

¿ES “JUSTICIA COMO EQUIDAD” UNA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE LA JUSTICIA?¹

Luciano Venezia

*Universidad de Buenos Aires,
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

RESUMEN: En el presente trabajo argumento que John Rawls no logra articular la concepción de la “justicia como equidad” en los términos de una concepción política de la justicia. La adopción por parte del autor del principio de motivación moral desarrollado por T. M. Scanlon es incompatible con los presupuestos básicos de su teoría de la justificación política. Ahora bien, entiendo que Rawls debe fundamentar “justicia como equidad” con un principio como el scanloniano tanto por razones conceptuales como por razones internas a la teoría de la justificación política. Por tanto, juzgo que no puede debilitar su compromiso con ese principio. Ello coloca a la teoría de Rawls en una situación sumamente delicada.

PALABRAS CLAVE: “justicia como equidad”, pluralismo razonable, constructivismo político, consenso superpuesto, principio de Scanlon.

ABSTRACT: In the present article I argue that John Rawls does not succeed in developing “justice as fairness” as a political conception of justice. Rawls’s adoption of T. M. Scanlon’s principle of moral motivation is incompatible with the basic theses of his theory of political justification. Now, I understand that Rawls must ground “justice as fairness” with a principle such as Scanlon’s both for conceptual reasons as well as for reasons internal to the theory of political justification. Therefore, I believe Rawls cannot weaken his commitment to this principle. This fact makes Rawls’s theory untenable as it stands.

KEY WORDS: “justice as fairness”, reasonable pluralism, political constructivism, overlapping consensus, Scanlon’s principle.

1. Agradezco los comentarios y sugerencias de Claudio Amor, Martín Hevia, Andrés Rosler, Pablo Stafforini y de las/os dos evaluadoras/es anónimas/os de la *Revista Latinoamericana de Filosofía*.

I. Introducción

John Rawls afirma que debe extenderse el principio de tolerancia de la religión a la filosofía (política).² La prescripción conlleva que en sociedades marcadas por el “hecho del pluralismo razonable”, la apelación a “doctrinas comprensivas” filosóficas, religiosas o morales constituye un punto de partida inadecuado para justificar una concepción de la justicia distributiva. En cambio, la concepción de la justicia debe ser independiente de las doctrinas comprensivas que afirman los ciudadanos razonables. Solo por medio de una concepción “política” puede justificarse adecuadamente un conjunto de principios normativos destinados a regular las principales instituciones políticas, sociales y económicas de las sociedades democráticas contemporáneas. El “liberalismo político” entiende que las instituciones básicas de la sociedad deben ser justificadas sobre la base de razones públicas para así poder ser aceptable para todos los “ciudadanos razonables” y no meramente para una fracción de los mismos. Una concepción comprensiva, por el solo hecho de apelar a elementos sobre los que no es esperable que exista acuerdo razonable alguno, es a lo sumo aceptable para una fracción de la ciudadanía razonable. Sin embargo, no lo es para el conjunto total de ciudadanos razonables. En cambio, una concepción política de la justicia sí es aceptable para el conjunto de la ciudadanía razonable.

Las ideas reseñadas tienen un lugar y un impacto particular en la justificación rawlsiana de la concepción de la “justicia como equidad”. Rawls justifica el contenido de los principios de justicia por medio del argumento de la “posición original”.³ Asimismo, el autor

2. John Rawls, *Political Liberalism*, edición en rústica, New York, Columbia University Press, 1996, pp. 10 y 154. Todas las traducciones del presente trabajo son mías.

3. Cf. *ibíd.*, pp. 5-6 para la caracterización definitiva de los principios de justicia. Las características del argumento de la posición original son conocidas. A las partes se les adscribe una motivación estrictamente prudencial una vez que son colocadas a deliberar en la posición original. Sin embargo, debido a que deliberan bajo las condiciones que impone el velo de ignorancia, tal motivación tiene en sí misma carácter moral. Cf. John Rawls, *A*

da cuenta del propio diseño de la posición original de manera tal de que sea aceptable para todos los ciudadanos razonables, *i.e.* de forma política y no comprensiva. De este modo, la argumentación de Rawls se desarrolla en dos niveles: en un nivel de primer orden que especifica el contenido de los principios de justicia, y en un nivel de segundo orden, que prescribe la forma en que debe desarrollarse el argumento del nivel inferior. Estos dos niveles de argumentación, aunque analíticamente independientes, están interconectados.⁴ Particularmente, el nivel de la teoría de la justificación política impacta en la caracterización del “velo de ignorancia” en el diseño del argumento contractualista de la posición original.

Los requerimientos introducidos por Rawls para justificar el diseño de la posición original de forma política están destinados a evitar el cuestionamiento de que “justicia como equidad” está fundada en premisas propias de una doctrina comprensiva liberal que, por su carácter de tales, no son aceptables para la totalidad de los ciudadanos razonables. Rawls entiende que este señalamiento es pertinente respecto de la forma en que “justicia como equidad” es presentada en *Teoría de la justicia*.⁵ Pero ahí no termina la cuestión. En *Liberalismo político* Rawls intenta precisamente articular “justicia como equidad” como una concepción política. En el presente trabajo argumento que no lo logra.

Theory of Justice, edición revisada, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, pp. 128-129. Sujetos a las restricciones epistemológicas que impone el velo de ignorancia, los agentes buscan maximizar una cuota de bienes multipropósito – los “bienes sociales primarios”. Cf. Rawls, *Political Liberalism*, pp. 181-182 para el listado definitivo de bienes sociales primarios. Finalmente, debido a las condiciones de extrema incertidumbre de deliberación, la negociación de los principios de justicia se identifica con la elección de un único agente representativo. Cf. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 120.

4. Esta característica no es exclusiva de la forma de teorizar rawlsiana. En este sentido, Wayne Norman sostiene que, en general, los presupuestos metodológicos tienen una importante influencia sobre el contenido sustantivo de las teorías normativas (y vice versa). Wayne Norman, “‘Inevitable and Unacceptable?’ Methodological Rawlsianism in Anglo-American Political Philosophy”, *Political Studies*, Vol. XLVI, No. 2 (1998), pp. 292-293.

5. Rawls, *Political Liberalism*, pp. xvii-xix.

El señalamiento de que Rawls no logra justificar políticamente “justicia como equidad” no es nuevo. Desde la publicación de *Liberalismo político*, numerosos comentaristas han presentado esta misma crítica. (Asimismo, un número importante de autores también ha defendido la validez de la afirmación de que “justicia como equidad” constituye una concepción política de la justicia.) Ahora bien, usualmente el debate se articula en torno a la cuestión de si la introducción de las “cargas del juicio” en la argumentación rawlsiana involucra tesis epistemológico-morales incompatibles con la posición liberal-política que el autor sostiene en materia de justificación. Mi cuestionamiento transcurre por otro camino. Al menos a los efectos del presente trabajo, acepto la tesis de Rawls de que las cargas del juicio no implican una posición escéptica acerca del bien y que, por tanto, ellas son pasibles de ser aceptadas en un contexto pluralista razonable. Mi punto crítico se centra en otro aspecto de la argumentación que ha recibido menor atención, tanto por parte de los comentaristas rawlsianos como por parte de los detractores de Rawls. Particularmente, cuestiono el uso del principio contractualista de motivación moral introducido por T. M. Scanlon en el marco del “constructivismo político” para justificar la adopción de la posición original rawlsiana como espacio de construcción de principios de moralidad política. Entiendo que la adopción de este principio es incompatible con los presupuestos básicos de la teoría de la justificación política. Sin embargo, también sostengo que Rawls debe comprometerse con ese principio (u otro similar) para justificar la adopción de la concepción de la “justicia como equidad” tanto por razones conceptuales como por razones internas a su propia concepción de justificación. Por tanto, a mi juicio, la posición de Rawls se encuentra en una situación sumamente delicada en tanto necesita comprometerse con un principio normativo de un tipo particular que su propia teoría de la justificación política no permite introducir.

II. La teoría de la justificación política

Según Rawls, el liberalismo político busca responder la siguiente pregunta:

¿cómo es posible que exista, a lo largo del tiempo, una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que aún permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables religiosas, filosóficas y morales?⁶

Rawls considera que la articulación de una teoría que logre responder adecuadamente a esta pregunta sólo puede realizarse si se constituye como una concepción política de la justicia. Una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales divididos en sus convicciones normativas puede lograrse si la “estructura básica de la sociedad” –las principales instituciones políticas, sociales y económicas, así como la forma en que ellas funcionan como un sistema unificado de cooperación social– es regulada por una concepción política de la justicia capaz de ser el foco de un “consenso superpuesto” que incluya (al menos) a todas las doctrinas comprensivas afirmadas por los ciudadanos razonables.⁷

Rawls entiende que las sociedades democráticas modernas no están simplemente marcadas por una mera pluralidad de doctrinas comprensivas. Más bien, él cree que estas sociedades se caracterizan por un pluralismo de doctrinas comprensivas razonables. Asimismo, el hecho del pluralismo razonable no es considerado una mera circunstancia histórica y, además, según Rawls, no es esperable que alguna doctrina comprensiva razonable particular vaya a ganar el apoyo de la totalidad de la ciudadanía razonable, al menos en el futuro previsible.⁸ El hecho del pluralismo razonable

6. *Ibid.*, p. 47.

