

## JOHN RAWLS, «POLITICAL LIBERALISM», Y SUS CRÍTICOS

**E**n este escrito, examinaré críticamente los cambios introducidos por el filósofo John Rawls a su conocida «teoría de la justicia», a través de su reciente obra «Political Liberalism»<sup>1</sup>. Tales cambios no han afectado tanto al corazón de su teoría -la llamada «justicia como equidad»- como a la presentación de la misma, y a la metodología recomendada para llegar a afirmarla. En lo que sigue, resumiré primero las «novedades» introducidas por PL, para luego presentar algunas de las críticas de las que PL puede ser (y de hecho, ha sido) objeto.

Como en su primer trabajo, una de las preguntas cruciales que le interesa responder al filósofo norteamericano es la siguiente: «¿cuándo es que los ciudadanos, a través de su voto, pueden ejercer adecuadamente su poder coercitivo sobre los demás, estando en juego cuestiones fundamentales?»<sup>2</sup>. Su respuesta nos dice que «nuestro ejercicio del poder político es plenamente adecuado sólo cuando se ejerce de acuerdo con una constitución cuyo contenido esencial es razonable esperar que todos los ciudadanos suscriban, como libres e iguales, a la luz de principios e ideales aceptables en términos de su razón humana común»<sup>3</sup>.

Con esta respuesta, ante todo, Rawls quiere mostrar su rechazo a los ordenamientos institucionales de tipo «hobbesiano», en donde el estado compromete la fuerza pública detrás de una particular concepción de la justicia. Que Rawls rechace este tipo de soluciones no debe sorprender a nadie: toda la «teoría de la justicia», en última instancia, estaba basada en el obvio rechazo de tal posibilidad. Sin embargo, este «nuevo» Rawls, en su respuesta, va a sugerir algo más, y es que su trabajo original en realidad parecía

---

<sup>1</sup> *Political Liberalism* (New York, Columbia University Press, 1993), p. 217. Desde aquí en adelante, PL. Haré referencia al anterior libro de Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Harvard University Press, 1971) como TJ.

<sup>2</sup> *Political...* p. 217.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 137.

requerir este uso indebido de la fuerza estatal ya que iba a ser incapaz de asegurar las bases de su propia estabilidad. La teoría de la justicia, de acuerdo con el modo en que estaba formulada, aparecía como incapaz de atraer hacia sí la adhesión libre y plena de ciudadanos razonables.

El supuesto «defecto» de la «teoría de la justicia», según su propio autor, tenía que ver con sus presupuestos «iluministas». Esto es, la teoría suponía un ideal «iluminista» conforme al cual era dable esperar el hallazgo de una doctrina filosófica que fuera capaz de decirnos qué conductas son correctas y cuáles no, y que fuera, a la vez, capaz de ser reconocida por cualquier persona que razonase del modo adecuado. El «nuevo» Rawls rechaza esta aspiración (que considera) ambiciosa y poco realista, de su trabajo inicial, aceptando la tremenda dificultad hoy existente para unificar las sociedades plurales modernas y darles un fundamento justo y a la vez estable<sup>4</sup>.

En definitiva, el planteo y las conclusiones a las que parecía conducir la «teoría» original resultaban inaceptables, si tomamos en cuenta una serie de hechos generales que -conforme con el mismo Rawls- deben tomarse en cuenta a la hora de construir una concepción de la justicia adecuada: la enorme diversidad de «doctrinas abarcativas» existente;<sup>5</sup> el hecho de que la única forma de asegurar el permanente respaldo general hacia una de esas doctrinas abarcativas es a través del uso opresivo de la fuerza estatal; el hecho de que un régimen democrático, para ser duradero, debe contar con el libre y voluntario apoyo de sus ciudadanos políticamente activos; y la convicción de que «la cultura política de una sociedad democrática razonablemente estable normalmente contiene, al menos de modo implícito, ciertas ideas intuitivas fundamentales a partir de las cuales es posible elaborar una concepción política de la justicia»<sup>6</sup>.

De los datos anteriormente citados hay uno en particular que resulta especialmente significativo para el «nuevo» Rawls pero que, sin embargo, aparecía especialmente descuidado en su trabajo anterior. Me refiero al primero de los datos mencionados, al cual Rawls suele aludir como «el hecho del pluralismo

---

<sup>4</sup> Ver, por ejemplo, *Political...* p. xviii. Jean Hampton, sin embargo, sostiene que Rawls, aún hoy, mantiene una visión esencialmente similar a la de su «teoría» -algo que, de por sí, no resulta inadecuado, conforme a Hampton. Ver, Jean Hampton, «The Common Faith of Liberalism», *Pacific Philosophical Quarterly* 75 (1994), p. 186. Ver, también, sus trabajos «Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?», *Ethics*, vol. 99, pp. 791-814 (1989); y «The Moral Commitments of Liberalism», en *The Idea of Democracy*, ed. por D. Copp, J. Hampton. y J. Roemer (Cambridge, Cambridge U. P.. 1992), pp. 292-313.

<sup>5</sup> Rawls considera que una cierta concepción es «abarcativa» cuando ella «incluye concepciones acerca de lo que es valioso dentro de la vida humana, así como ideales de virtud y carácter personal», como suelen hacerlo, por ejemplo, las doctrinas religiosas y filosóficas. PL, p. 175.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 36-38.

razonable». Este «pluralismo razonable» pretende llamar nuestra atención sobre la circunstancia de que las sociedades modernas «no se caracterizan meramente por el hecho de un pluralismo de doctrinas religiosas, filosóficas, y morales abarcativas, sino más bien por un pluralismo de doctrinas incompatibles entre sí pero, aun así, razonables»<sup>7</sup>. Este dato -agrega Rawls- no constituye un mero hecho histórico, capaz de perder significación de un día para el otro. Más bien, el mismo aparece como «un rasgo permanente de la cultura política de la democracia», un hecho con el que debemos contar, y que se deriva de los límites naturales del conocimiento humano<sup>8</sup>.

En PL, Rawls hace referencia a tales límites de la razón -a partir de donde se originarían las mencionadas diferencias de opinión entre las personas a través de la idea de las «burdens of judgement»<sup>9</sup>. Para ejemplificar estas inescapables limitaciones, Rawls hace referencia, por caso, a cuestiones como las siguientes: i) la complejidad habitual de las evidencias empíricas y científicas frente a un mismo caso; ii) la dificultad de sopesar adecuadamente tales evidencias, aun cuando coincidiéramos en la determinación de las mismas; iii) la vaguedad que es propia de todos los conceptos (políticos, morales, etc.) que utilizamos; iv) nuestra tendencia a evaluar las evidencias y valores a los que nos enfrentamos, de modo distinto, a partir de nuestras propias vidas y experiencias particulares; v) la dificultad para sopesar las distintas consideraciones normativas que normalmente se sitúan de un lado y otro de una misma cuestión<sup>10</sup>; vi) la genuina dificultad que existe para tomar una decisión última frente a este tipo de dilemas valorativos.

Según Joshua Cohen, este énfasis en la «diversidad moral característica de una sociedad justa», constituye el rasgo distintivo de PL: dadas las circunstancias citadas, y las libertades (de conciencia, asociación, expresión) y recursos disponibles en una sociedad justa, resulta inevitable que los ciudadanos terminen suscribiendo concepciones religiosas y filosóficas diferentes. La razón práctica -afirma Cohen- «operando bajo las favorables condiciones proveídas por las libertades básicas, no produce una convergencia en las concepciones evaluativas» de las distintas personas<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> Ibid., p. xvi. Cabe remarcar que aquí, Rawls está haciendo referencia a los desacuerdos razonables entre individuos, y no a aquellos desacuerdos debidos al mero egoísmo de cada uno en la defensa de sus intereses, o a los prejuicios, parcialidades, errores lógicos, etc.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid., pp. 54-57.

