾.

25. John Rawls: TJ, II, 18, p. 135.

b) El concepto de "equilibrio reflexivo" es uno de los más criticados por la literatura que se ha dedicado a "Teoría de la justicia"⁽²⁶⁾. Como ya se señaló antes, a Rawls no le basta con una moralidad defendida racionalmente, lo que él pretende es la mayor coincidencia posible entre unos principios averiguados por la razón y aquellos que sustentamos, en la práctica. Esta situación, nos dice Rawls, es de "...equilibrio, porque finalmente nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación"⁽²⁷⁾.

En suma, lo que Rawls pretende es una teoría que reconstruya racionalmente nuestras convicciones morales, pero que además, y al mismo tiempo, nos asista en las situaciones conflictivas u oscuras. Como puede advertirse, el status lógico de la teoría es "hermenéutico"⁽²⁸⁾, puesto que arranca de la preconcepción colectiva de los asuntos morales reobrando, a un tiempo, sobre su propio objeto. Dicho llanamente, lo que a Rawls interesa no es sólo una teoría que coincida con la noción pública de lo justo, sino que aquella sea capaz de persuadir a los sujetos (seres racionales) a modificar sus convicciones morales continuamente. Como expresa Dworkin, acertadamente, el equilibrio reflexivo "...no consiste simplemente en encontrar principios que se acomoden a nuestros juicios más o menos establecidos. Estos principios deben servir de base a nuestros juicios, no explicarlos, simplemente, y esto significa que los principios deben apelar en forma independiente a nuestro sentido moral"⁽²⁹⁾.

La objeción más importante que se dirige al concepto de "equilibrio reflexivo" es la que sigue: la verdad de nuestras proposiciones fácticas, se ha dicho, se juzga por el acuerdo que esas pro-

26. Ver, Ronald Dworkin: "Los derechos en serio", 6, 2, A, pp. 246 y ss. Ariel. Barcelona, 1989.

27. John Rawls: TJ, I, 4, p. 38.

28. Cf., Jürgen Habermas: "La lógica de las ciencias sociales", II, 5, p. 277. Tecnos. Madrid, 1990.

29. Ronald Dworkin: op. cit., 6, p. 241.

posiciones posean con respecto a la experiencia. La experiencia es, pues, el test de corrección de nuestros enunciados fácticos. Ahora bien. La corrección de nuestras proposiciones morales se juzga —en la experiencia moral ordinaria— por el acuerdo con ciertos principios que hemos previamente aceptado. O sea, los principios de la experiencia moral equivalen a la experiencia en las proposiciones fácticas. Rawls —y he aquí la crítica— parece invertir las cosas: en conformidad al “equilibrio reflexivo”, nuestros juicios morales son el test para aceptar o rechazar determinados principios.

4. *El núcleo de la teoría.*

4.1. En primer lugar es necesario caracterizar más detalladamente las restricciones que Rawls impone a los sujetos en la “posición original”. Estas restricciones son las que permitirán una solución adecuada al “juego del regateo”, o si se prefiere, las que conducirán a los agentes racionales a unos principios de justicia aceptables.

Las condiciones impuestas por Rawls son las siguientes:

1. Quienes participan en el “regateo” actúan como agentes racionales esclarecidos, esto es, en procura de sus solos intereses⁽³⁰⁾.

2. Los sujetos en la posición original tienen necesidades e intereses tales, que hacen que sea racional una interesada cooperación entre ellos. Estas son las llamadas “circunstancias de la justicia”, es decir, “las condiciones normales bajo las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria⁽³¹⁾. Estas condiciones son, por una parte, una escasez moderada, y, por otra, la existencia de una pluralidad de planes de vida; ambas configuran, naturalmente, demandas conflictivas de los sujetos ante la división de las ventajas sociales.

3. Los sujetos en la posición original gozan de iguales ventajas, esto es, tienen poder y habilidades en un grado de similitud

30. John Rawls: TJ, III, 25, pp. 169 y ss.

31. Rawls: op. cit., III, 22, p. 152.

tal, que resulta perfectamente garantizado que ninguno se impondrá por sobre los demás⁽³²⁾.

4. Los sujetos en la posición original actúan sin envidia, esto es, la circunstancia de que otros obtengan mayores beneficios, no es razón suficiente para restarse del juego⁽³³⁾.