7. *Ibid.*, p. 11. Las doctrinas comprensivas incluyen “concepciones sobre aquello que tiene valor en la vida humana e ideales de carácter personal, así como ideales relativos a relaciones familiares y asociativas, y todo aquello que informa nuestra conducta y, en el límite, nuestra vida como un todo”. *Ibid.*, p. 13. Según Rawls, las doctrinas comprensivas *razonables* constituyen un ejercicio de la razón teórica y de la razón práctica. Además, ellas pertenecen a una tradición doctrinal e intelectual, aunque ello no las vuelve necesariamente fijas e inmóviles. *Cf. ibid.*, p. 59. Asimismo, ellas poseen un cierto contenido sustantivo mínimo. En palabras de Rawls, “[u]na doctrina comprensiva razonable no rechaza los elementos esenciales de un régimen democrático”. *Ibid.*, p. xviii.

8. *Ibid.*, p. xviii.

es “refractario, es decir, imposible o casi imposible de superar”, lo que lo convierte en un “elemento permanente de la cultura pública de la democracia”.⁹ De esta forma, el pluralismo razonable tiene un estatus análogo a otro tipo de elementos fácticos tal como la escasez moderada de recursos u otras “circunstancias de justicia”.¹⁰ Ello lo vuelve un elemento indispensable de ser tomado en consideración a la hora de justificar principios normativos destinados a regular las principales instituciones de la sociedad.

La existencia del pluralismo existente en las sociedades democráticas contemporáneas no es el resultado de la irracionalidad de los ciudadanos. Por el contrario, el pluralismo es la consecuencia del ejercicio de su racionalidad en sus diferentes aspectos teóricos y prácticos, aplicados a determinar el contenido del bien en el marco de una tradición doctrinal comprensiva particular de carácter filosófico, religioso o moral. En este contexto, las cargas del juicio juegan un papel fundamental en la caracterización del pluralismo. Según Rawls, las cargas del juicio constituyen “los muchos obstáculos involucrados en el correcto (y conciente) ejercicio de nuestro poder de razonamiento y juicio”.¹¹ Concretamente, las cargas del juicio conforman un listado de las circunstancias que hacen que lle-

9. *Ibid.*, pp. 36-37. Por esta razón, “sólo el uso opresivo del poder estatal puede mantener una afirmación común continuada de una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral”. *Ibid.*, p. 36. Es decir, sólo en virtud del “hecho de la opresión” es posible lograr unidad a nivel de las doctrinas comprensivas, lo que significa que sólo por medio del uso del aparato de dominio y hegemonía del Estado se puede eliminar el pluralismo razonable. En este sentido, Rawls afirma que “si pensamos en la sociedad política en términos de una comunidad unida en la afirmación de una y la misma doctrina comprensiva, el uso opresivo del poder estatal es necesario para [la existencia de tal] comunidad política”. *Ibid.*, p. 37. Estas afirmaciones, señala, “son empíricas, justificadas sobre [la base de] hechos históricos y sociológicos”. *Ibid.*, pp. xxvi-xxviii.

10. En particular, se trata de una circunstancia de justicia “subjetiva”. John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, editado por Erin Kelly, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, pp. 84-85. Rawls presenta las circunstancias de justicia en *A Theory of Justice*, pp. 109-110.

11. Rawls, *Political Liberalism*, p. 56.

gar a un acuerdo racional acerca del contenido de la buena vida sea difícil, si no imposible.¹² Por consiguiente, las cargas del juicio no solo explican, sino que, al mismo tiempo, también justifican la pluralidad existente en las sociedades democráticas modernas. Las cargas del juicio no sólo permiten dar cuenta de la pluralidad existente sino que, además, permiten calificar al pluralismo como *razonable*.

El hecho del pluralismo razonable tiene una consecuencia fundamental: posibilita considerar válidas, en términos políticos, a las diferentes doctrinas comprensivas a la luz de las cuales los ciudadanos interpretan sus convicciones acerca del bien. La idea es la siguiente. Si nos limitáramos a considerar el valor de verdad de las diferentes doctrinas comprensivas, seguramente consideraríamos a muchas de ellas – quizá a todas ellas – falsas, lo que consiguientemente las volvería indignas de ser tomadas en consideración al momento de justificar principios normativos destinados a regular la estructura básica de la sociedad. En cambio, al mantenernos en el plano de lo razonable, las doctrinas comprensivas adquieren una relevancia política fundamental.¹³

Existe un elemento clave en la caracterización rawlsiana del hecho del pluralismo razonable: no implica una posición escéptica acerca del bien. La tesis de que no debemos apelar a nuestras concepciones normativas particulares para justificar la concepción de la justicia no descansa sobre la base de consideraciones epistemológicas. En cambio, su basamento es moral. Particularmente, se funda en el deseo de encontrar principios que todos los ciudadanos razonables puedan aceptar.¹⁴ Ciertamente, desde la perspectiva de cada

12. *Ibid.*, p. 63. Cf. *ibid.*, pp. 56-57 para el listado de cargas del juicio.

13. Esta interpretación del papel de las cargas del juicio distancia mi argumentación de la que Leif Wenar desarrolla en “*Political Liberalism: An Internal Critique*”, *Ethics*, Vol. 106, No. 1 (1995), pp. 41-46. Wenar considera que las cargas del juicio son innecesarias en la argumentación rawlsiana y que, además, ellas violan los límites de una concepción política de la justicia.

14. A juicio de Rawls, si bien las cargas del juicio tienen una dimensión epistemológica, no implican una posición escéptica y, por tanto, su introducción no conlleva el compromiso con una concepción filosófica comprensiva pasible de ser rechazada razonablemente. Rawls señala que “tal

ciudadano razonable es racional actuar sobre la base de la propia doctrina comprensiva; sin embargo, ello no implica que, necesariamente, también lo sea desde la perspectiva de los demás ciudadanos razonables.¹⁵ Por tanto, el fundamento de la concepción política debe trascender el espacio de las doctrinas comprensivas y articularse sobre un fundamento razonable, que todos los ciudadanos razonables puedan aceptar independientemente de sus creencias normativas particulares. Rawls escribe en este sentido que “lo razonable es público en un sentido en que no lo es lo racional. Ello significa que es por medio de lo razonable que entramos como iguales en el mundo público y que estamos dispuestos a proponer, o a aceptar, según sea el caso, términos equitativos de cooperación con ellos”.¹⁶

El hecho del pluralismo razonable implica que la apelación a una doctrina comprensiva particular constituye un punto de partida inaceptable para justificar la adopción de un conjunto de principios normativos de justicia.¹⁷ Rawls señala que “el poder político es siempre poder coercitivo respaldado por el uso estatal de sanciones”¹⁸ y que “las personas razonables considerarán que es irrazonable usar el poder político en caso de poseerlo para reprimir concepciones comprensivas que no son irrazonables aunque sean diferentes de las propias”.¹⁹ Consiguientemente, las principales instituciones estatales deben ser justificadas de forma tal de ser pasi-

escepticismo [...] colocaría a la filosofía política en oposición a numerosas doctrinas comprensivas, frustrando desde el comienzo su propósito de lograr un consenso superpuesto”. Rawls, *Political Liberalism*, p. 150. Cf. también *ibíd.*, p. 63.

15. Cf. *ibíd.*, p. 61.

16. *Ibíd.*, p. 54.

17. Entiendo que es debido a esta razón que, a juicio de Rawls, las cargas del juicio son los elementos claves para justificar la tolerancia y, por tanto, la razón pública. Cf. *ibíd.*, pp. 58-59 y 61. Cf. igualmente George Klosko, *Democratic Procedures and Liberal Consensus*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 22, para una crítica de la conexión entre las cargas del juicio y la tolerancia. El análisis de este aspecto de la teoría rawlsiana está por fuera del alcance del presente trabajo.

18. Rawls, *Political Liberalism*, p. 136.

19. *Ibíd.*, p. 60.

bles de ser aceptadas por todos los ciudadanos razonables.²⁰ Para lograr ello, la concepción de la justicia debe ser *política*.

Rawls sostiene que los “elementos característicos” que distinguen a una concepción política de la justicia son tres. El primer rasgo concierne al *objeto*. La concepción política es “una concepción moral de un tipo particular elaborada para un objeto específico”, la estructura básica de la sociedad.²¹ La segunda característica concierne al *modo de presentación*. Una concepción política de la justicia “es presentada como un punto de vista independiente”. Ello significa que “no es presentada como, ni derivada de, una doctrina [comprensiva] aplicada a la estructura básica de la sociedad, como si la estructura [básica de la sociedad] fuera simplemente un ámbito más de aplicación de esa doctrina”. En cambio, la concepción política de la justicia “es un módulo, una parte esencialmente constitutiva que se relaciona y puede ser apoyada por varias doctrinas comprensivas que perduran en una sociedad regulada por ella”.²² Finalmente, el tercer elemento concierne al *contenido*. Una concepción política de la justicia está expresada “en los términos de ciertas ideas fundamentales que son entendidas como implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática”.²³ En particular, se trata de la idea de la sociedad como un esquema equita-

20. Ello es el resultado del “principio de legitimidad liberal”, que prescribe que “nuestro ejercicio del poder político está completamente justificado sólo cuando es ejercido de acuerdo con una constitución [escrita o no escrita] cuyos elementos esenciales pueda razonablemente esperarse que todos los ciudadanos, en tanto libres e iguales, puedan aceptar, a la luz de principios e ideales aceptables a su razón humana común”. *Ibíd.*, p. 137. Cf. también John Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited”, en John Rawls, *Collected Papers*, editado por Samuel Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 578 y Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 41.

21. Rawls, *Political Liberalism*, p. 11.

22. *Ibíd.*, p. 12.