<sup>10</sup> Según Rawls esto alude, de algún modo, a lo que Nagel llamó «la fragmentación del valor», en su trabajo *Mortal Questions* (Cambridge, Cambridge U. P., 1979), pp. 128-41.

<sup>11</sup> Joshua Cohen, «Pluralism and Proceduralism», *Chicago-Kent Law Review*, vol. 69 (1994), 589-618, p. 598.

El principal intento de PL, ante lo dicho, es el de mostrar que es posible construir, aun a partir de la citada diversidad, una concepción de justicia compartida y que funcione. Para ello, Rawls se propone sobrepasar los desacuerdos entre la multiplicidad de doctrinas existentes, e identificar las bases posibles de un acuerdo suficientemente amplio (como para abarcar principios sustantivos) y profundo (como para incluir concepciones de la persona y la sociedad)<sup>12</sup>. Esta sola decisión va a mostrar a Rawls comprometido con una actitud diferente de la que lo distinguía en TJ.

### La estabilidad de la concepción de justicia

En PL, Rawls dice que el liberalismo político que propone «aplica el principio de tolerancia a la misma filosofía»<sup>13</sup>. La idea es que en el ámbito político se advierta lo que, de algún modo, ya se advirtió en el ámbito religioso: las doctrinas religiosas que siglos atrás se extendían con pretensiones hegemónicas por sobre toda la sociedad, fueron «retirándose» para dar lugar a «principios de gobierno constitucional que todos los ciudadanos, cualquiera sea su visión religiosa, pueden suscribir»<sup>14</sup>. En sentido similar, las diferentes doctrinas morales y filosóficas abarcativas existentes debieran abdicar de la pretensión de proveer a la sociedad de su fundamento político.

A través de consideraciones como las anteriores, Rawls pretende afirmar el carácter más «realista» de la misma, y así escapar a las críticas habituales que su «teoría de la justicia» había recibido<sup>15</sup>. En efecto, de las numerosísimas críticas presentadas contra su trabajo original, Rawls se reconoce especialmente afectado por aquella según la cual su «teoría» era finalmente inestable -no podía asegurar las bases de su propia estabilidad-<sup>16</sup> debido a que estaba basada en una concepción del bien total o parcialmente abarcativa<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> Aquí se distingue el objetivo práctico, más que teórico, del trabajo de Rawls: «proveer de una base pública compartida para la justificación de instituciones políticas y sociales». John Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus,» *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (1987): I. El «fin teórico» de su trabajo, como el de cualquier concepción moral, es la verdad, cuestión esta que Rawls, en sus últimos trabajos, trata de dejar a un lado. Al respecto, Samuel Freeman, «Reason and Agreement in Social Contract Views», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, n. 2 (primavera, 1990), 122-57.

<sup>13</sup> PL, p. 10.

<sup>14</sup> Ibid., p. 10.

<sup>15</sup> El mismo Rawls afirma que PL fue escrito, ante todo, teniendo en cuenta la necesidad de remediar la «idea irreal de una sociedad bien ordenada que aparece en Teoría de la Justicia». Ibid., p. xvi.

<sup>16</sup> Según Rawls, existen efectivamente diferencias muy importantes entre TJ y PL y para entender «la naturaleza y extensión» de las mismas, es necesario reconocer que ellas surgen del «tratar de resolver un serio problema interno a la idea de justicia como equidad, como lo es el hecho de que la noción de estabilidad incluida en la parte III de Teoría no es consistente con la visión completa \*de la misma\*.» PL pp. xv y xvi.

<sup>17</sup> Una concepción es totalmente abarcativa si «abarca todos los valores y virtudes reconocidos dentro de un sistema articulado de un modo bastante preciso». Es parcialmente abarcativa, en cambio, si sólo incluye algunos «valores y virtudes no-políticos y [lo hace a través de un sistema] relativamente poco articulado». Ibid., p. 13.

Esta crítica, presentada por numerosos autores, fue perseguida especialmente por algunos teóricos propios de la corriente (así llamada) «comunitarista», como Michael Sandel<sup>18</sup>. Y aunque Rawls, justa y explícitamente, rechaza la «acusación» de haber cedido ante las críticas comunitaristas, lo cierto es que en el punto citado -su revisión de la idea de estabilidad- demuestra cierta atención ante las mismas<sup>19</sup>.

En efecto, si uno compara TJ con PL advierte, antes que nada, que los cambios propuestos en su último trabajo aparecen en vinculación con la segunda parte de TJ, que es donde se trataba la cuestión de la estabilidad.

¿Cuál es el significado y el alcance de esta revisión que hace Rawls, en PL, sobre la idea de estabilidad?<sup>20</sup> En primer lugar, corresponde señalar que, según Rawls, la posibilidad de que una cierta concepción de justicia sea estable exige de la presencia de «motivaci[ones] apropiada[s] para realizar aquello que la justicia requiere»<sup>21</sup>. En este sentido, decir que una concepción de justicia puede generar las bases de su propia estabilidad no significa, simplemente,

---

<sup>18</sup> Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge U. P., Cambridge, 1982).

<sup>19</sup> Rawls abiertamente señala, en la introducción a PL: «no creo que exista apoyo para decir [que los] cambios en los últimos ensayos [incluidos en PL resulten] réplicas frente a las críticas presentadas por autores comunitaristas y otros.» PL, p. xvii, n. 6. Es claramente cierto, además, que, al revisar la idea de la estabilidad Rawls cede frente a un punto de interés para los comunitaristas (reconoce haber basado su «teoría» en una peculiar concepción del bien) pero para afirmar algo que los comunitarios seguirían rechazando (al afirmar que la concepción de la justicia debe ser independiente de TODA concepción del bien). Brian Barry, por ejemplo, acepta dicha afirmación de Rawls -conforme a la cual los cambios de PL no fueron motivados por causas «externas a la misma teoría de la justicia». Sin embargo, sostiene que si existe alguna causa externa que haya provocado tales cambios, ella tiene que ver con la preocupación ante el resurgimiento del dogmatismo religioso en los Estados Unidos (lo cual, en última instancia, podría vincularse a una cierta reacción ante el comunitarismo si -afirma Barry- consideramos al mismo como una expresión académica atenuada del impulso a afirmar la relevancia política de la religión». Brian Barry, «John Rawls and the Search for Stability», *Etics* 105 (julio de 1995), pp. 904-5.

<sup>20</sup> La revisión de la cuestión de la estabilidad es particularmente importante para Rawls porque un defecto de su teoría, en tal aspecto, amenazaría por completo la justificabilidad de su proyecto. Conforme a Rawls, una teoría se encuentra justificada si cumple con tres condiciones fundamentales: i) se encuentra relacionada de un modo apropiado con ciertos juicios morales ponderados; ii) contribuye mejor que sus principales competidores a la resolución de los desacuerdos que dieron lugar a la necesidad de una teoría de justicia; iii) es una teoría posible de realizar, conforme a los datos que conocemos de la sociedad y la psicología humana, y es estable, en cuanto que es capaz de generar las bases de su propio apoyo. Ver, por ejemplo, Daniel Weinstock, «The Justification of Political Liberalism», *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 75, nos. 3 y 4 (septiembre/diciembre de 1994), p. 166.

<sup>21</sup> Así, según Barry, op. cit., p. 875.

que puede mantenerse en un cierto equilibrio. Como dice Thomas Hill Jr., la imagen de la estabilidad no es la de una bola inmóvil sobre una mesa plana, sino la de una bola en una taza: allí, si por alguna razón la pelota es movida, luego, tiende ella misma a volver al punto de equilibrio<sup>22</sup>.

