

JOHN RAWLS Y LAS DEFICIENCIAS DE LA VISIÓN SOCIOLÓGICA

Oliver Kozlarek

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

*¿Por qué estás siempre corriendo al bosque?
Busco a Dios —contesta el niño.
Pero ¿no está Dios en todas partes?
Sí, padre.
Y ¿no es en todas partes el mismo?
Sí... Pero yo no soy el mismo en todas partes.¹*

En su célebre artículo *¿Existe aún la teoría política?* (Berlin, 1983: 237-280) Isaiah Berlin hace una distinción principalmente entre pensamiento y acción orientados a fines, por una parte, y pensamiento y acción orientados a medios, por la otra. Sin embargo, como Berlin también deja claro, cualquier acción o cualquier pensamiento *práctico* se orienta necesariamente hacia ciertos fines. La pregunta subyacente es, consecuentemente, siempre: “¿qué debemos hacer?” (Berlin, 1983: 248). Esta pregunta, según Berlin, nos remite automáticamente a un nivel de cuestionamientos sobre los valores. La pregunta “se puede presentar en cualquier nivel; desde el más alto hasta el más bajo: en cualquier punto pueden surgir dudas y disputas en lo concerniente a los valores de que se trate, en cualquiera de estos niveles, y a la relación de estos valores entre sí.” (*Ibid.*) El que la pregunta por los valores no aparece explícitamente como tal, y que por tanto la pregunta por los “fines” de la orientación práctica no se entienda como una disputa sobre los valores y por último sobre los “fines” de la acción misma, se debe a que estos “fines” y sus valores implícitos son indiscutibles. Luhmann los llamaría “no-negabilidades” (*Nichtnegierbarkeiten*). Según Berlin estas presuposiciones son siempre artificiales: “Ninguna sociedad puede ser tan ‘monolítica’ que no exista un vacío entre su finalidad suprema y

los medios que conducen a la misma; un vacío que trata de llenarse con fines secundarios, valores penúltimos, que no son medios para el fin final, sino elementos del mismo, o expresiones suyas; y éstos, a su vez, encarnan en finalidades todavía más específicas en niveles aún más bajos, y así, hasta llegar al problema de la conducta de todos los días” (*Ibíd.*). En otras palabras: la acción humana siempre implica un cuestionamiento de los valores. Y, según Berlin, este es indispensable, porque no existen valores absolutos, universalmente aceptados.² La vida cotidiana siempre se caracteriza como campo de batalla de los valores. La pregunta es: ¿cómo teorizar este hecho? Tendencialmente hay dos direcciones desde las cuales se puede pensar una tal teorización: 1) Desde la acción social como reproducción y creación de los valores. Esto sería entonces una tarea de la sociología. 2) Desde una reflexión sobre los valores mismos. Esto es lo que la filosofía y Berlin, dentro de su marco, pretenden.

Hay sociedades que aceptan esta pluralidad de las orientaciones normativas más que otras. La situación en las sociedades modernas se caracteriza por la diferencia entre aquellos que proclamaban las posibilidades de llegar a un nuevo monismo de los valores y aquellos que se opusieron decididamente a esta pretensión. Pero incluso esta diferencia puede entenderse como resultado de una experiencia común, a saber, la del pluralismo de las orientaciones normativas; y el debate entre las diferentes posiciones se puede entender como expresión de la conciencia de la discusión necesaria que esta experiencia provoca.

Según Berlin, en las sociedades modernas esta conciencia se ha institucionalizado en un espacio dedicado a este tipo de discusiones. Este espacio es el de la filosofía política. Disciplinas como la sociología o las propias ciencias políticas solamente pueden, según este autor, contestar preguntas por los “medios”, es decir: la pregunta por el ¿Cómo se hace algo? Esta pregunta es insuficiente, ya que solamente tiene sentido en sociedades donde existe un amplio consenso sobre la meta final o última: “En una sociedad dominada por una sola meta, en principio sólo podrían existir disputas acerca de los medios idóneos para alcanzar este fin, y las discusiones sobre los medios son técnicas; es decir, tienen un carácter científico y empírico” (*Ibíd.*, 248). Donde el consenso sobre una última meta no existe, ahí se requiere de la filosofía en general, y de la filosofía política en particular. Sólo ella permite responder a la

pregunta, antes mencionada: ¿Qué *debemos* hacer? Acentuemos, esta tarea de la filosofía política emerge en sociedades en las cuales la pluralidad de valores se hace más notoria que en otras, donde existe pues una problematización de los horizontes normativos de la acción: “Si formulamos la pregunta kantiana que diría: ‘¿en qué clase de mundo es posible, en principio, la filosofía política, la clase de discusión y de argumentación en que consiste?’, la respuesta tendría que ser ‘sólo en un mundo en el que chocan los fines’” (*Ibid.*, 248). En este sentido la “conciencia de la globalización” como radicalización de la conciencia del pluralismo de valores (multiculturalismo), así como de la crisis normativa, plantearían una situación que solamente nos dejaría —siguiendo a Berlín— reafirmar la necesidad del “método formal” de la filosofía política liberal, así como la insuficiencia del “método empírico” de las ciencias políticas y sociales. La experiencia de la globalización llevaría nuevamente, en un primer plano, a la búsqueda conceptual formal de la filosofía.