23. *Ibíd.*, p. 13. La cultura política pública está compuesta por “las instituciones políticas de un régimen democrático y las tradiciones públicas de su interpretación (incluyendo las del poder judicial), del mismo modo que textos y documentos históricos que son conocimiento común”. *Ibíd.*, pp. 13-14.

tivo de cooperación social, la de los ciudadanos como personas libres e iguales, y la de una sociedad bien ordenada.²⁴

Rawls afirma que una concepción moral que regula una sociedad bien ordenada puede ser objeto de un consenso superpuesto de doctrinas comprensivas razonables. Ello significa que sus premisas pueden ser aceptadas por ciudadanos razonables que afirman doctrinas comprensivas razonables diferentes y en muchos aspectos incompatibles. En un consenso superpuesto, los ciudadanos razonables pueden visualizar los principios de los que da cuenta la concepción de la justicia como la manifestación a nivel político de sus propias convicciones religiosas, filosóficas o morales, articuladas por la doctrina comprensiva que afirman en el plano no-público. Los ciudadanos razonables aceptan las ideas fundamentales que sirven de premisas al argumento que da cuenta de tal concepción de la justicia. Sin embargo, ellos lo hacen por razones diferentes, internas a sus respectivas doctrinas comprensivas.²⁵ Consecuentemente, los ciudadanos razonables están dispuestos a afirmar las premisas que justifican dichos principios “por sí mismas” y “por sus propios méritos” y no como producto de un compromiso circunstancial, de un *modus vivendi*.²⁶ El consenso superpuesto constituye un acuerdo moral, concertado por personas razonables que actúan por razones morales, y versa sobre los ele-

24. Cf. *ibíd.*, p. 14. Una sociedad bien ordenada es aquella en la cual (1) todos aceptan y saben que los demás aceptan la misma concepción de la justicia, (2) es conocimiento público que la estructura básica de la sociedad satisface esa concepción y (3) los ciudadanos tienen un sentido de la justicia normalmente efectivo. Cf. *ibíd.*, p. 35.

25. *Ibíd.*, p. 25.

26. *Ibíd.*, p. 148. Rawls señala que en un *modus vivendi* “la unidad social es sólo aparente y su estabilidad es contingentemente dependiente de que las circunstancias permanezcan de forma tal de no afectar la afortunada convergencia de intereses”. *Ibíd.*, p. 147. Por tanto, en caso de constituir un *modus vivendi*, la concepción de la justicia sería política “en el sentido de meramente especificar un compromiso factible entre los intereses existentes y conocidos [...] [y] en mirar a las doctrinas comprensivas particulares existentes en la sociedad y en buscar ganar su lealtad”. John Rawls, “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, en Rawls, *Collected Papers*, p. 491.

mentos que conforman la concepción de la justicia que da cuenta de principios equitativos de cooperación social.²⁷

Conviene detenerse en destacar el tipo de relaciones que se establecen entre las doctrinas comprensivas y la concepción política de la justicia. Rawls sostiene que él “asume [...] que las visiones globales de los ciudadanos tienen dos partes; una parte puede ser vista como siendo, o coincidiendo con, la concepción política de la justicia públicamente reconocida; la otra parte es una doctrina (parcial o completamente) comprensiva a la que la concepción política se relaciona de alguna forma”.²⁸ El tipo de relaciones que se generan entre las doctrinas comprensivas y la concepción de la justicia varía, dependiendo del contenido normativo particular de cada una de las doctrinas comprensivas razonables que participan del consenso superpuesto. Por ejemplo, algunas pueden deducir la concepción política (seguramente, este tipo de vínculo puede darse con una doctrina comprensiva liberal de tipo kantiano en el caso de la concepción de la “justicia como equidad”²⁹). Sin embargo, otras doctrinas comprensivas pueden tener otro tipo de relaciones con la concepción política.³⁰ De todas formas, ello no es particularmente relevante; Rawls señala que,

27. Samuel Freeman enfatiza este punto señalando que la teoría de Rawls no comprende uno sin dos “contratos sociales”. Samuel Freeman, “John Rawls – An Overview”, en *The Cambridge Companion to Rawls*, editado por Samuel Freeman, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 21. Por supuesto, el segundo contrato social involucra solamente a los ciudadanos razonables, es decir, a un subconjunto propio del conjunto total de los ciudadanos.

28. Rawls, *Political Liberalism*, p. 38.

29. De hecho, Rawls presenta en el § 40 de *Teoría de la justicia* una justificación de corte kantiano de “justicia como equidad”. Cf. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 221-227.

30. Cf. Rawls, *Political Liberalism*, pp. 169-170 para el modo en que Rawls entiende que la concepción política de la justicia puede relacionarse con diferentes doctrinas comprensivas de corte kantiano, utilitarista y religioso. En un artículo anterior a *Liberalismo político*, igualmente, Rawls señala que el utilitarismo no puede ser parte del consenso superpuesto aunque señala que, quizá, un “utilitarismo indirecto” sí pueda serlo. Cf. John Rawls, “The Idea of an Overlapping Consensus”, en Rawls, *Collected Papers*, pp. 433-434.

más bien, “el elemento a enfatizar aquí es que [...] los ciudadanos deciden por sí mismos en qué forma la concepción política pública que todos afirman se relaciona con sus visiones más comprensivas”.³¹ Por tanto, los “ciudadanos mismos, en el ejercicio de su libertad de pensamiento y conciencia, y mirando a sus doctrinas comprensivas, entienden la concepción política como derivada de sus otros valores, congruente con ellos, o al menos no en conflicto con ellos”.³²

Existe un último elemento que conviene desarrollar. A juicio de Rawls, los ciudadanos no pueden apelar a cualesquiera razones para apoyar a la concepción política de la justicia. En cambio, éstas deben estar limitadas a aquellas de naturaleza moral. El consenso superpuesto debe ser compatible con la idea básica de que los ciudadanos son libres e iguales y de que una sociedad justa es equitativa. Estos requerimientos restringen las razones admisibles que los ciudadanos razonables pueden aducir para abrazar la concepción de la justicia.³³ De esta forma, Rawls entiende que en un consenso superpuesto los ciudadanos razonables afirman la concepción política de la justicia por razones morales interpretadas a la luz de sus doctrinas comprensivas razonables y, por ello, que ella es congruente con sus convicciones filosóficas, religiosas o morales. Ello implica que el tipo de estabilidad que se logra en un consenso

31. Rawls, *Political Liberalism*, p. 38.

32. *Ibid.*, p. 11. Rawls señala que “[t]odos aquellos que afirman la concepción política comienzan de sus propias visiones comprensivas y trazan en los basamentos religiosos, filosóficos o morales que les provee. El hecho de que las personas afirmen la misma concepción política sobre la base de ese fundamento no hace que su afirmación sea menos religiosa, filosófica o moral, dependiendo del caso, debido a que ese basamento sinceramente creído determina la naturaleza de su afirmación [de la concepción política]”. *Ibid.*, pp. 147-148. El consenso superpuesto tiene una ventaja adicional. Si una de las doctrinas comprensivas razonables es verdadera, entonces la concepción política de la justicia está fundada en una base tal que hace que aquellos que afirman doctrinas comprensivas falsas tengan, al menos, visiones políticas verdaderas. Cf. *ibid.*, pp. 128-129.

33. Por supuesto, la forma en que estas ideas son entendidas varía, dependiendo del modo en que ellas son interpretadas a la luz del contenido sustantivo de cada una de las doctrinas comprensivas.

superpuesto es *normativa*. Se trata, en palabras de Rawls, de una “estabilidad por las razones correctas”.³⁴

III. La razonabilidad de los ciudadanos y la posición original

Una forma de recuperar las ideas reseñadas en la sección anterior puede ser la siguiente. El hecho del pluralismo razonable implica que el Estado debe ser neutral al momento de dar cuenta de sus políticas fundamentales. Particularmente, implica un principio de “neutralidad de justificación”, que prescribe que los principios de justicia destinados a regular la estructura básica de la sociedad deben ser justificados sin apelar a la supuesta superioridad de una forma de vida o concepción del bien sobre las demás.³⁵ Si no fuese neutral en este sentido, la concepción de la justicia no sería aceptable para el conjunto total de los ciudadanos razonables – particularmente, no lo sería para aquellos ciudadanos razonables que no compartieran las bases conceptuales a las que se apela para justificarla.

En *Liberalismo político*, Rawls utiliza el método del constructivismo político en su justificación política de la concepción de la “justicia como equidad”. El constructivismo político afirma que los principios de justicia son el resultado de un procedimiento de construcción basado en la razón práctica y en una concepción de los ciudadanos como personas morales libres e iguales y de la sociedad como un sistema cooperativo para la ventaja mutua.³⁶ El constructivismo políti-

34. Rawls, “Introduction to the Paperback Edition”, p. xli.

35. La neutralidad de justificación debe ser distinguida de otras interpretaciones del concepto de neutralidad, particularmente de la “neutralidad de propósito” y de la “neutralidad de efectos”. Cf. e.g. Richard Arneson, “Liberal Neutrality on the Good: An Autopsy”, en *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*, editado por George Klosko y Steven Wall, Lanham, Rowman and Littlefield, 2003, pp. 191-208 para un análisis de las diferentes interpretaciones del ideal de neutralidad. Rawls analiza las diferentes formas que puede adoptar el ideal liberal de neutralidad y la forma en que “justicia como equidad” se relaciona con ellas en *Political Liberalism*, pp. 191-193 (aunque la terminología que utiliza no coincide con recién introducida).