Rawls examinaba la cuestión de la estabilidad en la última parte de la «teoría de la justicia», que es la que hoy parece sujeta a los mayores cambios<sup>23</sup>. Esta segunda sección de TJ se encontraba destinada a mostrar la congruencia entre lo que es razonable y lo que es racional perseguir. Según lo que Rawls defiende en PL, tenemos razones para pensar que la esperada congruencia entre lo razonable y lo racional, entre lo justo y lo bueno, no va a producirse.

Ahora bien ¿por qué es que puede decirse que TJ no representa claramente una concepción capaz de asegurar las bases de su propia estabilidad? Básicamente, porque a pesar de que TJ no constituía una concepción «plenamente abarcativa», no clarificaba debidamente cuál era su alcance, cuáles eran sus límites. El lector -sostiene Rawls- «podía concluir, razonablemente, que la [idea de la] justicia como equidad es desplegada como parte de una visión abarcativa que luego [y, de ser necesario,] puede ser desarrollada»<sup>24</sup>. Esta conclusión -agrega Rawls- resulta en definitiva apoyada por la parte III de TJ (la discusión acerca de una sociedad bien ordenada) en donde se asume que todos los miembros de la misma aceptan la misma concepción de justicia (cualquiera fuese) y, según parece, la misma doctrina abarcativa, como si aquella fuera necesariamente una parte o una derivación de esta última.

---

<sup>22</sup> Thomas Hill, Jr., «The Stability Problem in Political Liberalism», en *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 75, nos. 3 y 4 (septiembre/diciembre: de 1994), p. 337.

<sup>23</sup> La primera parte de la «teoría», como la primera parte del nuevo trabajo de Rawls, se dirige a defender una concepción justa, entendida como una concepción razonable, y capaz de estar de acuerdo con nuestras convicciones de justicia definidas en equilibrio reflexivo. Esta parte no parece haber cambiado sustancialmente (aunque ahora se procura enfatizar que la concepción de justicia se encuentra vinculada con ideas propias de la cultura política de las sociedades democráticas modernas -ideas tales como que las personas son libres e iguales, etc.). La última parte de ambos trabajos, en cambio, trata de mostrar a la concepción defendida como estable, esto es, como una concepción que es racional, que los ciudadanos van a estar motivados a llevar adelante en tanto parte de sus propias concepciones acerca de lo que es bueno alcanzar. Aquí es donde se registran los principales cambios entre TJ y PL. Ver, por ejemplo, Samuel Freeman, «Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution», *Chicago-Kent Law Review*, vol. 69 (1994), 619-668.

<sup>24</sup> John Rawls, «The Domain of the Political and Overlapping Consensus», *New York University Law Review*, vol. 64, n. 2 (mayo de 1989): 233-255, p. 248. Esta conclusión -agrega Rawls- resulta en definitiva apoyada por la parte III de TJ (la discusión acerca de una sociedad bien ordenada) en donde se asume que todos los ciudadanos aceptan la misma concepción de justicia (cualquiera fuese) y, según parece, la misma doctrina abarcativa, como si aquella fuera necesariamente una parte o una derivación de esta última.

Por ello, en PL, Rawls objeta presupuestos como los citados, al reconocer cuestiones tan elementales y decisivas como que distintas personas pueden razonablemente sostener concepciones abarcativas diferentes sin que esto se convierta en un obstáculo a la posibilidad de que acuerden defender una concepción común acerca de la justicia. Expondré entonces, a continuación, el modo en que este cambio impacta sobre TJ.

### El «consenso superpuesto»

Reaccionando frente a los planteos que eran propios de TJ, Rawls intenta, en PL, mostrar la posibilidad de convertir su teoría de la justicia como equidad en una concepción públicamente justificable, y capaz de generar plenamente su propio apoyo. Para ello, el Rawls de PL opera sobre aquella teoría anterior algunas modificaciones de importancia.

En primer lugar, el «nuevo» Rawls presenta su teoría como una concepción política y no moral de la justicia. En PL «se asume que los ciudadanos mantienen dos visiones distintas o, para decirlo mejor, se asume que su visión general está formada por dos partes. Una parte puede ser vista como siendo, o coincidiendo con, una concepción política de la justicia; la otra parte es una doctrina plena o parcialmente abarcativa respecto de la cual la concepción política se encuentra, de algún modo, vinculada»<sup>25</sup>. Cabe aclarar, de todos modos, que el hecho de defender una concepción «política», y no estrictamente «moral», de la justicia, no significa que la misma sea completamente distinta o, mucho menos, opuesta, a una concepción moral<sup>26</sup>. De lo que aquí se trata es, simplemente, de una concepción moral mucho más estrecha en cuanto al sujeto del que se ocupa. Como dice Rawls, la concepción política de la justicia es una concepción moral, pero «elaborada en relación con un sujeto más específico»: «las instituciones políticas, sociales, y económicas»<sup>27</sup>. En definitiva, se trata de una concepción que se refiere a la estructura básica de la sociedad, y no se extiende, por ejemplo, a normas acerca de nuestra conducta personal o ideales de vida. El rasgo citado -una concepción limitada en cuanto al sujeto del que se ocupa- constituye una de las características definitorias de una concepción política de la justicia que pretenda convertirse en el foco de un acuerdo social<sup>28</sup>. Pero Rawls menciona

---

<sup>25</sup> John Rawls, «The Domain...», p. 249. Son los individuos, aquí, los que determinan de qué modo su concepción política compartida se vincula con la visión abarcativa, más amplia.

<sup>26</sup> Tomo la idea de concepción moral del mismo Rawls, para quien decir que una concepción es moral significa «entre otras cosas, que su contenido está dado por ciertos ideales, principios y estándares; y que estas normas articulan ciertos valores, en este caso valores políticos». PL, p. 11, n. 11.

<sup>27</sup> Ibid., P. 11.

<sup>28</sup> Ibid., pp. 11-13.

al menos otras dos características distintivas de tal concepción. Por un lado, la misma deberá aparecer como capaz de «autosostenerse». Esto es, deberá mostrarse como una concepción independiente de cualquier doctrina abarcativa particular (el kantismo, el utilitarismo, el cristianismo, etc.). Y además, su contenido deberá expresarse en términos que sean familiares a la ciudadanía, en el sentido de estar basado en ideas implícitas en la cultura política de una sociedad democrática<sup>29</sup>.

En segundo lugar -en lo que constituye, seguramente, la innovación más importante destinada a dotar de estabilidad a la teoría- Rawls apela ahora a un «consenso superpuesto» («overlapping consensus») destinado a hacer posible que concepciones abarcativas razonables y opuestas confluyan en ciertos acuerdos básicos -confluencia ésta que TJ dificultaba al estar basada en una concepción comprensiva particular. ¿En qué consiste, entonces, esta idea del consenso superpuesto? Según Rawls, el consenso superpuesto hace referencia a un acuerdo entre personas razonables, que sólo aceptan doctrinas abarcativas razonables. Y sólo puede hablarse de la producción de dicho acuerdo cuando las personas «adhieren generalmente a la concepción de la justicia como dando contenido a sus juicios políticos acerca de las instituciones básicas» y cuando, a la vez, «las doctrinas abarcativas irrazonables... no obtienen apoyo suficiente como para socavar la justicia esencial de la sociedad»<sup>30</sup>. En este sentido, y dado el hecho del pluralismo razonable, el consenso superpuesto aparece como la única forma de permitir que cada individuo, desde su concepción particular del bien, pueda adherir a la concepción pública de la justicia: dicho consenso se alcanza sólo cuando la concepción pública en cuestión aparece como razonable o, aún, como verdadera, a los ojos de todos.

Para identificar mejor el significado de este consenso superpuesto, Rawls se apresura a presentar y responder cuatro objeciones posibles a la posibilidad de obtener tal consenso en torno de una particular concepción política: i) que representa un «mero modus vivendi»; ii) que implica una visión escéptica o indiferente acerca de la posibilidad de que una concepción de la justicia sea cierta; iii) que implica una visión abarcativa acerca de la sociedad; iv) que constituye una idea utópica.