5. Es necesario que, los sujetos en la posición original, de cara al juego del regateo, estén cubiertos por un “velo de ignorancia”. Este “velo” hurta a estos sujetos el conocimiento de cuestiones específicas como qué poderes y habilidades concretas poseen al momento de iniciar el juego y facilita, como se dijo, la imparcialidad. El tipo de conocimiento que se permite a estos sujetos es sólo respecto de cuestiones generales, como los hechos básicos de la sociedad, las cuestiones de economía política, de psicología humana, etc.⁽³⁴⁾.

6. Pero existe, además, una exigencia que no forma parte de la caracterización de la posición original, y que no puede deducirse de los requisitos anteriores. Esta compulsión cuasi-formal consiste en que una vez adoptados unos principios, los sujetos que los han sancionado, deberán observarlos de ahí en adelante, y para siempre. Como expresa Rawls: “. . . los principios tienen que ser capaces de servir como base pública perpetua de una sociedad bien ordenada”⁽³⁵⁾.

4.2. Pues bien —piensa Rawls— si unos sujetos racionales se avocan a la tarea de elegir, de una vez para siempre, los principios generales por los que han de resolverse las disputas futuras, y lo hacen en una situación análoga a la de la “posición original”, deberán arribar, necesariamente, a la enunciación de los dos principios de justicia siguientes:

Primero: “Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás”⁽³⁶⁾.

32. John Rawls: *ibid.*

33. John Rawls: TJ, III, 25, p. 170.

34. John Rawls: TJ, III, 24, pp. 163 y ss.

35. John Rawls: TJ, III, 23, p. 157.

36. Rawls: op. cit., II, 11, p. 82.

Segundo: "Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que:

- a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, y
- b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos" (37).

Según conjetura Rawls, estos principios se enmarcan en la concepción más general de la justicia, de acuerdo a la cual "todos los valores sociales... habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos. La injusticia consistirá entonces, simplemente, en las desigualdades que no benefician a todos" (38).

Es menester, entonces, elucidar el sentido y alcance de los principios enunciados por Rawls, a fin de averiguar si es cierto que constituyen la solución al "juego del regateo" tal y como se describe más arriba.

5. El significado de los principios.

5.1. El primer principio de Rawls es, ni más ni menos, que un principio político de ciudadanía igual. Enuncia la esencia del sistema de igualdad legal y política que se desarrolló a fines del siglo XVIII y en el XIX como plataforma para las libres operaciones del capitalismo industrial (39).

5.2. El segundo enuncia la máxima de la igual distribución económica, y el "principio de la diferencia" (40) (una versión del concepto de optimalidad de Pareto). Este principio de la diferencia, especifica las condiciones en que las desviaciones a un patrón de igualdad pueden considerarse igualmente justas. Considérese el si-

37. Rawls: *ibid.*

38. John Rawls: TJ, II, 11, p. 84.

39. Ver, Robert Paul Wolff: *op. cit.*, V, p. 41. Ver, además, Martin D. Farrell: "La filosofía del liberalismo", segunda y tercera partes, capítulos séptimo a undécimo, pp. 181 y ss. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.

40. Para una completa crítica del "principio de diferencia", ver Martin D. Farrell: *op. cit.*, primera parte, capítulos segundo y tercero, pp. 35 y ss.

guiente ejemplo: tenemos una fábrica de alfajores, con una pobre estratificación de funciones, en la cual trabajan 10 operarios; ella produce utilidades por \$ 100.000, las que se distribuyen según un patrón de igualdad, o sea, \$ 10.000 para cada operario. Supongamos que para atender a las demandas del mercado estos trabajadores deciden diferenciar un poco más, las funciones al interior de la fábrica; digamos que dos operarios tendrán que realizar tareas más pesadas para aumentar la productividad. A estos dos operarios se les aumenta en \$ 5.000 sus ganancias a fin de que consientan en el cambio. Pues bien, así dadas las cosas, ¿en qué condiciones los operarios preferirán un patrón de desigualdad por sobre uno igualitario? Pues bien, para aumentar en \$ 5.000 las ganancias de los dos operarios, se necesita aumentar la producción a \$ 110.000, de modo que es posible que se den las siguientes tres situaciones:

1) Con la nueva diferenciación de funciones se aumenta la producción a \$ 110.000, de modo que puede pagarse a los dos operarios sus \$ 15.000, manteniendo los \$ 10.000 a los restantes.