La pregunta que se impone en este momento es, si Berlín tiene razón cuando dice que la filosofía es realmente la única disciplina que promete solucionar las tareas normativas. No voy a tratar de contestar esta pregunta ahora. Antes quisiera presentar más bien a otro autor que en este sentido parece estar de acuerdo con Berlín, se trata de John Rawls. Si bien Rawls no construye explícitamente su *Teoría de la justicia* con vista en los problemas de la globalización, su objetivo es el de ofrecer una teoría que reactiva la ambición moderna de encontrar orientaciones normativas transculturales. Visto así, se trata de una teoría que ofrece contestar los retos del multiculturalismo, entendiendo este último como conciencia de la pluralidad de orientaciones culturales. Al igual que Berlín, Rawls está convencido que estos retos requieren de una teoría liberal ya que el liberalismo representa el resultado de un proceso de aprendizaje en el interior de una constelación cultural en la cual dominaba la conciencia de la pluralidad. “El aspecto esencial es el siguiente: como problema práctico-político, ninguna concepción moral general puede ofrecer una base públicamente reconocida a partir de la cual elaborar una concepción de la justicia en un Estado democrático moderno. Encontramos las condiciones históricas y sociales de la emergencia de este Estado en las guerras de la religión posteriores a la Reforma y el consiguiente desarrollo del principio de la tolerancia, así como en la expansión de la forma constitucional de gobierno y las instituciones de las economías de mercado industriales.” (Rawls, 1996: 25).

Pero a pesar de estas coincidencias entre Rawls y Berlin existen también algunas diferencias muy importantes. Berlin respetaba religiosamente la tradición del liberalismo. De acuerdo con esta orientación está su propia autocomprensión que no era la de un creador de nuevas teorías sino más bien la de un “historiador de ideas” (Berlin, 1998; Lukes, 1998).

Rawls, al contrario, busca algo nuevo, una verdadera renovación del liberalismo, sin socavar sus fundamentos tradicionales. Wolfgang Kersting resume esto con las siguientes palabras: “La renovación política-filosófica de Rawls no se debe a una innovación muy objetiva que expresa por primera vez lo insólito que no se ha pensado antes, sino mucho más a una restauración de una vieja confianza en la capacidad normativa de la filosofía [...]. Rawls no prepara el camino a un cambio de paradigma revolucionario. Al contrario, su fama se basa en reanimar el viejo paradigma contractualista de la filosofía política [...] y haberlo modernizado con el instrumental de la teoría del juego y de la selección social para, de esta forma, proporcionarle a la filosofía política un marco categorial estable para una argumentación sistemática, apoyada en una teoría de la justificación” (Kersting, 1999: 2).

Lo que me interesa aquí es ¿hasta qué punto Rawls ha logrado la modernización de las pretensiones normativas de la filosofía política liberal? Dicho de otra manera: ¿Dónde recae en los vicios de la filosofía política moderna clásica? Para llegar a una respuesta a este par de preguntas deberíamos examinar su intención decidida que se expresa con claridad en sus trabajos más recientes, a saber, la de construir una teoría de justicia “política, no metafísica” (Rawls, 1995; 1996). Solamente de esta manera se puede llegar a entender en qué consiste para Rawls la función de una teoría filosófica (1). En un segundo paso reconstruiré los argumentos más específicos en los que se basa la teoría normativa de Rawls (2). Mi intención es la de acentuar la existencia de una tensión entre las ambiciones metateóricas, por una parte, y la concretización de estas, por la otra. En el siguiente paso quiero señalar que esta tensión se debe a lo que podríamos llamar una falta de visión sociológica (3). Esta sospecha se confirma si nos apoyamos en un trabajo de un autor que critica la primacía de la justicia en la teoría normativa de Rawls, precisamente a partir de su experiencia en los procesos políticos y sociales de su país. Se trata de Avishai Margalit y de su libro *La sociedad decente* (4).

1. Una teoría política, no metafísica

En su libro *Una teoría de la justicia* de 1971, la pretensión de Rawls es dedicarse a la justicia como “the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought” (Rawls, 1971: 3). Rawls no se ocupa de cualquier problema de la filosofía política, sino, como él piensa, de *el* problema por excelencia, es decir, el problema de la distribución de bienes dentro de las sociedades. Rawls no inventa el problema de la justicia. Si hoy en día hablamos de filosofía política y si consideramos que ella tuvo su origen (por lo menos lo que respecta al mundo occidental) en la antigüedad Griega, entonces encontramos, en la *Re-pública* de Platón, uno de los primeros tratados filosófico-políticos que se centran en la pregunta ¿Qué es la justicia? Pero lo que, desde esta temprana interrogación paradigmática para el pensamiento político occidental, se plasma es que la pregunta por la justicia estaba siempre relacionada con la pregunta por el Estado. En otras palabras: la justicia era algo que se pensaba solamente realizable dentro de los confines institucionales del Estado. ¿Representa la justicia un concepto digno para un estudio que se ocupa de los marcos teóricos para un mundo en el cual muchas preguntas remiten a un plano más allá de los confines de los estados nacionales? La respuesta que Brain Barry da a una interrogante parecida es convincente: “En la antigüedad, el descuido del tema de la distribución internacional podía excusarse más, por dos razones. En primer término, los medios de redistribución eran débiles. Las noticias viajaban lentamente, las provisiones aún más despacio. [...] Ahora que los hombres pueden caminar en la Luna y enviar fotografías de la Tierra tomadas desde el espacio, todo esto suena muy extraño. La distancia no es en la actualidad una barrera con respecto a la capacidad de ayudar o de dañar. Si no hay obligación de ayudar a los desafortunados que están a distancia, esto requiere un argumento moral. El alegato de incapacidad no funcionará” (Barry, 1995: 20-21).

Si bien el argumento de Barry suena algo paternalista, creo que en principio es correcto: no podemos ya hablar de justicia (o de cualquier otro horizonte normativo conceptual) absteniéndonos de comprender la dimensión “posnacional” (Habermas), o global de estos problemas. Estamos viviendo efectivamente en *un mundo* “of exacerbated material inequality-in income and

property ownership; in access to paid work, education, health care, and leisure time; but also more starkly, in caloric intake and exposure to environmental toxicity, and hence in life expectancy and rates of morbidity and mortality” (Fraser, 1997: 11) que no respeta las fronteras nacionales.