El pretendido escepticismo del consenso superpuesto es rechazado por las mismas razones que le dan origen: tal actitud (escéptica o indiferente) implicaría cerrar la puerta a numerosas concepciones abarcativas y, así, impedir desde un comienzo su pretensión de formar parte de un consenso superpuesto.

---

<sup>29</sup> Ver, por ejemplo, Samuel Scheffler, «The Appeal of Political Liberalism», *Ethics* 105 (October 1994), 4-22, pp. 18-19.

<sup>30</sup> PL, p. 139.



La concepción política en cuestión tampoco es abarcativa: ella no pretende resolver ni todas ni la mayoría de las cuestiones que pueden plantearse sobre la justicia política, sino sólo unas pocas y, entre ellas, las más urgentes<sup>31</sup>. En este sentido, la concepción viene a representar un marco para la reflexión y la deliberación, que nos ayuda a alcanzar acuerdos acerca de las cuestiones constitucionales básicas y las preguntas fundamentales acerca de la justicia<sup>32</sup>. Pero, otra vez, la concepción política de la justicia «aparta de su agenda política las cuestiones más divisivas», dado que la disputa en torno de éstas puede llegar a socavar las mismas bases de la cooperación social<sup>33</sup>.

La distinción entre el consenso superpuesto y una situación de mero «modus vivendi» resulta, llegados a este punto, especialmente relevante. Antes que nada, a Rawls le interesa mostrar que la visión que defiende no se funda en meros acuerdos celebrados por personas autointeresadas o grupos de interés. Dichos acuerdos -representados, típicamente, por los tratados firmados entre distintos estados- se diferencian del llamado consenso superpuesto, ante todo, por tres características distintivas de este último tipo de acuerdos: i) el mismo objeto del consenso superpuesto, la concepción política de la justicia, es una concepción moral; ii) el consenso superpuesto se afirma sobre bases morales (incluyendo, por ejemplo, ciertas concepciones acerca de la sociedad y las personas, así como principios de justicia), y iii) el consenso superpuesto tiende a ser más estable, ya que quienes lo afirman no van a dejarlo de lado por el solo hecho de que la «fuerza relativa de su visión dentro de la sociedad se incremente y, eventualmente, se convierta en dominante»<sup>34</sup>.

Lo señalado resulta significativo, además, porque nos ayuda a reconocer la profundidad («depth»), el alcance («breadth»), y la especificidad del mencionado consenso: el mismo es lo suficientemente profundo como para abarcar ideas tales como las de que la sociedad constituye un sistema cooperativo equitativo y las personas son consideradas libres e iguales, razonables y racionales; es suficientemente amplio como para extenderse sobre todas aquellas cuestiones vinculadas a la estructura básica de la sociedad; y se encuentra concentrado sobre una específica concepción política de la justicia, como puede serlo la concepción rawlsiana de «justicia como equidad»<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> Ibid., P. 156.

<sup>32</sup> Ibid., p. 156.

<sup>33</sup> Ibid., p. 157.

<sup>34</sup> PL pp. 146-150.

<sup>35</sup> Ibid., p. 149. En p. 164, y en p. 167, por ejemplo, Rawls considera como más probable que el foco del consenso superpuesto no sea la visión de la justicia como equidad, sino una serie de concepciones liberales algo diferentes de aquella visión.

La respuesta a la última de las objeciones mencionadas -el carácter presuntamente utópico de la idea del consenso superpuesto- es también interesante, a los fines de conocer el carácter progresivo del programa político que Rawls suscribe. Conforme a este autor, no es cierto que «no existen las suficientes fuerzas políticas, sociales, o psicológicas, necesarias para alcanzar... o tomar estable [el consenso superpuesto]»<sup>36</sup>. En su opinión, es dable imaginar una situación de progresivo acercamiento a dicho consenso. Así, Rawls hace referencia a la posibilidad de un pasaje gradual desde una situación de mero «modus vivendi», hasta lo que denomina un «consenso constitucional», para llegar finalmente al «consenso superpuesto».

En la primera etapa, de un «mero modus vivendi», los individuos comienzan a incorporar ciertos principios de justicia como única forma de ponerle coto a los permanentes enfrentamientos civiles por los que se ven arrastrados (del mismo modo en que, según Rawls, se aceptó el principio de tolerancia luego de la reforma religiosa). En una segunda etapa, los principios de justicia incorporados en la constitución, y reconocidos, más bien, a regañadientes, llegan a ser aceptados por distintas concepciones rivales: se pasa entonces a una situación en la que «la aquiescencia inicial hacia una constitución que satisface [ciertos] principios liberales se transforma en un consenso constitucional en el cual tales principios son afirmados»<sup>37</sup>.

El «consenso constitucional» hace referencia a un consenso aún no suficientemente profundo y amplio: no alcanza a principios sustantivos, ni se basa en ciertas ideas acerca de la sociedad y las personas, ni implica haber alcanzado una concepción pública compartida. Fundamentalmente, establece ciertos procedimientos electorales democráticos, orientados a moderar los enfrentamientos políticos dentro de la sociedad; y garantiza ciertos derechos y libertades políticas muy básicas.

Gradualmente, y en la medida en que el éxito del consenso establecido permanece, los ciudadanos van tomando confianza unos de otros. Se llega, así, a una última etapa, en la cual el consenso se muestra como i) más profundo, al basarse en ciertas ideas particulares acerca de las personas y la sociedad; ii) más amplio, hasta abarcar principios relativos a toda la estructura básica de la sociedad -incluyendo, así, ciertos derechos sustantivos como los de una equitativa igualdad de oportunidades y principios relativos a la satisfacción de las necesidades básicas de cada uno; y iii) más específico, concentrándose en una peculiar concepción de justicia. Este consenso más profundo es forzado, paulatinamente, por varias razones.

---

<sup>36</sup> Ibid., p. 158.

<sup>37</sup> Ibid., p. 159.

Por una parte, y una vez que se establece el «consenso constitucional», los distintos grupos políticos que forman parte de la sociedad se ven forzados a trascender su propia concepción del bien, y a apelar -en el foro público- a razones que puedan resultar atractivas para otros que no comparten su visión más abarcativa. Ello debido a que, para defender cada una de sus posiciones, necesitan ganar el apoyo de una amplia mayoría. Esto los obliga a formular concepciones políticas de justicia, desarrollando ideas que puedan ser aceptables para los demás. De modo similar, en los casos en que existe un sistema de revisión judicial de las leyes, los jueces se ven forzados a desarrollar una concepción política de la justicia a la luz de la cual interpretar la constitución vigente.

Por otra parte, los distintos grupos sociales van a comenzar a ver el marco constitucional existente como demasiado estrecho, lo cual va a generar la aparición de nuevos conflictos: ocurre que dicho marco constitucional no tiende a cubrir ciertas libertades básicas que van más allá de la libertad de pensamiento o de palabra (libertades tales como la libertad de conciencia, de asociación, de movimientos) ni tiende a garantizar la satisfacción de ciertas necesidades básicas (de educación, alimentación, entrenamiento) que permiten a todos los individuos «tomar parte de la vida social y política»<sup>38</sup>. La limitación de los derechos, libertades, y procedimientos existentes, entonces, tiende a mover a las partes ya sea a modificar la constitución, ya sea a dictar legislación, de modo tal de expandir tales conquistas hasta cubrir las cuestiones constitucionales y temas básicos de justicia aún no atendidos. Para lograr tal objetivo, entonces, los distintos grupos necesitan convencer a quienes no piensan como ellos y, por lo tanto, se ven obligados a desarrollar una concepción política no sólo más profunda sino también más amplia, que haga referencia a la estructura básica de la sociedad. El consenso al que se llega, finalmente, resulta notablemente más amplio y profundo que los acuerdos iniciales de los que se partía: contamos, recién ahora, con un «consenso superpuesto».