36. Dice Rawls: “[e]l constructivismo político [...] afirma solamente que

co—a diferencia del constructivismo *simpliciter* o del constructivismo kantiano³⁷ se abstiene de afirmar que el procedimiento de construcción “fabrica” o “produce” el orden de valores morales que constituyen los principios de justicia. Muchos ciudadanos razonables entienden que este orden es anterior a, e independiente de, el ejercicio de la razón práctica. Por tanto, Rawls señala que

[e]l constructivismo [político] [...] ni afirma eso ni lo niega. Se limita a sostener, más bien, que su procedimiento representa un orden de valores políticos que procede partiendo de los valores expresados por los principios de la razón práctica, junto con las concepciones de la sociedad y de la persona, hasta llegar a los valores expresados por ciertos principios de justicia política.³⁸

El constructivismo político no afirma que los principios de justicia son “verdaderos”; en cambio, se limita a señalar que son “razonables”. A juicio de Rawls, este predicado tiene un significado metafísicamente menos comprometido pero igualmente adecuado para su propósito justificatorio: “la razonabilidad es el estándar de corrección [del constructivismo político] y, dados sus propósitos

su procedimiento representa un orden de valores políticos procedentes de valores expresados por principios de la razón práctica, en unión con concepciones de la sociedad y de las personas, hacia valores expresados por ciertos principios de justicia política.” Rawls, *Political Liberalism*, p. 95. Rawls señala en *El derecho de gentes* que él no emplea una “concepción” de la razón práctica: “la razón práctica como tal es simplemente razonamiento acerca de qué hacer, o razonamiento acerca de qué instituciones o políticas son razonables, decentes, y racionales, y por qué”. John Rawls, *The Law of Peoples; with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 87. Cf. Ingrid Salvatore, “Liberalism, pluralism, justice: An unresolved strain in the thought of John Rawls”, *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 30, No. 5-6 (2004), pp. 632-633 para una discusión del rol de la razón práctica en el constructivismo político.

37. Cf. David O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 20 para una caracterización del constructivismo *simpliciter* y John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, en Rawls, *Collected Papers*, pp. 307, 311 y 354 para la caracterización del constructivismo kantiano.

38. Rawls, *Political Liberalism*, p. 60.

políticos, no necesita ir más allá de ello”.³⁹ Consiguientemente, el rechazo a la noción de verdad moral no implica abandono alguno respecto del carácter correcto o justificado de los principios de justicia. Simplemente, evita los compromisos filosóficos asociados al predicado veritativo.⁴⁰ Ahora bien, el caracterizar de *razonables* a los principios de justicia no implica que ellos *no* tengan valor veritativo. La estrategia argumentativa de Rawls consiste en evitar toda afirmación que pueda ser objeto de controversia razonable en este respecto. Por tanto, en última instancia, la caracterización de los principios construidos como “verdaderos” o meramente “razonables” dependerá de la concepción comprensiva que cada uno de los ciudadanos razonables abrace.⁴¹

Rawls afirma que el constructivismo político lleva a diseñar y organizar una posición original en el que el acuerdo de personas racionales mutuamente desinteresadas tras un grueso velo de ignorancia justifica un conjunto de principios de justicia.⁴² La posición original es un espacio contrafáctico en el que cualquier persona puede “entrar” deliberando bajo las condiciones especificadas. En este sentido, Rawls sostiene que la posición original es un “mecanismo de representación” que tiene la función de ser un medio para la reflexión pública y la autoclarificación.⁴³

39. *Ibíd.*, p. 127.

40. En este contexto resulta relevante el intercambio oral ocurrido en Harvard en octubre de 1986 entre Rawls y Jürgen Habermas recogido por S. A. Lloyd: “[Habermas a Rawls:] ‘Pero seguramente usted, en tanto que filósofo, debe afirmar la verdad de su teoría’. [Rawls a Habermas:] ‘Creo que nosotros, en tanto que estudiantes de la filosofía, debemos estar permitidos de afirmar de nuestras teorías aquello que creamos más apropiado’”. S. A. Lloyd, “Relativizing Rawls”, *Chicago-Kent Law Review*, Vol. 69, No. 3 (1994), p. 709.

41. Asimismo, a juicio de Rawls, el hecho de caracterizar a la teoría de razonable antes que de verdadera tiene otras ventajas: enfatiza el hecho de que la concepción de la justicia articula solamente valores políticos así como que los principios e ideales de la concepción política están basados en principios de la razón práctica en conjunción con concepciones de la sociedad y de las personas (que Rawls entiende también son concepciones de la razón práctica). Cf. Rawls, *Political Liberalism*, p. xxii.

42. Cf. *ibíd.*, p. 103.

43. *Ibíd.*, p. 26.

Rawls señala que “la forma del procedimiento, así como sus elementos más particulares, son tomados de aquellas concepciones [de las personas como libres e iguales y de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo entre generaciones] que son sus elementos básicos”.⁴⁴ El primer elemento, la noción de la sociedad como un “sistema equitativo de cooperación”, involucra un conjunto de características específicas. Rawls señala que la idea de cooperación social, a diferencia de la mera coordinación de actividades, “se rige por reglas y procedimientos públicamente reconocidos que las personas cooperantes aceptan y entienden como reguladoras autorizadas de su conducta”.⁴⁵ Por tanto, además de ser públicas, las normas de interacción social deben ser aceptables para todos aquellos que ajustan sus actividades a ellas:

[l]a cooperación está relacionada con la idea de equidad en la cooperación: éstos son términos que cada participante puede razonablemente aceptar, siempre que todos los demás también los acepten. Los términos equitativos de cooperación definen una idea de reciprocidad: todos los que están comprometidos en la cooperación y cumplen con su parte según lo exigen las reglas y procedimientos deben beneficiarse en una forma apropiada del modo convenientemente fijado por un adecuado punto de referencia comparativo.⁴⁶

El elemento clave que justifica la adopción de la posición original particular diseñada por Rawls como espacio de construcción de principios de justicia es la concepción particular de las personas como ciudadanos que enfatiza su carácter razonable. Ciertamente, el concepto rawlsiano de “persona razonable” es particularmente complejo e involucra un conjunto de elementos distintivos.⁴⁷ En la reconstrucción de su posición, sin embargo, no es necesario dar cuenta de todos ellos; alcanza con enfatizar sus dos características

44. *Ibid.*, p. 103.

45. *Ibid.*, p. 16.

46. *Ibid.*

47. Cf. Wenar, “*Political Liberalism: An Internal Critique*”, pp. 36-37 para una reconstrucción del conjunto de elementos que involucra el concepto rawlsiano de persona razonable.

fundamentales. Rawls señala que “en lugar de definir a las personas razonables directamente, voy a especificar dos de sus aspectos básicos en tanto que virtudes de las personas”.⁴⁸ Los elementos a tener en consideración son los siguientes. En primer lugar

[l]as personas son razonables en un aspecto básico cuando, entre iguales, digamos, ellas están prestas a proponer principios y estándares como términos equitativos de cooperación y están dispuestos a atenerse a ellos, siempre que los demás hagan lo propio. Ellos ven la aceptación de estas normas como algo razonable para todos y, por tanto, como justificadas para ellos; y ellos están prestos para discutir los términos equitativos que otros proponen.⁴⁹

Asimismo, las personas son razonables en un segundo aspecto básico cuando están “deseosas de reconocer las cargas del juicio y aceptar sus consecuencias respecto del uso de la razón pública en el ejercicio legítimo del poder político para un régimen constitucional”.⁵⁰

El primer rasgo de las personas razonables involucra una reformulación del principio contrafáctico que afirma que cuentan como moralmente justificadas solamente las razones que ningún ciudadano razonable puede rechazar razonablemente. Esta característica de las personas razonables está estrechamente ligada al principio de motivación moral propuesto por Scanlon.⁵¹ Conviene detenerse

48. Rawls, *Political Liberalism*, p. 48.

49. *Ibid.*, p. 49. Rawls dice que las personas razonables “no están movidas por el bien general, sino por que desean, por razones intrínsecas, un mundo social en el que, en tanto libres e iguales, puedan cooperar con los demás en términos que todos pueden aceptar. Ellas insisten en que la reciprocidad debe asegurarse de forma tal que cada uno pueda beneficiarse [de su interacción] con los demás”. *Ibid.*, p. 50. Rawls entiende que la idea de reciprocidad está en medio de la idea de imparcialidad y la de ventaja mutua. *Ibid.*, p. 17.

50. *Ibid.*, p. 54. Cf. también John Rawls, “Reply to Habermas”, en Rawls, *Political Liberalism* p. 375.