2) La producción aumenta por debajo de los \$ 110.000, de modo que para poder pagar los \$ 15.000 prometidos a los dos operarios, es necesario quitar a los restantes algo de sus ganancias.

3) La producción aumenta por sobre el umbral de los \$ 110.000, digamos a \$ 130.000, de modo que una vez pagados los dos operarios en cuestión, quedan \$ 100.000 a repartir, lo que permite que los demás vean aumentadas sus ganancias a \$ 12.500.

Es bastante evidente que será en este último caso que los trabajadores de esta fábrica de alfajores preferirán un patrón de desigualdad a uno de igualdad. Tal y como expresa Rawls, aparece como racional preferir la desigualdad cuando ésta beneficia a todos (41). Y puesto que tal opción resulta razonable, ello permitirá, a la postre, que sea considerada justa por la totalidad de los sujetos que intervienen.

5.3. Los dos principios así estructurados implican una escisión categorial en lo tocante a los bienes primarios, de modo que se definen dos subconjuntos distintos, a saber:

41. John Rawls: TJ, II, 11, p. 84.

—Los derechos y libertades políticas tales como el derecho a sufragio y el de optar a cargos públicos, la libertad de expresión, de reunión, la libertad de conciencia y de pensamiento, etc.

—Los ingresos y riquezas fruto del esfuerzo social, y

—Ciertos bienes intangibles como el autorrespeto a la autoestima.

Esta clasificación de los bienes primarios⁽⁴²⁾, lleva a Rawls a sentar un orden de prioridad (la prioridad de la libertad) entre los dos principios estipulados, de suerte que el primero precede al segundo⁽⁴³⁾. El efecto de este orden de prioridad es de requerirnos para que maximicemos el índice de derechos y libertades antes de dedicarnos a la maximización de oportunidades y de poderes, de ingresos y de riquezas. Y además, tiene el importante efecto de que las violaciones a las libertades básicas no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas⁽⁴⁴⁾. Este pernicioso efecto es el que, precisamente, no logra salvar el utilitarismo en su versión clásica.

5.4. De acuerdo a la conjetura de Rawls, todo agente racional que persiga únicamente su interés y que respete las restricciones procedimentales del "juego del regateo", convendrá necesariamente, que el primer principio es el que franquea el mayor beneficio en materia de derechos y libertades políticas, y que debe anteceder al segundo, en la medida en que sólo la garantía de la igual ciudadanía permite negociar con los otros un trato de cooperación colectivo razonablemente equitativo.

42. John Rawls: TJ, II, 15, p. 112; "Justicia como equidad", 9, pp. 187 y ss. Además, Robert Paul Wolff: op. cit., XIV, p. 123.

43. John Rawls: TJ, IV, 39, p. 279; "Las libertades fundamentales y su prioridad", en S. M. McMurrin (Ed.): "Libertad, igualdad y derecho", pp. 9 y ss. Ariel. Barcelona, 1988.

44. No obstante, Rawls admite que una sociedad en las primeras fases de su desarrollo social y económico, sacrifique un cierto grado de libertad por una suficiente mejora en el bienestar material, pero sólo a fin de avanzar hacia el momento en que pueda imponerse todo el rigor de la norma de prioridad. Cfr., John Rawls: TJ, IV, 39, pp. 279 y ss.

5.5. La forma de concebir el primer principio no plantea grandes problemas⁽⁴⁵⁾, no así el segundo, en el que residen gran parte de las objeciones más relevantes al teorema de Rawls.

Como expresa el segundo principio, unos agentes racionalmente esclarecidos que desean el mayor número posible de los bienes que se estén distribuyendo, se asegurarán si lo son (rationales), de que el patrón de distribución sea de carácter igualitario, a menos que un patrón de desigualdad beneficie a todos por sobre el nivel que aseguraba el principio de distribución primitivo.

La desigualdad en la distribución de las riquezas, no es injusta si aquélla beneficia a todos los sujetos, y si los puestos mejor pagados resultan accesibles a todos. Ahora bien, esta segunda parte del principio en examen (2,b), puede interpretarse en, al menos, dos modos distintos:

—Accesibles a todos, puede significar, igualdad como posibilidades abiertas a las capacidades⁽⁴⁶⁾.

—O bien, puede significar, igualdad de oportunidades equitativas⁽⁴⁷⁾.