Ante esta problematización es difícil de entender la abstracción de la que Rawls parte todavía en su *Teoría de la justicia* pero también en su *Liberalismo político*. Se remite a sociedades muy particulares, a saber, las “democráticas liberales constitucionales”, enfatizando además que la suya pretende ser una concepción de justicia para una “sociedad cerrada”, es decir, una sociedad “contenida en sí misma y sin tener relaciones con otras sociedades” (Rawls, 1995: 36). Explicable es esta abstracción solamente si la entendemos como consecuencia de una decisión principalmente aceptable, a saber, la de situar la cuestión por la justicia en un contexto institucional concreto. Esto señala que Rawls no se deja engañar —como Elias, por ejemplo— por un *wishful thinking* que sugiere que los problemas normativos de ciertas sociedades se resuelvan una vez que estas sociedades se entreguen a una comunidad humana mundial hacia donde el proceso de la civilización las conducirá automáticamente. En comparación a estas proyecciones demasiado idealistas la concepción de Rawls procura una base firme mediante un realismo normativo necesario.

Desde este realismo Rawls lanza su ataque contra teorías que se basan en presuposiciones metafísicas, ante todo las utilitaristas. “A Rawls le parecían irreconciliables dos características del utilitarismo. Objetó, primero, su carácter totalizador, su desinterés por el patrón de distribución del bienestar, lo que significa que no es necesario justificar la desigualdad en su distribución. Pero, [...] Rawls también objetó el supuesto utilitarista de que el bienestar es el aspecto de la condición de una persona al que debe darse atención normativa” (Cohen, 1996: 28).

La punta del ataque que Rawls arroja contra el utilitarismo se condensa en dos principios de justicia: “First: each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) responsibly expected to be to everyone’s advantage, and (b) attached to positions and offices open to all” (*Ibid.*, 60-61).

Estos dos principios pertenecen a las frases más citadas de Rawls. Sin lugar a dudas son importantes, ya que representan la columna vertebral de su con-

cepción de la justicia, entendida como “justicia como imparcialidad” (*justice as fairness*³). Cabe resaltar que no se trata de principios metafísicos como resultados de abstracciones altamente generalizadas para explicar “lo que hay”⁴; no se trata de una definición universal teleológica de instituciones sociales en general. No se trata pues de principios que describen una suerte de utopía que solamente espera a su aplicación en la realidad concreta. Como Rawls aclara sobre todo en sus trabajos posteriores a *Una teoría de la justicia*, su intención es la de desarrollar una propuesta “práctica” (1995, 34). “El objetivo de la justicia como imparcialidad es, por tanto, un asunto práctico: se presenta como una concepción de la justicia que pueden compartir los ciudadanos, en tanto que es fundamento de un acuerdo político razonado, informado y voluntario. Expresa su razón pública y política compartida.” (*Ibid.*) Lo destacable es aquí la referencia a la “razón pública”. Con esto Rawls intenta bajar el uso de la razón práctica kantiana a un nivel político-práctico. Los dos principios de la justicia son, en otras palabras, el *resultado* de la “razón pública”. No se trata de una prescripción de un ser supremo con el cual el teólogo o el filósofo estaría en contacto, no se trata en absoluto de una “doctrina comprensiva”; se trata más bien de un consenso público sobre los principios o *procesos* de la justicia en el interior de las sociedades “democráticas liberales constitucionales”. De esta manera, el filósofo no “inventa” (Walzer) los principios de la justicia social gracias a alguna superioridad moral, sino que articula solamente en argumentos racionales y con la pretensión de argumentos racionales, el consenso ya —por lo menos intuitivamente— existente en las sociedades “democráticas liberales constitucionales” (Kersting, 1999) e inscrito en sus instituciones. El filósofo realiza una doble labor: construye y reconstruye (McCarthy, 1997; Forst, 1999) argumentos razonables (*reasonable*).

En este momento la filosofía en general y la *Teoría de la justicia* en particular dejan algo de su carácter pretencioso al autolimitarse: delegan responsabilidades importantes a un ámbito extra-filosófico, extra-teórico, a saber, a la “cultura política pública” en la cual los ciudadanos discuten en “discursos prácticos” (Habermas, 1983) la validez normativa de sus instituciones.⁵ La teoría no aboga en favor de *valores* como la libertad o la igualdad, sino expone o mimetiza solamente los principios racionales de las cuales la praxis política, que involucra a la “cultura política pública” y a las instituciones sociales se debería hacer

valer. Dicho de otra manera: la teoría expone o mimetiza los principios según los cuales se construyen discursivamente los acuerdos políticos (véase Forst, 1999).

De ahí deriva el papel del filósofo. Su tarea no es la de defender las instituciones políticas concretas, apoyándose en “doctrinas comprensivas” (sean estas religiosas, morales o filosóficas). La tarea del filósofo político no consiste en diseñar un marco conceptual coercitivo para instituciones concretas. Esto sería más bien una recaída en las falacias de la filosofía política clásica moderna. El filósofo político de corte rawlsiano no mantiene estas relaciones directas con las instituciones. Si la función del uso público de la razón es la de llegar discursivamente a un consenso normativo frente a las instituciones sociales, la tarea de la filosofía política dentro de esta empresa es la de buscar “una base de acuerdo subyacente y una manera públicamente aceptable de resolver las divergencias [respecto a cuestiones normativas de las sociedades democráticas constitucionales].” (*Ibid.*, 26) El cumplimiento con esta tarea se puede pensar como la búsqueda de los mejores argumentos; argumentos que no pueden ser superados racionalmente. Sin embargo, Rawls advierte: “it is often thought that the task of philosophy is to uncover a form of argument that will always prove convincing against all other arguments. There is, however, no such argument.” (Rawls, 1999: 123). La tarea del filósofo no es la de construir argumentos para las discusiones públicas. Todo esto deja al filósofo en una posición mucho menos pretenciosa que en épocas anteriores. Lo único que de él se puede esperar es una sensibilidad más aguda de la racionalidad que subyace —o debe subyacer— a los debates políticos en cuanto procesos en los cuales se enfrentan diferentes opiniones que, a su vez, se pueden basar en diferentes doctrinas comprensivas.