51. Scanlon señala que las personas “tienen el deseo de encontrar y llegar a un acuerdo en torno de principios que nadie tenga el deseo de rechazar razonablemente”. T. M. Scanlon, “Contractualism and utilitarianism”, en *Utilitarianism and Beyond*, editado por Amartya Sen y Bernard Williams,

entonces en mostrar la forma en que Rawls hace uso de este principio. En *Liberalismo político*, Rawls afirma explícitamente que “esta forma de motivación” está presente “en la concepción de la persona de la que parte la ‘justicia como equidad’” y que “al exponer [la concepción de la] ‘justicia como equidad’ nos atenemos al tipo de motivación que Scanlon considera básica”.⁵²

Claramente, la conexión que Rawls establece entre el principio scanloniano y el concepto de persona razonable es sumamente estrecha; es más, el edificio argumentativo está fundamentado (en parte) en este principio, junto con los demás aspectos que conforman este concepto clave, del cual el deseo de aceptar la validez de las cargas del juicio y aceptar sus consecuencias normativas constituye el otro aspecto fundamental. La justificación de esta interpretación es la siguiente. Rawls señala que el principio de motivación moral propuesto por Scanlon es más que un mero principio psicológico. En cambio, a juicio de Rawls, tal principio “concierna a la cuestión fundamental de por qué cualquier persona debe tener en consideración la moralidad”. Esto sería así porque el principio scanloniano “responde a ello diciendo que tenemos el deseo básico de ser capaces de justificar nuestras acciones frente a los demás en términos que ellos no puedan rechazar razonablemente – razonablemente, es decir, dado el deseo de encontrar principios que otros,

Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 111. Aunque esta formulación apela a deseos, Scanlon deja en claro que los elementos fundamentales son las razones: “la noción de un deseo [...] necesita ser entendida en los términos de tomar algo como una razón”. T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1998, p. 7. Scanlon entiende que las razones son fundamentalmente normativas y que su capacidad motivacional es sólo un corolario de ello. Cf. *ibíd.*, p. 19. Sobre esa base, desarrolla un “enfoque contractualista de la incorrección moral” que se resume en la siguiente fórmula: “[u]n acto es incorrecto si su realización bajo las circunstancias dadas no sería permitida por algún sistema de reglas [diseñado] para la regulación general de la conducta que nadie podría rechazar razonablemente como la base de un acuerdo general informado y no forzado”. Scanlon, “Contractualism and utilitarianism”, p. 110. Cf. también Scanlon, *What We Owe to Each Other*, p. 153.

52. Rawls, *Political Liberalism*, p. 49, n. 2. Cf. también *ibíd.*, p. 124.

motivados de forma similar, no puedan rechazar razonablemente”.⁵³

El uso del principio scanloniano por parte de Rawls limita lo que puede ser razonablemente acordado al imponer un estándar internalista.⁵⁴ La interpretación de Richard Arneson de este elemento es particularmente relevante en este contexto. Arneson señala “el test de Scanlon, con lo que puede ser razonablemente aceptado limitado a un conjunto de reglas que aquellos que tienen la obligación que cumplir pueden estar motivados a obedecer, [...] incluye un requerimiento psicológico genuino *que limita qué contenido pueden tener las reglas de la moral*”.⁵⁵ En este sentido, la caracterización que Rawls hace del principio de Scanlon – a saber, que es “básico” – parece apuntar en la dirección de que las normas que no pueden ser razonablemente rechazadas tienen un contenido moral específico. Concretamente, se trata del contenido normativo asociado con la concepción de la “justicia como equidad”, en tanto los principios de justicia rawlsianos son el resultado de un procedimiento de construcción que tiene al principio scanloniano como uno de sus pilares fundamentales (junto con la aceptación de las cargas del juicio y la consiguiente aceptación de sus consecuencias normativas).⁵⁶

Las dos características destacadas de las personas razonables permiten considerar a la posición original particular diseñada por Rawls como el espacio adecuado para justificar principios normati-

53. *Ibíd.*, p. 49, n. 2. Por su parte, Scanlon dice al respecto que “[p]ensar acerca de lo correcto e incorrecto es, en el nivel más básico, pensar acerca de aquello que puede ser justificado frente a otros sobre bases que ellos, si se encuentran razonablemente motivados, no podrían rechazar razonablemente”. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, p. 5.

54. El internalismo incorpora la idea de que las obligaciones morales están necesariamente conectadas con la motivación.

55. Richard Arneson, “The Priority of the Right over the Good Rides Again”, *Ethics*, Vol. 108, No. 1 (1997), p. 172, énfasis mío.

56. Agradezco a las/os dos evaluadoras/es anónimos de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* el haberme llamado la atención sobre la necesidad de destacar el vínculo entre el tipo de motivación que Rawls cree básico con respecto a la selección y el contenido específico de “justicia como equidad”.

vos destinados a regular las principales instituciones de la sociedad. Rawls afirma que el concepto mismo de lo razonable es modelizado en la posición original por el velo de ignorancia:

[m]ientras la posición original como un todo representa ambos poderes morales [de la racionalidad y la razonabilidad], [...] las partes, en tanto representantes racionalmente autónomos de personas en la sociedad, representan sólo lo racional: las partes llegan a un acuerdo sobre la base de aquellos principios que creen que son los mejores para aquellos a quienes representan, en tanto [son] vistos desde [la perspectiva de] aquellas concepciones de lo bueno [...] Lo razonable [...] [por otro lado] es representado por medio de diversas restricciones a las que las partes están sujetas en la posición original y de las condiciones impuestas en su acuerdo.⁵⁷

De esta forma, existe una conexión directa entre el concepto de persona razonable (del que el principio scanloniano es una de las dos partes fundamentales) y la caracterización particular que hace Rawls del velo de ignorancia en el argumento de la posición original. La concepción misma de la persona que Rawls adopta juega así un papel clave en la justificación de la concepción de la “justicia como equidad”. Concretamente, ella impacta en la caracterización del velo de ignorancia, elemento clave de la posición original rawlsiana. Por tanto, en definitiva, tiene un papel clave en la justificación de la concepción de la justicia distributiva favorecida por Rawls. Conviene entonces analizar esta característica en detalle.

Rawls introduce el velo de ignorancia en el argumento de la posición original con la expresa finalidad de anular los efectos de las circunstancias específicas que ponen a las personas en situaciones particulares y las inducen a explotar sus ventajas naturales y sociales en beneficio propio.⁵⁸ La idea es que, al colocar a deliberar a las partes detrás del velo de ignorancia, se logra que no se tengan en consideración “factores moralmente arbitrarios”. Ahora bien, esta afirmación debe ser calificada. La idea de que al momento de justificar principios de justicia se dejen de lado factores moralmente arbitrarios parece permitir dar cuenta de un velo de ignorancia

“fino”, es decir, uno que cubre solamente los resultados de la “lotería natural” y la “lotería social”, pero no las concepciones del bien de los ciudadanos.⁵⁹ Sin embargo, Rawls también sostiene que el velo de ignorancia debe impedir que las partes conozcan las concepciones normativas de los ciudadanos, articuladas a la luz de una cierta doctrina comprensiva filosófica, religiosa o moral. El velo de ignorancia propuesto por Rawls es consiguientemente “grueso”. La justificación es la siguiente:

el hecho de que ocupemos una posición social particular no constituye una buena razón para que propongamos, o esperemos que los demás acepten, una concepción de la justicia que favorezca a aquellos en esa posición. *De forma similar*, el hecho de que afirmemos una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral con su concepción del bien asociada no constituye una razón para que propongamos, o esperemos que los demás acepten, una concepción de la justicia que favorezca a aquellos [que comparten] tal convicción.⁶⁰

59. Difícilmente las concepciones del bien que afirman los ciudadanos razonables pueden ser consideradas moralmente arbitrarias o irrelevantes desde un punto de vista moral. Además, hacerlo *ipso facto* implica la adopción de un punto de vista escéptico acerca de su valor, lo que es incompatible con las características del liberalismo político rawlsiano.

60. Rawls, *Political Liberalism*, p. 24, énfasis mío. La justificación que realiza Rawls del carácter grueso del velo de ignorancia es problemática. Una/o de las/os dos evaluadoras/es anónimas/os de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* me señala que, en este contexto, Rawls apela al método del equilibrio reflexivo. Adicionalmente, ello daría cuenta de que el papel que este método juega en la teoría rawlsiana sería mayor al que la interpretación que adopto en el presente trabajo le asigna. Sin embargo, entiendo que ello no vuelve menos conflictiva la posición de Rawls en este punto. Mariano Garreta Leclercq señala la dificultad de la siguiente forma: “[I]os móviles por los cuales el adherente a una doctrina comprensiva puede creer que la doctrina debe ser promovida por el Estado y que la elección de principios de justicia debería hacerse tomándola en consideración no son necesariamente reducibles a la noción de intereses individuales o de un grupo particular. Por ejemplo, el católico que desea que el Estado introduzca en la escuela pública la enseñanza de los dogmas de su religión puede estar convencido de que una política semejante elevará, de ser puesta en práctica, la probabilidad de que las personas lleven adelante una

57. Rawls, *Political Liberalism*, p. 305.

58. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 120-121.

Las ideas recién destacadas pueden ser reconstruidas de la siguiente forma. Las personas razonables tienen el deseo básico de justificar sus acciones de forma tal de que otros individuos razonables no puedan rechazarlas razonablemente. Ello significa que las personas razonables tienen el deseo de proponer y respetar, siempre que las demás también lo hagan, términos equitativos de cooperación social que todos los ciudadanos puedan aceptar razonablemente. Ahora bien, dado el hecho del pluralismo razonable, los ciudadanos razonables entienden que la justificación de los principios de justicia destinados a regular la estructura básica de la sociedad debe realizarse sin apelar a ellas. La posición original rawlsiana es por ello el espacio adecuado para justificar la adopción de los principios normativos de justicia, en tanto ella cuenta con un grueso velo de ignorancia que impide que al momento de considerar qué principios adoptar las partes tengan en consideración las convenciones normativas que afirman los ciudadanos razonables. A juicio de Rawls, las personas razonables no son meramente tolerantes con las doctrinas comprensivas razonables que ellos no abrazan. En cambio, ellas aceptan un *principio de reciprocidad*, que da cuenta de su deseo de acordar principios en base a razones que otras personas razonables pueden reconocer y aceptar. Las personas razonables están comprometidas con el ideal de que la concepción de la justicia debe ser justificada por medio de razones públicas que, consiguientemente, son aceptables para todos los ciudadanos razonables.