El pasaje de una mera situación de «modus vivendi» a un consenso constitucional, así como el pasaje que va desde este punto hasta un consenso superpuesto descansa, fundamentalmente, en la concepción de psicología moral que Rawls asume como presente, a lo largo de PL<sup>39</sup>. Según la misma, las personas tienen, junto a («los dos poderes morales»:) su capacidad para formar una concepción del bien y su capacidad para aceptar concepciones de justicia y equidad, el deseo de actuar en virtud de tales concepciones<sup>40</sup>. Como

---

<sup>38</sup> Ibid p. 166.

<sup>39</sup> Esta concepción es explicada en PL, pp. 81-86.

<sup>40</sup> Rawls hace referencia a tres tipos básicos de deseos: los que dependen de objetos (por ejemplo, el deseo de comer o dormir, el deseo de status, poder, riqueza, etc.); los que dependen de principios (por ejemplo, los que dependen de principios racionales, como el de adoptar

sostiene Frank Michelman, «[el] consenso superpuesto es la condición a partir de la cual el primer poder moral, el de... actuar a partir de una cierta concepción pública de justicia, puede ser realizado sin infringir seriamente el segundo poder moral, el de permanecer atado a la concepción del bien determinada por uno mismo, de modo autónomo. Esto es lo que Rawls llama la plena autonomía de un individuo»<sup>41</sup>.

### Razones públicas

El «consenso superpuesto» que Rawls defiende aparece como una expresión de lo que denomina la «razón pública compartida» por el conjunto de la sociedad. La idea de «razón pública» resulta especialmente importante, para el «nuevo Rawls», en la explicación de cómo puede ser posible afirmar una constitución justa y estable dentro de una sociedad pluralista. En relación con esta idea conviene señalar que, aunque constituye uno de los principales puntos de apoyo de PL, no representa una modificación tan esencial de TJ, tal como puede serlo la idea de un «consenso superpuesto». Más bien, como sostiene S. Freeman, la noción de razón pública aparece como una «extensión natural» de ideas tales como la de «contrato social», o requerimientos como el de publicidad, desarrolladas previamente en aquel trabajo<sup>41</sup>. De algún modo, y tal como sostiene Peter de Marneffe, la idea de razón pública viene, simplemente, a desarrollar «el familiar criterio liberal de acuerdo con el cual un gobierno democrático no debería justificar sus políticas apelando a valores religiosos»<sup>42</sup>.

---

los medios más efectivos para conseguir nuestros fines, el de priorizar nuestros objetivos cuando ellos entran en conflicto; y los que dependen de principios razonables, que regulan cómo comportarnos en nuestras relaciones con los demás, como el principio de la fidelidad o el de decir la verdad). Según Rawls, sin embargo, los deseos más importantes, dentro de PL, tienen que ver con deseos dependientes de concepciones, como el deseo de actuar de acuerdo con un ideal formado en referencia a principios racionales y razonables. Según asume Rawls, cuando los ciudadanos creen que las instituciones y procedimientos políticos dentro de cuyo marco viven son justos, y están seguros de que los demás actuarán de un modo similar, entonces, se disponen voluntariamente a cumplir con su parte en tales arreglos. Así, también, se desarrolla y acrecienta la confianza entre tales sujetos. Estos comportamientos se derivan así de la «psicología moral razonable» asumida por Rawls. *Ibid.*, pp. 86, 163.

<sup>41</sup> Frank Michelman, «The Subject of Liberalism». *Stanford Law Review*, vol. 46, n. 6 (julio de 1994), 1807-1833, p. 1829.

<sup>42</sup> Ver, en este sentido, Samuel Freeman, «Political...», p. 647.

<sup>43</sup> Peter de Marneffe, «Rawls's Idea of Public Reason», *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 75, nos. 3 y 4 (septiembre/diciembre de 1994), p. 233. Como una forma de testear si es que estamos siguiendo razones públicas o no, Rawls propone que nos preguntemos: «¿cómo consideraríamos nuestro argumento si apareciera presentado en la forma de una sentencia de la corte suprema? ¿Lo veríamos como un argumento razonable? ¿Lo veríamos como un argumento disparatado?».

Ahora bien, ¿qué es precisamente lo que entiende Rawls con la idea de razón y, más específicamente, con la idea de razón pública? La razón de una sociedad política, antes que nada, aparece aludiendo a la forma en que se formulan planes, se fijan las prioridades entre distintos fines, y se toman decisiones, dentro de una sociedad. La razón pública, en cambio, aparece como la razón de los «ciudadanos democráticos» siendo «pública» de tres modos diferentes: es razón «pública» i) en tanto la razón de los ciudadanos como tales: es la razón del público; ii) en cuanto al sujeto que tiene como propio: cuestiones que tienen que ver con el bien público en asuntos fundamentales de justicia; y iii) en cuanto a su naturaleza y contenido, el cual se vincula con ideales y principios expresados por la concepción política de justicia de la sociedad<sup>44</sup>.

La defensa de la idea de «razones públicas» viene a sugerirnos cuál es el tipo de razones al que puede apelarse, y cuál es el tipo de razones al que no puede apelarse, cuando se pretende, por ejemplo, apoyar una cierta ley, o interpretar la constitución de un cierto modo. La idea sería que, cuando lo que está en juego son cuestiones tan básicas como las citadas, no corresponde que los ciudadanos, o los distintos grupos y partidos políticos, invoquen razones que los demás no puedan suscribir, razonablemente. Para decirlo con el lenguaje de Rawls, en la discusión y resolución de cuestiones constitucionales esenciales y cuestiones básicas de justicia no corresponde que se invoquen razones que no sean razones públicas<sup>45</sup>. Lo contrario implicaría violar el «principio de legitimidad», que nos habla acerca de cuándo se ejerce adecuadamente el poder político y cuándo no, cuándo se ejerce la coerción de modo apropiado y cuándo no. Según Rawls, y tal como hemos visto, sólo puede decirse que el poder político se ejerce de modo apropiado -y así, sólo se respeta el principio de legitimidad- cuando el mismo se ejerce «de acuerdo con una constitución cuyo contenido esencial es razonable esperar que todos los ciudadanos suscriban, como libres e iguales, a la luz de principios e ideales aceptables en términos de su razón humana común»<sup>46</sup>. Así, por ejemplo, si alguien quisiera interpretar la idea de libertad incorporada en la constitución, a partir de razones no públicas, como las que le provee su propia

---

<sup>44</sup> PL, p. 213.

<sup>45</sup> Rawls define el contenido esencial de la constitución haciendo alusión a «los principios fundamentales que especifican la estructura general del gobierno y del proceso político: los poderes de la legislatura, el poder ejecutivo y el judicial; el alcance de la regla de la mayoría»; y «los derechos y libertades básicos iguales de la ciudadanía que las mayorías legislativas deben respetar: como el derecho a votar y participar en política, la libertad de conciencia, la libertad de pensamiento y asociación, así como las garantías propias del estado de derecho». *Political...*, p. 227.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 137.

religión, para decir, por caso, que la constitución prohíbe las prácticas homosexuales, estaría violando el principio de legitimidad. Esto, al pedir que la constitución se interprete y aplique a partir de razones no públicas, esto es, apelando a convicciones que otros pueden, razonablemente, rechazar<sup>47</sup>.