De tal suerte que la filosofía política representa solamente un *modelo* de la “racionalidad discursiva” que puede ser ejemplar para los debates políticos en las sociedades liberales constitucionales. Precisamente por la acentuación del carácter procedimental-formal de su modelo Rawls piensa responder a la exigencia de una teoría no-metafísica.

Hasta aquí sólo he reconstruido las *intenciones* metateóricas que subyacen a los trabajos de Rawls. Éstas parecen, de acuerdo con el pensamiento post-metafísico, que pretenden superar la brecha entre teoría y praxis. Sin embar-

go, el éxito de este programa depende en gran medida de las estrategias teóricas más concretas que Rawls propone para llegar a sus objetivos metateóricos.

2. El fundamento normativo de la teoría de la justicia

A raíz de la publicación de *Una teoría de Justicia* en 1971, se desató una ola de críticas, empezando con el famoso libro de Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (1983). El conjunto de estas críticas, en las cuales participan autores como Robert N. Bellah, Alasdair McIntyre, Richard Rorty, Charles Taylor, Michael Walzer, entre otros, se conoce hoy como “el debate comunitarista” (véase Honneth, 1993). Lo que los comunitaristas denuncian es sobre todo la carencia de autores como Rawls de no reconocer que también sus propias propuestas teóricas no son universales, o transculturales, sino que solamente son entendibles dentro del contexto histórico-social en el cual fueron desarrolladas. Cualquier teoría política y social tiene un fundamento sustancial donde se explican los contenidos siempre particulares. En contra de las ideas deontológicas de las teorías liberales, los comunitaristas proponen la hermenéutica y el contextualismo para llegar a definiciones de lo bueno. Este regreso hacia lo sustancial lleva a Charles Taylor a un interés ontológico: “Cuestiones ontológicas se refieren a factores que se considera como determinantes [...]. Dicho de ‘modo formal’ se refieren a conceptos, que uno entiende como decisivos a nivel de las explicaciones” (Taylor, 1993: 103).

Sin embargo, a lo largo de la discusión entre liberales y comunitaristas el propio Rawls ha tratado de definir con mayor claridad algunas de sus ideas centrales. Hay quienes ven en esto el resultado de las insistentes críticas por parte de los comunitaristas (Apel, 1997). Rawls mismo, sin embargo, explica que si bien “es cierto que en algunos aspectos [ha] cambiado [sus] perspectivas” (1996: 23), la teoría de justicia como imparcialidad *siempre* ha tratado de evitar las “pretensiones de validez universal” (*Idem.*). Rawls destaca que sus propuestas conceptuales se erigen sobre el fundamento de ciertas presuposiciones normativas que se arraigan profundamente en los cimientos de las sociedades occidentales modernas. De la misma fuente surgen también los dos principios de justicia que más arriba he citado.

El hecho de que estos principios pueden cumplir con la tarea de llevar a un consenso público sobre las cuestiones normativas respecto a las realidades político-institucionales se explica de la manera siguiente: “el método propuesto puede permitirnos concebir de qué forma, dado el deseo de un acuerdo libre y no coercitivo, se podrá llegar a un entendimiento público coherente con las condiciones históricas y las restricciones de nuestro mundo social” (*Ibid.*, 30). En esta frase se refleja la autocomprensión de la labor filosófica de Rawls. Como hemos visto en el capítulo anterior, esta no consiste en una conciencia de alguna superioridad moral o ética, sino en la sensibilidad argumentativa del filósofo gracias a la cual éste se encuentra en condiciones de articular lo que son las “convicciones más firmes” que rigen, aunque de manera intuitiva y no siempre evidentes a las prácticas políticas concretas, a la cultura política de las sociedades democráticas liberales constitucionales. En otras palabras: los dos principios de justicia que Rawls propone derivan directamente de las intuiciones normativas que *ya existen* en las sociedades democráticas constitucionales. Es precisamente esta idea que se expresa en la cita anterior donde Rawls habla de un “entendimiento público coherente”. Los principios de justicia pretenden estar en *coherencia* con las intuiciones normativas pre-reflexivas que habitan ya en la cultura política moderna. Wolfgang Kersting hace hincapié en que al basar su concepción de la justicia en la interrogación del *common sense*, Rawls ya da una respuesta adelantada a las críticas de los comunitaristas (Kersting, 1999: 26) evitando al mismo tiempo la necesidad de fundamentaciones normativas sustanciales.

Esto es posible gracias al uso que Rawls hace de la *teoría de la coherencia* (*Kohärenztheorie*). Wolfgang Kersting explica: “Una filosofía política normativa-contractualista [...] no puede pretender desarrollar principios últimos, objetivamente válidos. Ella tiene que contentarse con aprehender la visión de la justicia de su tiempo. Sus explicaciones siempre se subordinan al control de la moralidad del *common sense*” (Kersting, 1999: 27-28).

Ahora bien, a pesar de esto la teoría de Rawls contiene un aspecto que parece estar en contradicción con la justificación en el sentido de una teoría de coherencia: se trata del experimento mental de la “posición original” y del “velo de la ignorancia” (*veil of ignorance*) que le sirve a Rawls metodológicamente como una suerte de prueba de la validez transcultural de sus principios de