Rawls cree que el principio 2,b) debe interpretarse en este segundo sentido, puesto que el concepto de igualdad como posibilidades abiertas a las capacidades limitaría el acceso a las posiciones más aventajadas a aquellos mejor dotados, lo que daría lugar, en palabras de Rawls, a una "sociedad meritocrática"⁽⁴⁸⁾. (Esta opción exigirá, por ejemplo, intervenciones deliberadas en el proceso de interacción social y ha dado origen a la denominación de "igualitario" para esta forma de liberalismo).

Pero estas dos interpretaciones del principio 2,b), adquieren relevancia de cara a la comprensión de ciertos elementos de la teoría de Rawls, en particular, de su llamado "velo de la ignorancia".

45. Rawls se ha encargado de elucidar con detalle ese primer principio, en: "Las libertades fundamentales y su prioridad", en S. M. McMurrin: op. cit., p. 13.

46. John Rawls: TJ, II, 12, p. 87.

47. John Rawls: *ibid.*

48. John Rawls: TJ, II, 14, p. 106.

6. Importancia teórica del "velo de la ignorancia".

6.1. En la primera versión de la teoría de Rawls, esto es, en el ensayo de 1958 "La justicia como imparcialidad" (49), los sujetos en la "posición original" no estaban cubiertos por un "velo de ignorancia". Como se mostrará a continuación, este concepto es una construcción "ex post", que tenía por objeto salvar las consecuencias desastrosas a que conducía la dualidad de interpretaciones del principio 2,b).

6.2. Según se ha insistido, unos agentes racionales entregados a un "juego de regateo" en la llamada "posición original", debieran, necesariamente, concluir en los dos principios de justicia enunciados por Rawls. Sin embargo, si estos agentes racionalmente egoístas están en conocimiento de sus particulares posiciones sociales y de sus habilidades, y al mismo tiempo cuentan con un conocimiento análogo respecto de sus contendores, entonces, jamás se podría llegar a la solución del "juego del regateo" del modo propuesto por Rawls, puesto que el segundo principio nunca sería acordado por estos agentes.

Según Rawls, el "juego del regateo" es de tipo simétrico, es decir, sólo termina cuando se ha llegado a un acuerdo anónimo, respecto de los principios (50). De modo que el juego se hace insoluble si no se produce tal unanimidad. Ahora bien, esto tiene consecuencias decisivas para el asunto que venimos analizando, puesto que si los agentes en la "posición original" están al tanto de sus posiciones sociales y de sus habilidades, así como las de los demás, entonces ocurrirán dos cosas:

a) Los menos aventajados desde un punto de vista social y de talentos, en procura de sus intereses, interpretarán el principio 2,b), según el criterio de la igualdad de oportunidades equitativas, puesto que sólo una interpretación de este tipo puede permitirles el acceso a posiciones sociales más aventajadas.

49. John Rawls: "Justicia como equidad", 2, pp. 18 y ss. Tecnos. Madrid, 1986.

50. John Rawls: TJ, III, 26, pp. 178 y ss.

b) Los más aventajados, por su parte, interpretarán el principio según el criterio de igualdad como posibilidades abiertas a las capacidades, puesto que de este modo aseguran su status quo en la escala social.

Esta circunstancia pone en grave entredicho al modelo, puesto que los dos principios no resultan ser, entonces, la solución satisfactoria del "juego del regateo". Como resulta obvio, el problema se genera para el caso de que las partes cuenten con información específica acerca de su situación y de sus potencialidades. Pero si se suprime tal conocimiento, entonces, el problema desaparece, de ahí la importancia del llamado "velo de la ignorancia": facilita, insistimos, la imparcialidad requerida para la adopción de principios morales.

El "velo de la ignorancia" cubre, fundamentalmente, todo tipo de conocimiento particular, dejando intacto el conocimiento acerca de las cuestiones generales del desarrollo social, de la economía política, de la psicología humana, etc. Pero —cabe ahora preguntarse— ¿es posible un racionalismo esclarecido, o si se prefiere, es posible perseguir racionalmente intereses propios, ignorando quién se es, y cuáles son las circunstancias idiosincrásicas que a uno lo constituyen?