El respeto al principio de legitimidad es entonces, en definitiva, el que viene a promover en la ciudadanía un «deber que no es legal, sino moral», que es el deber de apelar a razones públicas, cada vez que se discute el contenido esencial de la constitución. A este deber Rawls lo llama el «deber de civilidad». De modo más preciso, en PL se define al deber de civilidad como un deber propio del «ideal de ciudadanía», que exige que seamos capaces de explicarnos unos a otros «de qué modo los principios y políticas [que proponemos y por los que votamos], en todo lo que hace a cuestiones fundamentales, pueden ser apoyados por los valores políticos de la razón pública»<sup>48</sup>. Este deber -continúa Rawls- involucra también nuestra disposición a escuchar a los otros y determinar cuándo corresponde que nos adaptemos a sus puntos de vista<sup>49</sup>. En la «teoría de la justicia», como bien señala Freeman, dicho deber ya estaba presente en la noción de «deber natural de mutuo respeto», que incluía nuestra disposición a ver la situación de los demás desde su propio punto de vista -desde la perspectiva de su propia concepción del bien-, así como nuestra disposición a dar razones de nuestras acciones cada vez que afectemos sus intereses materiales<sup>50</sup>.

### **Las objeciones recibidas por PL**

Es posible decir que muchos de los cambios introducidos por Rawls en su teoría original, a través de PL, tienen importancia: al no reclamar «verdad» para su teoría -presentándola como una concepción política de justicia-, la misma no aparece entrando en directo conflicto con doctrinas comprensivas razonables respecto de qué es lo verdaderamente justo o debido; al basarse en ideas que provienen de la cultura pública, la teoría no requiere tampoco la previa aceptación de alguna doctrina abarcativa particular; etc. Al mismo tiempo, el consenso superpuesto no resulta tan fino como para resultar prácticamente insignificante. El mismo, más bien, exige la aceptación de ciertas libertades básicas, así como de un mínimo de recursos para cada uno<sup>51</sup>.

De todos modos, cabe decir, también, que las objeciones recibidas por Rawls, luego de publicado PL -y ya desde mucho antes, en su progresiva

---

<sup>47</sup> Este ejemplo es analizado en S. Freeman, «Political...», p. 650.

<sup>48</sup> PL, p. 217.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> TJ, p. 337, y Freeman, «Political...», p. 651.

<sup>51</sup> Ver, al respecto, Thomas Hill, Jr, op. cit., pp. 340-341.

aproximación a esta obra- fueron múltiples, y provenientes de posiciones teóricas también muy diversas. De todas ellas, en primer lugar, quisiera destacar aquellas que critican los límites fijados por Rawls a su teoría, en el intento de presentar a ésta como una posición «autosostenida», no comprometida con ninguna concepción del bien.

La limitación más discutida que se propone en PL, sin embargo, tiene que ver con las razones a las que -conforme a dicha teoría- puede apelarse en la discusión de cuestiones como las arriba citadas. Conforme viéramos, en la discusión de cuestiones constitucionales básicas el deber de civilidad debe impedir que apelemos a razones que son propias de nuestra particular visión comprensiva (moral, filosófica, religiosa). En tales oportunidades corresponde que sólo apelemos a argumentos que todos puedan aceptar, razonablemente, en vista de la concepción política de justicia compartida, y los valores políticos distintivos del consenso superpuesto. Esta idea de no apelar a ciertas razones durante el diálogo público resulta también muy polémica: ¿por qué no pensar, por ejemplo, en que sean los mismos individuos los que, en su diálogo, vayan aceptando y descartando argumentos? ¿por qué no dejar que los mismos ciudadanos encuentren sus puntos básicos de acuerdo, sin correr el riesgo de que los teóricos «congeleen» la «comunicación política pública» diciéndonos a cuáles argumentos podemos apelar y a cuáles no?<sup>52</sup>

Las restricciones a la discusión propuestas por Rawls, así presentadas, no son sólo objetables por cuestiones de principio, sino además, por razones prácticas. Paradójicamente, tales restricciones -propuestas por Rawls para ayudar a que la «teoría de la justicia» pueda ser asequible por quienes parten de visiones comprensivas diferentes- amenazan con convertir el proyecto rawlsiano en un proyecto irrealizable. Para Samuel Scheffler, el requisito de no apelar a la propia concepción del bien durante las discusiones básicas sobre política es «extraordinariamente fuerte», hasta el punto de «socavar la plausibilidad de la idea de que el consenso superpuesto pueda ser realmente

---

<sup>52</sup> Thomas McCarthy, «Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue», *Ethics*, vol. 105, n. 1 (octubre de 1994), p. 61. De todos modos, cabe notar que Rawls ha tratado de corregir su posición distinguiendo entre una versión «excluyente» de razón pública, y otra versión «inclusiva», y mostrándose partidario de la segunda. La distinción tendría que ver con el siguiente punto: mientras la versión excluyente nos impide, en todo caso, apelar a concepciones comprensivas, la segunda autoriza a que en «ciertas situaciones» apelemos a aquellas pero sólo si es que se lo hace con el objetivo de «fortalecer a la misma idea de razón pública». *Political*, p. 247. Un análisis al respecto de Lawrence Solum, «Inclusive Public Reason», *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 75, nos. 3 y 4 (septiembre/diciembre de 1994). Al respecto, sin embargo, puede señalarse junto con S. Scheffler que «[l]a idea de que... la apelación a doctrinas morales o religiosas abarcativas es, ya sea necesaria [sólo] para reforzar el ideal de la razón pública o si no, injustificado, [sigue resultando] altamente cuestionable». S. Scheffler, «The Appeal», pp. 16-7.

alcanzado»<sup>53</sup>. De modo similar, para Thomas McCarthy, la estrategia rawlsiana de «evitar» ciertos argumentos en determinados ámbitos conlleva implícitos «formidables problemas [no sólo] conceptuales [sino también], psicológicos, culturales, e institucionales»<sup>54</sup>. De entre los inconvenientes prácticos a los que se hace alusión en las críticas citadas, mencionaría al menos dos.

Primero, la dificultad de diseñar un sistema institucional capaz de alentar dicha «estrategia de evitación». Esto es, como dice McCarthy, la dificultad de «erigir barreras institucionales entre... las opiniones no oficiales y... el discurso oficial y cuasi oficial». La dificultad, en definitiva, de erigir «filtros institucionales» capaces de eliminar del último tipo de discursos, todos aquellos valores y creencias controvertidos»<sup>55</sup>. Claramente, Rawls puede responder, frente a esta observación, que él hace referencia, más que nada, al deber de civildad propio de cada ciudadano. Pero entonces, corresponde llamar la atención sobre las dificultades que existen para motivar e instruir a los individuos, de modo tal que, en su actuar público, comiencen a separar lo «personal» de lo «político». Según Ronald Dworkin, Rawls parece pedirnos que en y para la política «anestesiemos nuestras convicciones más profundas y potentes acerca de la fe religiosa, de la virtud moral, y de cómo vivir», es decir, que pongamos entre paréntesis nuestras convicciones éticas al ir a votar o al discutir de política. Pero esta petición de que, en definitiva, dividamos nuestra propia personalidad -petición vinculada con la necesidad de proveer a PL de la estabilidad que busca- no parece fácilmente realizable. Ello, sobre todo, si consideramos que en tales ocasiones tendríamos que poner entre paréntesis todo aquello que constituye «la mayor parte de [nuestra] vida de todos los días»<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> Samuel Scheffler, «The Appeal of Political Liberalism», *Ethics*, vol. 105, n. 1 (octubre de 1994), p. 16.

<sup>54</sup> En este sentido, McCarthy critica la idea de que en los espacios no gubernamentales (como las universidades y las iglesias) las personas aparezcan como libres de discutir con plenitud cuestiones básicas de justicia -por ejemplo, apelando a todas las consideraciones que estimen relevantes-, mientras que dicha conducta resulta impugnada, justamente, en los ámbitos más distintivamente vinculados con lo público. McCarthy, op. cit., p. 52.