justicia. Si bien Rawls está consciente que su teoría solamente piensa lo que en la cultura de las sociedades liberales constitucionales se puede pensar, pretende —al igual que Berlin— una cierta validez transcultural que permita ir más allá de la pluralidad de simples doctrinas comprensivas. La función de la idea del “velo de ignorancia” es la de llegar a una “posición originaria” en la cual la pregunta por la justicia no se ve opacada por las contingencias culturales. Dicho de otra manera: mediante este experimento mental el filósofo se imagina una situación pre-social y no-histórica en la cual los principios de justicia aparecen en toda su claridad, purificados de cualquier contagio de contenidos sustanciales que podrían resultar de ciertas doctrinas comprensivas. La estrategia metodológica del “velo de ignorancia” es, por lo tanto, importante para poder construir una teoría que —como arriba hemos manifestado— no se entiende como simple confirmación ideológica de un conjunto de instituciones concretas con sus impurezas y contingencias. Si bien una teoría de las instituciones políticas debe hacer caso a las particularidades de las circunstancias socio-históricas concretas, la teoría de la justicia se debe abstraer de ellas. Solamente de esta manera llega a argumentos que obedecen a los requisitos indispensables de la “generalidad” y de la “reciprocidad” de los principios propuestos, y, finalmente, sólo cuando los principios expresan un cierto grado de generalidad y de reciprocidad necesaria podemos presuponer que se trata de argumentos que todos pueden aceptar. O, como dice Rainer Forst: “Solamente aquellos principios y normas pueden pretender validez que pueden ser aprobados de manera *recíproca* (sin pedir de otros más de lo que uno está dispuesto a dar y sin proyectar los intereses de uno sobre los demás) y *general* (sin la exclusión de afectados y de sus necesidades e intereses fundamentados)” (Forst, 1999: 108).

Parece que tras estas aclaraciones la presunta contradicción entre una justificación en el sentido de una teoría de coherencia, por una parte, y el experimento mental del velo de la ignorancia y de la posición originaria, por la otra, desaparece. Se puede argüir que lo que aquí se expresa representa más bien algo así como una jerarquía de argumentos: mientras a nivel de una evaluación de las realidades institucionales concretas los principios de justicia reclaman generalidad y reciprocidad, a un nivel superior se encuentra la decisión sobre los principios de la justicia misma, que remite (según la teoría de la

coherencia) siempre a un consenso dentro de una comprensión normativa como la que se halla solamente en el interior de las sociedades modernas. Esta comprensión de la jerarquía argumentativa hace que la teoría de justicia de Rawls sea más consistente.

Pero también existe la posibilidad de interpretar a Rawls de otra manera; como una propuesta que, a pesar de su origen aceptadamente particular, reclama validez universal. Así lo ve Kersting: “El velo de la ignorancia proporciona, según Rawls, algo así como un punto de Arquímedes. Un punto que no se encuentra en el interior de algún perfil institucional de una sociedad particular, sino que se encuentra fuera de cualquier sociedad, de cualquier formación histórica de sociedad, esto es: fuera de la historia. Un punto, sin embargo, que permite en cualquier momento un cuestionamiento objetivo de cualquier sociedad histórica respecto a su concepción de la justicia” (Kersting, 1999: 26). Esto es, según Kersting, criticable: “Lo que desde la perspectiva interior del argumento de la justificación aparece como si fuera el punto de Arquímedes se revela desde una perspectiva exterior como el resultado de una abstracción filosófica que contiene, como cualquier producto de abstracción, las huellas de su origen. Esto significa: la interpretación filosófica de las convicciones éticas del sentido común no puede quitarse lo contingente. Con la selección del modelo de la coherencia para la justificación filosófica se renuncia estructuralmente a la fundamentación última (*Letztbegründung*) y a la validez atemporal” (*Ibid.*, 27). La crítica de los comunitaristas tendría razón: a pesar de todo, Rawls recae en una argumentación universalista que simplemente se olvida de sus limitaciones y de su propia contingencia.

Esta problemática se plasma de manera más clara en un escrito reciente en el cual Rawls hace referencia a la condición internacional (Rawls, 1999). En *The Law of Peoples* Rawls trata de “extender” su teoría de justicia al ámbito del derecho internacional (*Ibid.*, 4). Mientras en *Una teoría de justicia* y en *Liberalismo político* Rawls enfoca, como ya he dicho más arriba, a una “sociedad cerrada” en el sentido de las sociedades nacionales como las conocemos, en *The Law of Peoples* parte de la visión de una “Society of peoples” en la cual los diferentes pueblos pueden participar. La condición es, sin embargo, que se trate de “pueblos bien ordenados” (*well-ordered peoples*, *Ibid.*), esto es, “pueblos liberales” o por lo menos “pueblos decentes”⁶ cuyas instituciones garantizan un compro-

miso suficiente con las orientaciones normativas que la teoría de justicia requiere. Rawls sabe que a nivel internacional no basta extraer las intuiciones normativas que están inscritas en las instituciones de cada sociedad y reconoce una cierta pluralidad. Al lado de las sociedades bien ordenadas que cuentan con una oportunidad real para construir una “sociedad de los pueblos” existen aquellos casos que no están aptos. Rawls menciona aquí los *outlaw states*, las *societies burdened by unfavorable conditions* y, finalmente, los *benevolent absolutism* (*Ibid.*, 5). Para mi argumentación no importa como Rawls entiende las diferencias entre estas categorías. Lo que sí importa es que su teoría de justicia pierde ahora, en el momento de su aplicación a nivel internacional, más claramente que antes, sus fundamentos normativos. Si nos hacemos valer del realismo que Rawls propuso para extraer sus ideas normativas de las sociedades liberales constitucionales para una teoría normativa a nivel internacional no encontramos tan fácilmente un consenso. No encontramos realidades institucionales que se inscriban tan claramente en la tradición moderna liberal. Consecuentemente, Rawls se ve ahora obligado a admitir la dimensión no solamente contrafáctica sino incluso utópica de su teoría: la figura de la “sociedad de los pueblos” representa el resultado de su “utopía realista” (*Ibid.*, 4). “political philosophy is realistically utopian when it extends what are ordinarily thought to be the limits of practicable political possibility and, in doing so, reconciles us to our political and social condition. Our hope for the future of our society rests on the belief that the social world allows a reasonably just constitutional democracy existing as a member of a reasonably just Society of Peoples” (*Ibid.*, 11).