En el marco del constructivismo político, la adopción de la posición original diseñada por Rawls como espacio de deliberación se sigue directamente de esta argumentación. Producto de contar con

vida verdaderamente valiosa. De modo que puede creer que, al hacer esfuerzos para lograr que el Estado promueva esa política, está, en realidad, preocupándose por el bien de los otros más que por el suyo propio, en tanto él ya ha realizado la opción correcta". Mariano Garreta Leclercq, *Legitimidad política y neutralidad estatal: sobre los fundamentos del liberalismo*, Buenos Aires, Eudeba, 2007, p. 183. De todos modos, el análisis de este problema particular, así como la evaluación de la forma en que la concepción liberal-política rawlsiana hace uso del método del equilibrio reflexivo, están por fuera del alcance del presente trabajo.

el grueso velo de ignorancia, la posición original rawlsiana permite justificar la adopción de principios de justicia sin hacer apelación alguna a aquellos elementos sobre los que los ciudadanos razonables están en desacuerdo. Asimismo, el argumento de la posición original no implica compromiso alguno con tesis metaéticas controvertidas, en tanto su constructivismo es *político* y, consiguientemente, no conlleva la adopción de una posición kantiana. En cambio, se trata de un espacio contrafáctico a los que cualquier persona puede "entrar" deliberando bajo condiciones especificadas, por lo que su adopción es compatible con diferentes concepciones filosóficas comprensivas, tanto realistas como antirrealistas. La justificación de la concepción de la "justicia como equidad" parece plenamente compatible con las tesis que caracterizan al liberalismo político. Sin embargo, creo que ello no es realmente así.

La descripción pormenorizada recién realizada de la argumentación de Rawls permite entender que su caracterización del concepto de persona razonable tiene (al menos) un presupuesto comprensivo, cuya verdad no sólo no se pone en cuestión sino que se presupone: el principio de motivación moral scanloniano.⁶¹ Por tanto, la justificación del argumento de la posición original no permite considerar que "justicia como equidad" es realmente una concepción política de la justicia; ella descansa sobre fundamentos "dogmáticos".⁶² Seguramente podría argumentarse que ello, de todos modos, es evitable. Quizá los entusiastas del liberalismo político rawlsiano podrían argumentar que el compromiso del autor con el principio scanloniano es idiosincrático, y que bien puede

61. Como señalé en la sección I *supra*, a los efectos de la argumentación que desarrollo en el presente trabajo acepto la tesis rawlsiana de que la adopción de las cargas del juicio no implica una posición escéptica acerca del bien y que, por tanto, ellas son pasibles de ser aceptadas en el contexto de la argumentación liberal-política desarrollada por Rawls. De todos modos, muchos autores han criticado esta tesis rawlsiana, aunque otros también han defendido su compatibilidad con el liberalismo político.

62. David Estlund caracteriza como "dogmáticas" a aquellas concepciones de la justicia que apelan a la verdad de su criterio de aceptación independientemente de su aceptabilidad por parte de los ciudadanos razonables. Cf. David Estlund, "The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Should Admit the Truth", *Ethics*, Vol. 108, No. 2 (1998), p. 256.

fundamentarse la concepción de la “justicia como equidad” sin apelar a la verdad de tal teoría filosófica. Por mi parte, considero que ello no es realmente así. Estimo que Rawls no puede debilitar su posición de forma de no asumir compromisos sustantivos, lo que significa que no puede interpretarse que Rawls hace (o puede hacer) un uso genuinamente político del principio scanloniano. Rawls está comprometido con el proyecto de elaborar una concepción de la justicia y ello implica asumir su corrección. Ahora bien, tal cosa requiere de la asunción de un fundamento moral de forma dogmática. Igualmente, aún en caso de que ello sea conceptualmente factible estimo que estimo que Rawls no puede debilitar sus compromisos normativos por razones internas a su teoría de la justificación. El liberalismo político rawlsiano requiere de estándares normativos que permitan evaluar las razones que los ciudadanos razonables tienen para afirmar la concepción de la justicia y tales estándares deben ser afirmados de manera dogmática.⁶³ Ciertamente, la consideración de estas afirmaciones requiere de una argumentación detallada. El resto del presente trabajo tiene por objetivo realizar tal cosa.

IV. ¿Es “justicia como equidad” una concepción política de la justicia?

La asunción del principio de motivación moral de Scanlon que está a la base de la caracterización de las personas razonables implica que el argumento de la posición original rawlsiano no tiene un fundamento político sino uno comprensivo.⁶⁴ En principio, afirmar ello no comporta cuestionar la aceptabilidad del principio scan-

63. Cf. Jon Mahoney, “Public Reason and the Moral Foundation of Liberalism”, *Journal of Moral Philosophy*, Vol. 1, No. 3 (2004), pp. 322-323.

64. Otros autores, como por ejemplo Wenar, han señalado un problema similar. Sin embargo, su estrategia es radicalmente diferente de la adoptada en este trabajo. Wenar afirma que existen concepciones de la motivación moral distintas de la adoptada por Rawls y que ello atenta contra la posibilidad de que “justicia como equidad” pueda volverse el foco de un consenso superpuesto. Cf. Wenar, “Political Liberalism: An Internal Critique”, pp. 48-51. Mi punto, en cambio, consiste en destacar que la adopción del estándar scanloniano implica la asunción de una posición compren-

loniano; en cambio, sí involucra el cuestionamiento del modo en que Rawls lo introduce en el marco del constructivismo político para justificar la adopción de la concepción de la “justicia como equidad”.⁶⁵

El principio scanloniano tiene el expreso propósito de fundamentar una teoría filosófica relativa a aquella parte de la moralidad que concierne a nuestras obligaciones respecto de otras personas – aquello que Scanlon subsume bajo la fórmula “lo que nos debemos los unos a los otros”. Ahora bien, ello constituye una teoría moral comprensiva, no una concepción de la justicia distributiva destinada a regular la estructura básica de la sociedad. Sin ir demasiado lejos en la caracterización de este problema, Scanlon contrasta el propósito de Rawls de determinar la justicia de las instituciones sociales básicas con el de determinar “lo que nos debemos los unos a los otros”, señalando que mientras que Rawls está interesado en justificar principios de justicia, él busca justificar principios de conducta individual.⁶⁶ Así las cosas, la apelación por parte de Rawls

siva y que, por tanto, la concepción de la “justicia como equidad” no constituye una concepción política de la justicia, independientemente de su capacidad para generar un consenso superpuesto. (Igualmente, también trato el problema del consenso superpuesto, aunque mi argumento es distinto del desarrollado por el autor.) Agradezco a una/o de las/os dos evaluadoras/es anónimas/os de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* el haberme señalado la necesidad de distinguir el argumento del presente trabajo del presentado por Wenar en el artículo citado.

65. De todos modos, ello no implica asumir la corrección del principio de Scanlon. En realidad, existen fuertes indicios para considerar que no lo es y que, por tanto, su utilización por parte de Rawls puede juzgarse inadecuada. Scanlon señala numerosos aspectos que favorecen su caracterización. Sin embargo, considera que una de las principales razones que apoyan su caracterización del principio es que daría cuenta de una forma fenomenológicamente más satisfactoria que cualquier alternativa conocida de la motivación moral. Cf. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, pp. 153, 163 y 187. Sin embargo, existen fuertes indicios para creer que Scanlon está errado en afirmar ello. Cf. Philip Pettit, “Two Construals of Scanlon’s Contractualism”, *Journal of Philosophy*, Vol. XCVII, No. 3 (2000), esp. pp. 160-161 para un argumento crítico al respecto. El análisis de este problema está por fuera del alcance del presente trabajo.

66. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, p. 220. En particular, Scanlon está interesado en justificar la parte de la moralidad que incluye deberes

del principio scanloniano parece violar los límites de una concepción política de la justicia. El *alcance* del principio de Scanlon viola el primero de los elementos de una concepción política, *i.e.* no tiene por objeto la estructura básica de la sociedad.

Seguramente podría esgrimirse que esta dificultad es fácilmente evitable. Aun aceptándose que ocurre lo que recién señalé, de todas formas podría argumentarse que si bien el principio scanloniano tiene un alcance más amplio, su utilización por parte de Rawls tiene por objeto dar cuenta de un argumento del que sólo se derivan principios de justicia para la estructura básica de la sociedad. De este modo, podría replicarse que el uso de Rawls de este principio no viola el primer elemento característico de una concepción política de la justicia. Ciertamente, esta estrategia argumentativa parece apropiada y, por tanto, parece permitir rehuir la crítica de que la justificación de la concepción de la “justicia como equidad” es incompatible con las características de una concepción política de la justicia. Sin embargo, entiendo que Rawls no puede hacer lo propio con los otros elementos que definen a una concepción tal – especialmente el segundo, *i.e.* aquel que concierne al *modo de presentación* de una concepción política de la justicia.