Al parecer, el "velo de la ignorancia" acaba por cubrir demasiado, de modo que Rawls se ve forzado a introducir nuevos criterios ad hoc, para salvar a la teoría de este atolladero. En la versión que Rawls defiende, tal y como aparece en "Teoría de la justicia", se ha ajustado el concepto de "velo de la ignorancia" de modo que permita la conclusión de los dos principios de justicia. Así pues, el "velo de la ignorancia" les deja a los sujetos el conocimiento de que poseen "planes de vida" y que resulta racional procurar la obtención de la mayor cantidad de bienes que se estén distribuyendo. Pero esto plantea tantos problemas como los que resuelve, puesto que no contempla la posibilidad de planes "ascéticos" de vida —que incluyan, por ejemplo, el renunciamiento, como sería vgr., un sujeto budista que creyese que como todo es dolor y el deseo la causa del dolor, suprima, en sí, todo deseo— y aun cuando esto pudiera salvarse no permite a los sujetos preferir unos bienes a otros. En otras palabras, les hurta una auténtica noción de intereses que perseguir en cuanto suprime la posibilidad de jerarquizar a partir de los pro-

pios ideales de excelencia. No hace falta decir, que si lo anterior es acertado implica el total fracaso de la teoría de Rawls.

7. Otras críticas al modelo.

7.1. Existen dos importantes críticas formuladas por el prestigioso filósofo del derecho, H.L.A. Hart⁽⁵¹⁾. Según Hart, en la teoría de Rawls:

a) No queda suficientemente explicado por qué las partes de la posición original acuerdan las libertades básicas y su prioridad;

b) No existe un criterio satisfactorio que permita especificar más las libertades básicas, una vez conocidas las circunstancias sociales, y una vez que se apliquen los principios de la justicia en las etapas constitucional, legislativa y judicial.

7.2. Otra crítica que se dirige a Rawls es que fracasa en su intento de legislar intemporalmente, es decir, de sentar un sistema de moralidad válido en todo tiempo y lugar, es decir, se discute que los resultados de la teoría de Rawls posean los caracteres de autonomía y universalidad que Kant reclama para las proposiciones morales genuinas. Se le nota demasiado que teoriza en y desde la realidad norteamericana y que la noción de justicia que obtiene, al menos en su primer principio, reproduce casi textualmente el contenido de la primera enmienda a la Constitución de los Estados Unidos. De modo que la obra de Rawls es, según sus críticos, no más que una reconstrucción racional de la teoría y práctica constitucionales del país del norte.

7.3. Cabe, aún, mencionar una poderosa crítica externa antiliberal. Según esta crítica, el liberalismo kantiano de Rawls supone un individuo que no es ni deseable ni posible. El hombre real —a diferencia del sujeto trascendental— se constituye —dicen los críticos— merced a una historia que lo sobrepasa y que él no puede supradeterminar⁽⁵²⁾. El lenguaje al que echa mano para argumentar ra-

51. Para una respuesta a las objeciones de Hart, ver John Rawls: "Las libertades fundamentales y su prioridad", en S. M. McMurrin: "Libertad, igualdad y derecho", pp. 12 y ss. Ariel. Barcelona, 1988.

52. Ver, Jürgen Habermas: "Escritos sobre moralidad y eticidad", Ad. II, p. 75. Paidós. Barcelona, 1991.

cionalmente, de otra parte, es el precipitado de prejuicios y conocimientos pre-reflexivos, que se infiltran impidiendo toda genuina autonomía y toda moralidad imparcial. La virtud de la justicia, de la que Rawls se ocupa, sería una virtud remedial o de segundo tiempo que actúa cuando todas las demás virtudes —como la solidaridad, la lealtad o el respeto mutuo— fracasan. La teoría liberal (como la de Rawls) sería, para estos críticos, una reconstrucción conceptual de una práctica social —la del capitalismo ilustrado— que acaba poniendo en cuestión las instituciones: a los individuos del liberalismo les pasaría lo que a Emma Bovary, quien, empeñada en el ideal de autenticidad, acabaría en la angustia y en la imposibilidad del compromiso hacia las instituciones. Esta vertiente crítica reivindica la noción de ethos aristotélico y algunas afirmaciones de Hegel (como aquella según la cual Kant pretende nadar sin lanzarse a la piscina) que siguió el joven Marx en su crítica a los derechos del hombre. La crítica antiliberal supone, a fin de cuentas, la verdad de lo que Freud decía, a saber: que la cultura y la moral se erigen sobre el renunciamento.

No es posible juzgar aquí, si Rawls consigue lo que se propone. Algunas de las críticas abordadas se traducirán, seguramente, en una versión más fuerte aún de "Teoría de la justicia". Libro que, en palabras del propio Rawls, ha sido escrito por él tanto como por sus críticos.