Ahora bien, el problema no es que Rawls tenga estas utopías, sino que las declare como realistas y deseables para todas las sociedades del mundo. De esta manera su teoría de la justicia se convierte definitivamente en teleología, reanimando el logocentrismo y los vicios metafísicos de las especulaciones filosóficas, exponiendo, al mismo tiempo, un ejemplo más de la violencia (Butler, 2003) teórica occidental.

3. La falta de visión sociológica

En sus estudios sobre la posibilidad de una “teoría crítica de la justicia” en Rawls y en Habermas, Rainer Forst estaría de acuerdo con los dos autores, en

que una teoría normativa en la actualidad ya no se debe plantear en términos metafísicos, sino que precisa de un anclaje en las realidades sociales. Y Forst también estaría de acuerdo con Rawls y Habermas que un tal anclaje en las realidades sociales solamente se alcanza mediante una referencia al proceso discursivo en el cual los ciudadanos se ponen de acuerdo sobre los principios normativos de la sociedad en cuestión. Pero, así concluye Forst, si eso es así, entonces, en cualquier *teoría crítica* de la justicia, la justicia misma debería convertirse en objeto de los procesos comunicativos acerca de los principios normativos: “En las dos teorías se perfila la idea de una fundamentación (*Begründung*) de la justicia ‘independiente’, incluso ‘autónoma’, la que debe su validez exclusivamente a su capacidad de fundamentación intersubjetiva. De esta manera, la propia pregunta por la justicia se convierte en un proyecto discursivo y su respuesta queda inacabada, abierta para la crítica. En ello yace, en mi opinión, el núcleo normativo de una teoría crítica de la justicia, socialmente situada. De acuerdo a ésta, la justicia en sí no tiene ninguna autoridad fuera de la que ‘se ha ganado’; la justificación pública es el campo de experimentación de toda normatividad” (Forst, 1999: 112).

Si bien para Forst queda claro que tanto Rawls como Habermas afirmarían esta idea principalmente, pienso que en el caso de Rawls esto no es tan evidente. Al contrario: Rawls presupone que su insistencia en la justicia apunta hacia un acuerdo pre-reflexivo que se está almacenando en los niveles más profundos de la construcción normativa del pensamiento político y social moderno. La justicia misma no se discute, ya que ella representa, como hemos visto, “the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought” (Rawls, 1971: 3). Lo que Rawls trata de hacer es *justificar* esta “primera virtud”. A eso se refiere Habermas en su crítica a la propuesta metodológica de la posición original de Rawls. Habermas ve en esta construcción una recaída en una suerte de “egocentrismo” que no reconoce la *intersubjetividad* de los procesos de definición de los principios normativos. Este egocentrismo se reduce a la presuposición de una “regla de oro” del tipo: “Lo que no quieras que te hagan, tampoco lo hagas a los otros (Was Du nicht willst, das man Dir tu, das füg’ auch keinem anderen zu)” (Habermas, 1997: 75). El problema es: “mientras revisamos [esta regla de oro] de manera monológica quedan siempre perspectivas individuales y particulares desde las cuales todos nos imaginamos de

manera privada lo que todos pueden querer” (*Idem.*). Habermas concluye: “Esto es insatisfactorio. [...] Rawls obliga a los partidos de la posición originaria a una perspectiva común, haciéndose valer de la limitación de información y, de esta manera, neutraliza artificialmente, desde el principio, la pluralidad de las perspectivas interpretativas particulares” (*Idem.*). En otras palabras: el filósofo se eleva, una vez más, a una esfera superior a la de los actores laicos.

Pero más aún: en vez de aceptar la idea del *procedimiento* (*Verfahren*) intersubjetivo como constitutivo para acuerdos normativos, Rawls pone un acto especulativo que se abstrae de las realidades sociales concretas y del pluralismo cultural y normativo que caracteriza sobre todo las sociedades modernas actuales. De esta manera la filosofía de Rawls no solamente se eleva nuevamente por encima de las realidades sociales, políticas y culturales concretas, sino ignora también la complejidad de estas últimas.

Este problema, que llamaría *carencia de visión sociológica*, se manifiesta también en otro contexto. Mientras la *Teoría de la justicia* de Rawls se contenta con una propuesta de principios de justicia generales y recíprocos, nos dice muy poco sobre las condiciones o “contextos” (véase Forst, 1994) que se requieren para que estos principios sean realistas. Forst menciona algunas de ellas: para poder esperar justicia como virtud de las instituciones sociales, se necesita de ciertas “virtudes de la justicia por parte de los ciudadanos” (Forst, 1999: 166). Se requiere de una “eticidad democrática” (Wellmer) o de un “*ethos* de justicia” (Forst). Forst concluye: “En el centro de una concepción constructivista de la justicia se encuentra la justificación de una estructura básica justa, mientras en el centro de una teoría crítica de la justicia se encuentra el análisis y la crítica de las relaciones jurídicas, políticas y sociales los que no se pueden fundamentar de manera general y recíproca. Se requiere de una crítica de las condiciones de la justificación en un sentido doble: tanto con respecto a la posibilidad real de la justificación discursiva como respecto a los resultados supuestamente ‘generalmente’ aceptados y aceptables” (*Idem.*).

No quiero discutir aquí las propuestas de Forst, tampoco si una teoría crítica de la justicia es posible o deseable. Pero lo que sí me interesa es llamar la atención sobre las implicaciones de lo anteriormente dicho que se pueden resumir en la siguiente fórmula: una teoría de justicia requiere de sensibilidad sociológica no solamente para averiguar el grado de realismo que tiene su

aplicación en ciertos contextos concretos, sino también para comprender el grado en el que la propia *idea* de la justicia depende de contextos socioculturales muy específicos.