<sup>55</sup> McCarthy, op. cit., p. 52. A Rawls parece no preocuparle mayormente este tema ya que él está pensando, antes que nada, en el deber de civildad que se deriva del ideal de ciudadanía.

<sup>56</sup> Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona (1993), p. 57 (es traducción del trabajo de Dworkin «Foundations of Liberal Equality», Univ. of Utah Press, 1990), pp. 57 y 63. Ver, también, Susan Moller Okin, «Review of Political Liberalism», en *American Political Science Review*, vol. 87, n. 4 (diciembre de 1993), pp. 1010- 1011; y Stuart Hampshire, «Liberalism: The New Twist», incluido en *The New York Review, of Books*, vol. XL, n. 14 (agosto de 1993). Desde un punto de vista distinto, Jean Hampton también objeta las restricciones destinadas a hacer posible el consenso superpuesto. Ver, al respecto, Jean Hampton, «The Common Faith of Liberalism», *Pacific Philosophical Quarterly* 75 (1994), p. 210.



La confianza demostrada por Rawls en este aspecto, aparentemente, puede derivar sólo de la presuposición de una cierta psicología moral, de raíz todavía kantiana<sup>57</sup>. Tal psicología moral asumida por Rawls incluye «el deseo de actuar conforme a un ideal formado en referencia a principios razonables o racionales» (lo que Rawls llama «conception -dependent desires»)<sup>58</sup>. Recién entonces pueden entenderse las afirmaciones de Rawls en torno a la disposición de las personas a cumplir con sus «deberes de ciudadanía»<sup>59</sup>. La visión defendida por Rawls en torno de la motivación moral tiene la virtud de llamar la atención sobre un aspecto de nuestro razonamiento práctico poco considerado desde el punto de vista de otras concepciones<sup>60</sup>. Sin embargo, tal vez

---

<sup>57</sup> Este reconocimiento es sorprendente, dada su intención de no comprometerse con alguna concepción del bien abarcativa. Sin embargo, tal vez esto podría entenderse dado el carácter aparentemente limitado de este compromiso. Ver, por ejemplo, *Political...*, p. 85, n. 33.

<sup>58</sup> Leif Wenar, «Political Liberalism: An Internal Critique». *Ethics* 106 (octubre de 1995): 35-62, en particular pp. 48-51. Según señala Wenar, este criterio implicaría dejar de lado visiones diferentes de psicología política como las defendidas por Hume (con individuos guiados básicamente por pasiones «como el apetito general por el bien y no, como en Rawls, por principios razonables y racionales, debido a su autoridad racional», *ibid.*, p. 50), o Bentham (donde las personas están exclusivamente motivadas por el placer y el dolor), o Hobbes (y objetivos tales como la autopreservación y la gloria).

<sup>59</sup> Ver, por ejemplo, *Political...*, p. 84, vinculando la psicología moral asumida y la posibilidad de que los individuos concreten el ideal de ciudadanía.

<sup>60</sup> En efecto, concepciones alternativas a la propuesta por autores contractualistas como Rawls (o Scanlon, por ejemplo), señalan que nuestras acciones se deben meramente a nuestros intereses o a nuestros deseos más inmediatos, y dejan de lado el peso que usualmente le otorgamos, dentro de nuestro razonamiento práctico, a las consideraciones inorales. El contractualismo enfatiza, en este sentido, que las consideraciones morales no nos proveen meramente de razones instrumentales para la acción (por ejemplo, «sólo actúo moralmente si es que actuando de este modo satisfago algún otro deseo primario»). No es cierto -según Rawls o Scanlon que las consideraciones morales sólo nos proveen de razones hipotéticas y no categóricas para la acción: el contractualismo destaca, en cambio, que muy normalmente no interesa mostrar que nuestras acciones no se deben al mero capricho, que nos importa actuar razonablemente, que otros en nuestro lugar podían haber actuado, adecuadamente, de modo semejante. En este sentido, como dice Scanlon, más allá de la simpatía que pueda movernos a actuar en beneficio de otros, y a hacer el bien, existe un «hecho adicional» no registrado adecuadamente por concepciones alternativas al contractualismo: el hecho de que (como le ocurre a muchos) veamos como una actitud indebida la de dejar de ayudar a quienes podemos. Este hecho adicional puede ser descripto como el deseo de ser capaces de justificar nuestras acciones frente a los demás a partir de bases que aquellos no puedan rechazar, razonablemente. Cualquier concepción satisfactoria de filosofía moral -agrega Scanlon- debe «hacer entendible por qué las razones morales pueden ser tomadas seriamente, y por qué tales razones impactan a quienes se mueven por ellas, como razones peculiarmente rigurosas e inescapables». Thomas Scanlon, «Contractualism and Utilitarianism», en *Utilitarianism and Beyond*, ed. por Amartya Sen y Bernard Williams (Cambridge, Cambridge U. P., 1982), 103-129, p. 106 (una cuestión separada, de todos modos, es la de si -como sostiene Nietzsche- la sensibilidad hacia ese tipo de razones es compatible con el bien de la persona en cuestión o constituye, en cambio, un «desastre» para la misma; en tal sentido. *Ibid.*). Al respecto, el contractualismo destaca que las motivaciones morales son de un tipo muy peculiar, ya que no compiten en igualdad de condiciones

peque por un exceso de confianza en las virtudes de la ciudadanía, exceso de confianza capaz de transformar su propuesta en una concepción inadecuadamente idealista<sup>61</sup>.

### **Críticas derivadas de la búsqueda de «estabilidad» para la teoría política de la justicia**

La enorme preocupación manifestada por el «nuevo Rawls» acerca de cómo lograr la posible «estabilidad» de la concepción política de la justicia también ha sido fuente de diversas y muy significativas observaciones críticas. Básicamente, según Rawls, una vez esbozada la teoría de la justicia, ésta debe ser testeada en cuanto a su estabilidad. Y si luego, en esta segunda etapa, se demuestra que la misma no es suficientemente estable, entonces, «la concepción política de la justicia... debe ser revisada de algún modo»<sup>62</sup>. Este último criterio resulta diferente del que era defendido en la «teoría de la justicia» original. En dicha obra, la validez de la teoría «no resultaba afectada por la falta de éxito que pudiera tener en formar parte de las concepciones del bien de la gente»<sup>63</sup>. En definitiva, las concepciones del bien que se mostraban incompatibles con la teoría allí defendida eran consideradas irrazonables. Sin embargo, en PL la validez de la teoría queda atada a su estabilidad, lo cual representa una decisión teórica particularmente polémica. Como dice Barry, en la «teoría de la justicia» la falta de congruencia entre lo

---

frente a otros deseos: las razones morales constituyen razones de orden superior, capaces de desplazar a otros deseos primarios: las razones de las que nos provee la moral tienden a ser finales y conclusivas en el contexto de nuestro razonamiento práctico (al respecto, ver por ejemplo Samuel Freeman, «Contractualism, Moral Motivation, and Practical Reason», *The Journal of Philosophy*, vol. LXXXVIII. n. 6, junio de 1991. p. 297). El deseo de actuar de un modo públicamente justificable constituye un deseo que depende de razones, y no «un deseo o predisposición que [como la simpatía] tenemos naturalmente y que puede ser sostenido con independencia de nuestro juicio y nuestras capacidades para ejercitar el razonamiento práctico» (Ibid., p. 300). Según Freeman, el deseo de actuar moralmente se origina en la educación moral, pero se sostiene a partir de la convicción de que debe actuarse a partir de principios. Por ello es que considera que éstos son deseos «dependientes de razones». Ibid., pp. 299-300. De modo similar, Scanlon, «Contractual...» p. 117.