Scanlon considera que su teoría permite caracterizar estándares normativos en términos de verdad y falsedad, en la medida en que éstos sean entendidos como predicados “acerca del mundo natural fuera de nosotros o acerca de nuestra psicología”.⁶⁷ Ciertamente, la teoría de Scanlon está dedicada a explicar e ilustrar la noción de justificabilidad frente a los demás en este sentido que, para él, representa un aspecto distintivo de la motivación y del razonamiento morales. Asimismo, Scanlon también considera que su teoría contractualista le confiere un aspecto distintivo a las propiedades de corrección e incorrección morales. Particularmente, identifica la incorrección moral con la ausencia de justificabilidad frente a los demás. Así, el principio scanloniano sostiene que un

hacia los demás, tales como los de no matar, dañar o engañar, el de mantener las promesas y los de rescate y beneficencia. Cf. *ibíd.*, pp. 171 y ss. para una discusión acerca de “lo que nos debemos los unos a los otros” y la manera en que se distingue de la moralidad en general.

67. *Ibíd.*, p. 60.

acto es incorrecto si y sólo si cualquier principio que lo permitiera fuese uno que podría ser razonablemente rechazado por personas motivadas en encontrar principios para la regulación general de la conducta que otros, motivados de forma similar, pudieran rechazar razonablemente (o, de forma equivalente, si y sólo si fuese prohibido por cualquier principio que tales personas no pudieran rechazar razonablemente).⁶⁸ Sobre la base de tales consideraciones, parece claro que la teoría de Scanlon representa una posición sustantiva atinente a la corrección moral incompatible con el liberalismo político rawlsiano.

Es más, el propio Scanlon señala que es posible considerar la noción de rechazo razonable en términos realistas. En particular, entiende que es posible explicar la incorrección moral de acciones, principios, etc. de las que el principio da cuenta por medio de la apelación a hechos morales. La noción de rechazo razonable, para quienes lo conciben de este modo, no es, por tanto, básica, sino que es reductible a la de incorrección en la descripción de hechos normativos. De este modo, Scanlon afirma que es posible considerar que “algunas acciones son incorrectas porque se trata de actos perversos de asesinato o de actos de engaño, y que porque son incorrectos cualquier principio que los permitiera podría ser razonablemente rechazado. Pero este último hecho es explicado en términos de los primeros, y no a la inversa”.⁶⁹ Ciertamente, tal cosa podría afirmarse de todo aquél que, sobre la base de consideraciones razonables, juzgase que la corrección de acciones, principios, etc. depende de su verdad, e interpreta el predicado veritativo a la luz de alguna forma de realismo moral. Sin embargo, Scanlon considera que esta caracterización es incorrecta. Por tanto, su análisis de la noción de “rechazo razonable” le asigna un carácter básico que *no* hace apelación alguna a elementos realistas. Esto parece poner a Rawls en una situación comprometida.

El elemento que quiero destacar es el siguiente. Más allá de si el análisis de Scanlon es correcto, el aspecto relevante a tener en consideración es que la noción de corrección moral particular que comporta el principio scanloniano es pasible de ser rechazada

68. *Ibíd.*, p. 4.

69. *Ibíd.*, p. 5.

sobre la base de consideraciones razonables en un contexto de pluralismo razonable.⁷⁰ Por tanto, la apelación al principio scanloniano mismo no puede ser legítimamente realizada en el marco de una concepción política de la justicia como la de Rawls, en tanto ésta está asumiendo una posición que es, en términos del liberalismo político, comprensiva antes que política.

Quizá aquí no termine la evaluación de esta cuestión. Seguramente podría señalarse que, aunque el principio scanloniano tiene un carácter comprensivo, el *uso* que Rawls hace de él es genuinamente político. Ello permitiría sostener que la apelación por parte de Rawls del principio scanloniano *no* conlleva la adhesión a los presupuestos metaéticos particulares de la teoría del propio Scanlon. En este sentido, un posible objetor del argumento que acabo de desarrollar podría señalar que la razón de ser del principio de Scanlon en el argumento rawlsiano es dar cuenta del velo de ignorancia del argumento de la posición original de un modo compatible con los presupuestos del liberalismo político. La adopción del principio implicaría que se considera a los ciudadanos capaces de regir sus vidas en términos que nadie pueda rechazar razonablemente – donde la noción de rechazo razonable implica que los términos de cooperación a justificar deben ser equitativos y, asimismo y que la adecuada caracterización de esta noción es mediante el argumento de la posición original en tanto este argumento utiliza un grueso velo de ignorancia. En esta interpretación, el principio scanloniano sería introducido en la argumentación desarrollada por Rawls sin que ello aparentemente implique la adopción de una concepción comprensiva que viola los límites que impone el liberalismo político en el modo de presentación de la concepción política de la justicia.

Sin embargo, entiendo que el tipo de estrategia señalado no logra resolver los problemas que implica la adopción del principio scanloniano en la justificación rawlsiana de “justicia como equidad”. Al adoptar el principio de Scanlon de la forma señalada,

70. Ello no significa que la interpretación de Scanlon de esta noción sea errada: quizá esté equivocada la concepción realista que se invoca para rechazar la interpretación antirrealista del principio. El punto es que ello es objeto de controversia razonable.

Rawls está asumiendo la corrección de una posición moral sustantiva. Bien puede ser el caso que tal posición sea correcta. Sin embargo, presuponer ello constituye un punto de partida incompatible con el *desideratum* de presentar a “justicia como equidad” como una concepción política de la justicia. En este sentido, el velo de ignorancia del que se vale “justicia como equidad” está meramente dando cuenta de esta posición moral, de forma tal de que todo lo que hacen los principios construidos en la posición original es dar cuenta de las tesis preteóricas que permiten su derivación. Por tanto, ellas cuentan como hechos o razones morales *explicativa y normativamente anteriores* al argumento político rawlsiano.⁷¹ Ello conlleva una fundamentación dogmática de la concepción de la justicia que, como tal, no conforma un punto de vista independiente ni, por tanto, puede ser entendida como un módulo en el sentido que Rawls le da al término en el marco de la caracterización de una concepción política de la justicia, *i.e.*, una parte esencial que se relaciona con las diferentes doctrinas comprensivas razonables y que puede ser apoyado por ellas.

Las ideas recién señaladas pueden ser reelaboradas de la siguiente forma. Como sabemos, el velo de ignorancia del argumento de la posición original rawlsiana incorpora las restricciones sustantivas que, a juicio de Rawls, reflejan el compromiso con las ideas intuitivas fundamentales de equidad, libertad e igualdad. Pero ahí no termina la cuestión. Aun en el caso de que sea cierto que todos los ciudadanos razonables acepten estas ideas –o, mejor, que deban aceptarlas tras reflexionar en profundidad sobre las ideas centrales implícitas en la cultura política pública de su propia sociedad–, las interpretaciones que pueden realizar de las mismas pueden ser radicalmente diferentes. Dicho de otro modo: distintas concepciones de la justicia – que interpretan de una forma diferente las ideas

71. Por esta razón, Russ Shafer-Landau argumenta que la versión rawlsiana del argumento de la posición original no es *strictu sensu* constructivista. En cambio, apela a hechos o razones de índole moral explicativa y normativamente anteriores al procedimiento de construcción. A juicio del autor, ello implica que Rawls está comprometido con una forma de realismo moral. Cf. Russ Shafer-Landau, *Moral Realism: A Defense*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 48.

fundamentales que abrazan los ciudadanos razonables sobre las que se asienta una concepción política de la justicia – dan cuenta de forma distinta de estos elementos para poder construir los principios de justicia. Muchas de las teorías que pueblan el universo filosófico-político contemporáneo pueden ser interpretadas como interpretaciones de estas ideas intuitivas (algunas enfatizando una de ellas en particular antes que otra,⁷² pero otras sencillamente ofreciendo definiciones distintas de los conceptos mismos⁷³). Rawls, sin embargo, estaría cuestionando la racionalidad de tal consideración.

Rawls señala que existen tantas versiones del argumento contractualista del que se vale “justicia como equidad” como teorías normativas de la justicia distributiva y que, por tanto, puede darse cuenta de sus principios como el resultado de un acuerdo en la posición original.⁷⁴ La controversia entre las distintas concepciones de la justicia puede caracterizarse tomando como objeto de debate cuáles deberían ser los elementos relevantes de este espacio contrafáctico. En particular, las posiciones sustantivas de cada una de estas concepciones redundarían en diferentes formas de caracterizar el velo de ignorancia.

Como señalé en la sección III, un elemento característico de la posición de Rawls es que los resultados de la lotería natural y social son moralmente arbitrarios. Es más: él señala que tal tesis constituye un truísmo moral.⁷⁵ Así y todo, tal afirmación parece

72. Cf. Gerald F. Gaus, *Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project*, London, Sage, 2003, pp. 12-13 para un señalamiento en este sentido.

73. Por ejemplo, la discusión entre posiciones liberales (incluyendo al libertarismo), socialistas y republicanas se articula en torno de la definición misma del concepto de libertad.

74. Cf. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 105. Sin embargo, ciertamente, la utilización misma de una teoría contractualista puede ser considerada inadecuada para justificar principios normativos.

75. Rawls argumenta vigorosamente en este sentido cuando sostiene que “no merecemos (en el sentido de mérito moral) nuestro lugar en la distribución de dotaciones naturales. Esta afirmación no es más que un truísmo moral. ¿Quién la negaría? ¿Piensa realmente la gente que ellos merecen (moralmente) haber nacido más dotados que otros? ¿Piensan ellos que

poder ser objeto de controversia razonable. Los libertarios, por ejemplo, pueden afirmar que el conocimiento de los derechos de propiedad y de la capacidad de negociación es moralmente relevante y, por tanto, que un fino velo de ignorancia en el diseño de la posición original constituye un elemento injustificado.⁷⁶ Los utilitaristas, asimismo, pueden negarse a reconocer restricciones respecto del contenido de los deseos e intereses de los miembros de la sociedad, en tanto que el principio favorecido por ellos toma en cuenta esta información para realizar el cálculo maximizador.⁷⁷ Por su parte, los “hobbesianos” entienden que la utilización de un velo de ignorancia implica la adopción de consideraciones morales de base y que, por tanto, no debe ser utilizado en la caracterización de un genuino argumento contractualista.⁷⁸ El señalamiento de estos pro-

merecen (moralmente) haber nacido hombres en vez de mujeres, o viceversa? ¿Piensan ellos que merecen haber nacido en una familia rica en vez de pobre? No”. John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 74.