Rawls sabe de esta necesidad pero piensa que una sensibilidad hermenéutica para comprender los *discursos* políticos modernos basta para dibujar una imagen clara de la médula normativa de nuestras sociedades. Esto me parece demasiado atrevido. No corresponde a la pluralidad de discursos a nivel internacional ni doméstico. Es más, esta pluralidad de discursos normativos se expresa en la propia casa de la filosofía contemporánea. Cabe recordar solamente el énfasis que hacen hoy en día muchos autores en “lo otro de la justicia” (Honneth) que tematiza exigencias normativas que remiten al “reconocimiento”. Queda claro que estos discursos no se pueden reducir a las exigencias de la justicia. Quizá se evidencia en esta situación actual por lo menos una duplicación de orientaciones normativas: una con vista en la justicia y la otra con vista en la autonomía o la autenticidad.

Fuera de la institución de los discursos filosóficos la situación está todavía más compleja. Ahí podemos observar justamente lo que Rawls no acepta, a saber, una pluralidad normativa que se debe, en parte, a la imbricación de discursos normativos que son públicos y orientaciones en valores que no siempre lo son. Parece que Isaiah Berlin tuvo una sensibilidad más desarrollada de esta pluralidad normativa que el propio Rawls (véase Ramírez, 1999), pero no me queda ninguna duda que esta última solamente se habilita a partir del trabajo de las ciencias sociales.

En lo que sigue presentaré una objeción frente a la teoría de la justicia de Rawls que nace de una sensibilidad sociológica más aguda.

4. La sociedad decente: Avishai Margalit

El libro de Avishai Margalit, *La sociedad decente*, ha recibido mucha atención después de su publicación en 1996 (aquí 1997). Eso se demuestra en la revista *Social Research* que dedicó un número (Primavera 1997) a la discusión de “algunas de los temas provocativos” que se encuentran en esta obra. Desafortunadamente, la recepción crítica de este trabajo se limita al mundo anglo-sajón.

Ni en Alemania ni en América Latina el libro ha encontrado mucho eco. Eso es sorprendente, ya que en él se presentan algunas objeciones muy sugerentes frente a *Una Teoría de la justicia* de Rawls que se encuentra en el foco de las discusiones normativas también en Europa y en América Latina. Lo que en el contexto de la discusión, que aquí pretendo, me motiva a hacer por lo menos una breve referencia a este libro: no sólo se le puede entender como un ejemplo que evidencia la limitación de las especulaciones meramente conceptuales, sino también la necesidad de una sensibilidad más aguda de las realidades de las sociedades realmente existentes. Eso no quiere decir que el libro se entienda como un trabajo sociológico, lo que plantea es una alternativa conceptual que nace de la experiencia de alguien que *vive* en una sociedad multicultural y que ha comprendido que en ésta radica la exigencia de que la justicia no puede ser la última palabra en cuestiones normativas.

Interesante es la génesis de la idea de la sociedad decente. Margalit relata que hace unos 20 años obtuvo esta idea de Sidney Morgenbesser, quien plas-maba “que el problema más acuciante no era la sociedad justa, sino la sociedad decente” (Margalit, 1997: 13). Margalit constata que en este remoto momento no había entendido lo que Morgenbesser tuvo en mente al pronunciar su enunciado, pero que en los últimos veinte años la idea de la sociedad decente empezó a concretizarse a través de sus experiencias en la sociedad israelí. Estas se caracterizan por la necesidad de convivencia de muchos grupos culturales y étnicos diferentes. No solamente entre árabes y judíos, sino también entre distintos grupos de judíos, problemática más bien opacada por el conflicto entre judíos y palestinos. Para Margalit queda claro que el sufrimiento de los integrantes de algunos de estos grupos no se explica simplemente con la carencia de bienes sociales y su distribución injusta. Lo que para Margalit parece más bien el problema es la falta de “honor”, o dicho en términos positivos, la “humillación” que sufren individuos que pertenecen a ciertos grupos.

Esta comprensión de la problemática de una sociedad multicultural como la israelita le lleva a Margalit a la necesidad de buscar posibilidades de teorización más allá del liberalismo. Margalit aclara: “El ejemplo del kibbutz nos muestra que aunque sus miembros se sientan comprometidos con la justicia, ello no asegura una sociedad decente. En sus mejores tiempos la sociedad del kibbutz fue lo más parecido que conozco a una sociedad que intentaba ser

justa para sus miembros, aunque no era una sociedad decente. Muchas de las personas que se han relacionado con un kibbutz sin pertenecer al mismo se han sentido, justificadamente, humilladas por él” (*Ibid.*, 211). Para Margalit esta experiencia no se limita a la realidad israelí, sino se repite en sociedades en las cuales los trabajadores extranjeros (*Gastarbeiter*) llevan una vida al margen de la dignidad.

Lo que llama la atención es la función que Margalit da a la teoría filosófica. Margalit está convencido que ésta no se debe limitar a plantear conceptos normativos positivos como el de la justicia. El concepto de la sociedad decente no representa una simple sustitución a nivel conceptual. La filosofía política necesita más bien de una conciencia de las realidades sociales concretas que se expresa en las realidades institucionales. Y a diferencia de la actitud teórica clásica, la tarea de la filosofía, o —para decirlo en términos más generales— de la teoría, se limita a una construcción *negativa*, es decir crítica, a partir de la constatación de las patologías de las realidades sociales e institucionales concretas.

Margalit no trata de minimizar la relevancia de la justicia en las sociedades actuales. Más bien introduce un aspecto complementario a la cuestión de la distribución de bienes. De ahí resulta una manera diferente, a la que hemos conocido en Rawls, respecto a la evaluación de las instituciones sociales. Implementando como medidor de la eficiencia moral de una sociedad la decencia de sus instituciones, Margalit enfatiza que existen básicamente dos maneras de comprender a las instituciones sociales: el “anarquismo” y el “estoicismo”. Lo que las dos tendencias comparten es su punto de referencia se puede expresar en la siguiente pregunta: ¿De qué manera podemos decir que las instituciones sociales humillan a las personas? Mientras el “anarquismo” presupone que todas las instituciones son humillantes por naturaleza, los “estoicos” piensan que las sociedades humillantes no existen y que a pesar de la coacción de las instituciones, las personas tienen la posibilidad de desarrollarse autónoma y libremente.