<sup>61</sup> Como él mismo señala, la idea de la razón pública, como «concepción ideal de la ciudadanía para un régimen democrático constitucional», «describe lo que es posible y puede ser, aunque nunca llegue a darse». Resulta, así, una propuesta lógicamente posible. Sin embargo, como este último acontecimiento, ni constituye un ideal regulativo capaz de orientar posibles reformas políticas y sociales, ni describe una situación que resulte -en mi opinión- adecuadamente concebible. Como sostiene Scanlon, convendría admitir que la «notoria insuficiencia de la motivación moral para conducir a las personas a actuar del modo correcto no se debe simplemente a la debilidad del motivo allí subyacente, sino más bien al hecho de que el mismo es fácilmente derrotado por el autointerés y el autoengaño». Scanlon, «Contractualism...», p. 117.

<sup>62</sup> *Political*, p. 141.

<sup>63</sup> B. Barry, op. cit., p. 890.

definido como correcto y algunas concepciones de lo bueno resultaba «un inconveniente, porque aquellos con visiones irrazonables (concepciones del bien incompatibles con las demandas de la justicia) podían ser coercionados. En PL, en cambio [esto pasaría a representar directamente] una catástrofe... dado que implicaría socavar la [misma] legitimidad de las instituciones rawlsianas»<sup>64</sup>. Dentro de esta misma línea de observaciones, se ha señalado que este tipo de vinculación establecida por Rawls entre validez y estabilidad amenaza con convertir a su teoría en una propuesta «esencialmente complaciente» ante la realidad. Ello, frente al hecho de que -como señala Raz-«[cualquier] teoría moral y política debe estar abierta a la posibilidad de que la sociedad a la que [dicha teoría] se aplique resulte fundamentalmente defectuosa»<sup>65</sup>.

En relación con las consideraciones anteriores, además, muchos han señalado con preocupación que la búsqueda de estabilidad para su teoría ha llevado a Rawls a deshacerse de los contenidos más igualitarios de la misma<sup>66</sup>. Esta línea de análisis tiende a enfatizar una diferencia significativa entre PL y TJ que muchos autores han observado críticamente y que, de algún modo, el mismo Rawls ha reconocido: la idea de que en PL se produce una abdicación respecto del tradicional «segundo principio» defendido en TJ, el igualitario principio de diferencia<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> Ibid. De modo similar, ver el importante trabajo de Habermas comentando a Rawls, en «Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on Jhon Rawls's Political Liberalism», *The Journal of Philosophy*, vol. 92, n. 3 (marzo de 1995), págs. 109-131.

<sup>65</sup> Joseph Raz, «Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence», *Philosophy and Public Affairs* 19, n. 1 (invierno 1990), p. 19. También, ver Bruce Ackerman, en su rechazo a la idea de que «el liberalismo político sea -o deba ser- una concepción parasitaria de la práctica». Bruce Ackerman, «Political Liberalism», *Journal of Philosophy*, vol. XCI n. 7 (julio de 1994), p. 364.

<sup>66</sup> Tal vez esto ayude a entender, por ejemplo, por qué PL se encuentra tan focalizado en cuestiones como las vinculadas con la religión y la tolerancia filosófica, en lugar de concentrarse en otros temas que ocuparon un lugar mucho más prominente en la agenda política norteamericana de los últimos veinte años: así, cuestiones como las de la raza, los problemas de género, las crecientes disparidades de ingresos y riqueza, etc. Apuntando esta consideración, por ejemplo, ver Susan M. Okin, «Political Liberalism, Justice, and Gender», *Ethics*, vol. 105, n. 1 (octubre de 1994), p. 24. Ver, también, Thomas Hill, Jr., op. cit., p. 348.

<sup>67</sup> Esto es, el principio según el cual la TJ requería una igual distribución de los bienes primarios salvo que una distribución desigual de los mismos favoreciera a los grupos más desaventajados de la sociedad. Entre otros, por ejemplo, Brian Barry señala que el logro del consenso superpuesto «implica, seguramente, que el segundo principio [de justicia] tiene que ser sacrificado». Brian Barry, «John Rawls...», p. 913. Ver, también, Susan Moller Okin, quien sostiene que la prioridad de la libertad adquiere ahora un «virtual monopolio» en la teoría, dejando prácticamente de lado la parte distributiva de aquella (en «Review...»); o Bernard Williams, haciendo referencia al lugar secundario al que queda relegado el principio de diferencia, en PL (en *London Review of Books*, May 13, 1993, p. 8); o Philip Petit, recalando la virtual ausencia del igualitarismo de TJ, en PL, («Review of John Rawls, Political Liberalism», *The Journal of Philosophy*, vol. XCI, n. 4, abril de 1994, p. 217); o Fernando Vallespín, refiriéndose a las limitaciones del igualitarismo de PL (Fernando Vallespín, «Diálogo entre gigantes», *Claves de la razón práctica*, n. 55, septiembre de 1995), p. 48. El mismo Rawls, de modo más o menos explícito, parece reconocer la veracidad de tales señalamientos (sin embargo, ver David Estlund, «The Survival of Egalitarian Justice in John Rawls's Political Liberalism», *The Journal*

Por último, cabría remarcar que la concepción de la estabilidad defendida por Rawls ha sido criticada, también, por razones que van bastante más allá de las señaladas. Por ejemplo, algunos autores han señalado, simplemente -y en contra de lo que se sugiere en PL- que la estabilidad y la unidad de una sociedad dependen sólo de un modo muy marginal del acuerdo que sus miembros puedan alcanzar, en un consenso superpuesto, en torno de una particular teoría política. En opinión de estos críticos, objetivos como los citados (estabilidad, unidad social) parecen ser dependientes, más bien, de cuestiones tales como la historia o cultura común de cada sociedad<sup>68</sup>.

Una vez presentado este panorama de críticas, nos quedan dos observaciones, al menos, sobre las que conviene llamar la atención. Por un lado, resulta evidente que PL ha introducido cambios importantes en relación con TJ (la opción por una concepción «política» de la justicia, la idea del consenso superpuesto, la renovada idea de razón pública, la renovada preocupación por la estabilidad de la concepción política). Pero, y por otro lado, también parece obvio que estos cambios -destinados a convertir la «teoría de la justicia» originaria en una concepción plausible para cualquier persona razonable- han causado más rechazo que entusiasmo en muchos de los -hasta hace poco- fieles devotos del siempre lúcido pensamiento de Rawls.

---

*of Political Philosophy*, vol. 4, n. 1, 1996, págs. 68-78). En efecto, ante todo, en PL considera que el principio de diferencia no forma parte de las cuestiones constitucionales básicas que deben ser marco del consenso superpuesto. En dicho acuerdo, deben incluirse necesariamente libertades básicas como la de expresar las propias ideas libremente, votar, asociarse libremente, así como también principios como el de equitativa igualdad de oportunidades y hasta un mínimo social destinado a asegurar la satisfacción de las necesidades básicas de la sociedad. Sin embargo, dentro de tal consenso, el principio de diferencia -principio que resulta mucho más exigente que los anteriores- no resulta necesariamente presente (*Political*, págs. 228-229). Por este tipo de razones, fundamentalmente, la Corte Suprema tampoco podría pretender, a través de sus fallos, la satisfacción de un principio como el principio de diferencia, a menos que un principio tal haya sido establecido, previamente, por una ley (*ibid.*, págs. 236-7, nota 23).

<sup>68</sup> Ver, por ejemplo, Thomas Hill, Jr., *op. cit.*, p. 342, o Joseph Raz, *op. cit.*, p. 31. Por motivos como los señalados, Raz impugna el camino teórico escogido por Rawls en PL: ¿para qué sirve -se pregunta- orientar la filosofía política hacia la búsqueda de tal tipo de acuerdos? En su opinión, Rawls no ha dado ninguna explicación convincente para justificar que «la filosofía política abandone su finalidad tradicional de entender los presupuestos morales de las instituciones existentes, criticarlos, y abogar por otros mejores» (*ibid.*).