La posición de Margalit se distingue de las dos opciones teóricas: tanto el “anarquismo” como el “estoicismo” le parecen demasiado radicales. No se trata de rechazar ni justificar absolutamente a las instituciones sociales, sino de encontrar una fórmula para una sociedad con instituciones no-humillantes.

Solamente una tal sociedad merece el atributo “decente”. Lo importante es, sin embargo, el método que le permita a Margalit llegar a una tal evaluación. Este pretende ser un procedimiento crítico y negativo. Pero, como nota también Axel Honneth: “in attempting to obtain an overview of wrongful forms of institutional humiliation, Margalit also has to grant that he cannot completely do without identifying positive modes of conduct; this is the case because what must be regarded, with good reasons, as morally reprehensible humiliation becomes evident only on the condition of having a notion of how human subjects ought to be treated morally. Thus Margalit’s proposal leads to an idea that essentially coincides with the general appreciation of categories of recognition: a decent society would be a society whose institutional practices and measures respect all the subjects affected in the sense that each can see him- or herself recognized as a member of the human community” (Honneth, 1997: 17-18).

El problema del reconocimiento, que Honneth con buenas razones destaca, parece ser el problema que subyace a las consideraciones de Margalit. Pero la orientación teórica en este problema no solamente ofrece una alternativa filosófica-conceptual como “lo otro de la justicia” sino requiere también de una visión sociológica que permite vincular las herramientas conceptuales con las necesidades normativas que las distintas sociedades de nuestra modernidad global realmente manifiestan.

Referencias

- Karl-Otto Apel, “Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft”, 1997, (inédito).
- Brain Barry, *Teorías de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- Isaiah Berlin, *Conceptos y categorías. Un ensayo filosófico*, México, FCE, 1983.
- G. A. Cohen, “¿Igualdad de Qué? Sobre el bienestar de los bienes y las capacidades”, en Martha C. Nussbaum & Armatya Sen (eds.), *La calidad de vida*, México, FCE, 1996, pp. 27-53.
- Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1994.
- Rainer Forst, “Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls’ Politischer Liberalismus und Habermas’ Diskurstheorie in der Diskussion”, en Hauke Brunkhorst & Peter Niesen (eds.), *Das Recht der Republik*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1999, pp. 105-168.

Nancy Fraser, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*, New York-London, Routledge, 1997.

Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1983.

Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1997.

Axel Honneth (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/New York, Campus, 1993.

Axel Honneth, "Recognition and Moral Obligation", en *Social Research*, Spring, 1997, pp. 16-35.

Axel Honneth, "Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne", en Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2000, pp. 133-170.

Wolfgang Kersting, "John Rawls: Vertrag und Gerechtigkeit", 1999, (inérito).

Steven Lukes, "Isaiah Berlin: Entre filosofía e historia de las ideas", *Metapolítica*, vol. 2, abril-junio 1998, pp. 297-309.

Avishai Margalit, *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós, 1997.

Thomas McCarthy, "Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo", en José Antonio Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

Mario Teodoro Ramírez, "Monismo, relativismo, pluralismo: Isaiah Berlin y la filosofía de la cultura", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 14, 1999, pp. 125-145.

John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971.

John Rawls, *Liberalismo político*, México, FCE, 1995.

John Rawls, "La justicia como equidad: política, no metafísica", en *La Política*, N° 1, 1996, pp. 47-64.

John Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass.-London, Harvard University Press, 1999a.

Charles Taylor, "Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus", en Axel Honneth (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M.-New York, Campus, 1993, pp. 103-130.

Elie Wiesel, "El vidente de Lublin, o la melancolía jasídica", pp. 119-120; en Wiesel, *Contra la melancolía*, Madrid, Caparrós Editoresm 1996, pp. 112-139.

Notas

1. Elie Wiesel, "El vidente de Lublin, o la melancolía jasídica", p. 119-120; en: Wiesel, *Contra la melancolía*, Madrid, Caparrós Editores, 1996, p. 112-139.

2. Solamente en determinadas situaciones podemos presuponer un consenso valorativo, por ejemplo: “en una batalla, en los quirófanos, en las revoluciones” (Berlin, 1983: 250).

3. La traducción de “fairness” al castellano no es tan clara. Parece que la traducción más común es la de “equidad”. Encontré también casos en los que se traduce esta palabra por “imparcialidad”. Creo que la última opción expresa mejor el carácter negativo que Rawls tenía en mente.

4. Hago aquí referencia a lo que Rawls entiende por metafísica: “Entiendo la metafísica de tal manera que por lo menos contiene una explicación general sobre lo que hay, incluyendo enunciado generales básicos y no limitados —por ejemplo: el enunciado ‘cada acontecimiento tiene una causa’ o ‘todos los acontecimientos ocurren en espacio y tiempo o pueden ser relacionados con estas dimensiones’.” (cfr. Forst, 1999: 125).

5. Aunque cabe recordar aquí que el concepto de la “cultura política pública” de Rawls es mucho más limitado que el concepto de la “esfera pública” de Habermas. Se trata sobre todo de “espacios y funciones gubernamentales y *quasi*-gubernamentales: por ejemplo, debates parlamentarios, actos y pronunciamientos administrativos y labores de la judicatura, pero también [de] campañas políticas, política de partido, e incluso con del acto de votar” (McCarthy, 1997: 43).

6. Con vista en el último apartado de este artículo en el cual discutiré la propuesta de una “sociedad decente” de Avishai Margalit, cabe resaltar que Rawls define los “pueblos decentes” de manera distinta. Sin adelantar la discusión podríamos decir que se trata de una clase de pueblos inferiores que todavía no han desarrollado las características de los “pueblos liberales” completamente. El propio Rawls enfatiza que de esta manera su definición difiere de la de Margalit (1999, 3).