76. Cf. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974, pp. 198-204. Rawls tiene en cuenta este problema en *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 83.

77. En caso de aceptar la introducción de un velo de ignorancia, en todo caso, se trataría de uno mucho más fino que el velo rawlsiano. Tal velo de ignorancia se limitaría simplemente a cubrir “preferencias antisociales”, lo que implica no cubrir todos los resultados de la lotería natural y social. Cf. John C. Harsanyi, “Morality and the Theory of Rational Behavior”, *Social Research*, Vol. 44, No. 4 (1977), pp. 623-656 para un argumento en este sentido. Rawls cree que Harsanyi no justifica adecuadamente este punto, que implica un abandono del utilitarismo clásico. Cf. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 100, n. 22. El análisis de este problema está por fuera del alcance del presente trabajo.

78. La teoría hobbesiana más desarrollada es formulada por David Gauthier en *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986. Los hobbesianos están interesados tanto en el problema de la motivación como en el problema del contenido de los principios de justicia. El *desideratum* es articular una teoría que pueda justificar, frente a agentes racionales, las restricciones a sus acciones que constituyen los principios morales. Por ello, desde el punto de vista hobbesiano, la apelación a elementos normativos que vayan más allá de la racionalidad instrumental de los ciudadanos constituye un punto de partida inadecuado en tanto consideran que ellos son elementos esencialmente controversiales. Cf. David Gauthier, “Political

blemas da suficientemente cuenta de que Rawls está presuponiendo una cierta interpretación sustantiva de las ideas intuitivas básicas sobre la que se articula una concepción política de la justicia que no parecen ser compartidas por la totalidad de la ciudadanía razonable.

De todos modos, quizá el punto señalado sea aún más claro al focalizar nuestro análisis en el carácter grueso del velo de ignorancia rawlsiano. El velo de ignorancia introducido por Rawls no cubre solamente los resultados de la lotería natural y social sino que también hace lo propio con las concepciones del bien que afirman los ciudadanos razonables. Por supuesto, difícilmente podría creerse que las convicciones normativas de los ciudadanos razonables son irrelevantes desde un punto de vista moral. Rawls mismo reconoce ello.⁷⁹ Sin embargo, él entiende que el velo de ignorancia debe cubrir las concepciones del bien que afirman los ciudadanos al momento de elegir los principios de justicia en la posición original en tanto sería irrazonable querer proponer, o esperar que los demás acepten, convicciones acerca del bien que no son universal-

Contractarianism", *Journal of Political Philosophy*, Vol. 5, No. 2 (1997), pp. 132-148.

79. Rawls circunstancialmente califica a las concepciones del bien de los ciudadanos del mismo modo que los resultados de la lotería natural y social. Por ejemplo, afirma que "que tenemos una cierta concepción del bien y no otra no es relevante desde un punto de vista moral" porque "al adquirirla, somos influenciados por el mismo tipo de contingencias que nos llevan a descartar el conocimiento de nuestro sexo o clase [social]". John Rawls, "Fairness to Goodness", en Rawls, *Collected Papers*, p. 269. En el mismo sentido, cuando presenta las características del velo de ignorancia en *Teoría de la justicia*, señala que si "conocimiento acerca de particulares es permitido [en la posición original], entonces el resultado está viciado por contingencias arbitrarias" y también que "la arbitrariedad del mundo debe ser corregida por medio del ajuste de las circunstancias de la situación contractual inicial". Rawls, *A Theory of Justice*, p. 122. Sin embargo, estas ideas no son mantenidas en *Liberalismo político*. Allí Rawls señala que, al igual que los resultados de la lotería natural y social, las concepciones del bien son "moralmente irrelevantes". Ahora bien, afirma, su irrelevancia es política antes que moral: "ellos no son relevantes para el estatus de igual ciudadanía compartida por todos los miembros de la sociedad". Rawls, *Political Liberalism*, p. 79.

mente aceptadas en sociedades marcadas por el hecho del pluralismo razonable.⁸⁰ Esta justificación es ciertamente controversial. Muchos podrían argüir que este punto de la argumentación rawlsiana es errado. Por ejemplo, aquellos que asumen una posición perfeccionista entienden que ello constituye un paso injustificado. El problema, por supuesto, es que su introducción en el argumento de la posición original no permite apelar a los valores filosóficos, religiosos o morales "verdaderos" al momento de la elección de los principios de justicia.⁸¹ De esta manera, parece claro que el argumento rawlsiano involucra la adopción de compromisos sustantivos que son objeto de controversia entre los ciudadanos razonables.⁸²

Seguramente la primera estrategia para hacer frente a este panorama consistiría en introducir la idea de que la controversia que acabo de caracterizar no está justificada. El elemento crítico consistiría en señalar que aceptar el hecho de que pueden modelizarse los elementos que caracterizan diferentes concepciones de la justicia distributiva en diferentes posiciones originales no las vuelve interpretaciones adecuadas de las mismas. Así, el punto consistiría en la

80. Cf. Rawls, *Political Liberalism*, p. 24.

81. Cf. e.g. George Sher, *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 79-92.

82. Entiendo que afirmar ello no implica comprometerse con la idea de que los ciudadanos razonables no estén dispuestos a examinar sus concepciones normativas fundamentales. Ciertamente, los ciudadanos razonables están dispuestos a revisar (algunos de) sus juicios cuando hay un conflicto entre las distintas convicciones normativas a las que adhieren. El procedimiento mismo de equilibrio reflexivo enfatiza este elemento, así como las modificaciones que Rawls entiende pueden realizarse en el contenido de los principios de justicia de forma tal de ganar el apoyo de la ciudadanía razonable en el consenso superpuesto. Cf. Rawls, *Political Liberalism*, pp. 65-66. Pero de ello no se sigue que ellos estén dispuestos a aceptar los compromisos sustantivos de los que se vale Rawls al hacer una interpretación particular de las ideas fundamentales. En cambio, creo la idea misma de que puede existir y mantenerse una controversia razonable en este sentido es altamente intuitiva. Agradezco a una/o de las/os dos evaluadoras/es anónimas/os de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* el haberme llamado la atención sobre la necesidad de dar cuenta de la relación entre este problema y el carácter flexible antes que rígido de las convicciones normativas de los ciudadanos razonables.

afirmación de la existencia de una asimetría entre desacuerdos normativos acerca del bien y desacuerdos normativos de otro tipo. El argumento sería el siguiente. Los elementos que dan cuenta de la razonabilidad de los diferentes desacuerdos sustantivos –las cargas del juicio– tienen un ámbito normativo de aplicación limitado: las doctrinas comprensivas con sus concepciones del bien asociadas. Consiguientemente, las interpretaciones de las ideas fundamentales realizadas por las concepciones de la justicia rivales a “justicia como equidad” no serían razonables.⁸³

Creo que este argumento es errado. El punto señalado no parece ajustarse al papel que desempeñan las cargas del juicio en aquellos espacios normativos que van más allá de las controversias razonables acerca del bien. Ciertamente, en un primer momento, las cargas del juicio parecen aplicarse sólo a las doctrinas comprensivas con sus concepciones del bien asociadas que abrazan los ciudadanos razonables. Sin embargo, estimo que podemos considerar que su ámbito de influencia no se limita a ese espacio normativo reducido sino que el mismo es amplio e incluye concepciones de cualquier ámbito normativo (incluyendo concepciones de la justicia social y económica). Por tanto, el mismo concepto de razonabilidad que se predica de las doctrinas comprensivas también puede utilizarse para calificar a las propias concepciones de la justicia. De hecho, esta parece ser la forma en que el propio Rawls interpreta a las cargas del juicio, en tanto él entiende que, además de “justicia como equidad”, existen otras concepciones políticas de la justicia razonables.⁸⁴

83. Jonathan Quong defiende la asimetría entre desacuerdos acerca del bien y desacuerdos acerca de la justicia en “Disagreement, asymmetry, and liberal legitimacy”, *Politics, Philosophy & Economics*, Vol. 4, No. 3 (2005), pp. 301-330. Por mi parte considero que sus argumentos no son sólidos. Sin embargo, la defensa de esta tesis está por fuera del alcance de los argumentos que desarrollo en el presente trabajo.

84. Igualmente, Rawls señala que las diferentes concepciones políticas de la justicia razonables constituyen posiciones políticas liberales, no cualesquiera concepciones políticas. Ello implica que el libertarismo es irrazonable en tanto, bajo la caracterización de Rawls, no es una posición liberal. Cf. Rawls, “Introduction to the Paperback Edition”, p. lvi. Cf. Samuel Freeman, “Illiberal Libertarians: Why Libertarianism is not a Liberal

Las dificultades señaladas parecieran implicar que Rawls debería debilitar su compromiso con el principio scanloniano de modo de evitar el problema señalado. Tal estrategia conllevaría considerar al principio de una forma no básica; en cambio, se trataría de un principio razonable más, que conviviría con otros principios igualmente razonables. Ello permitiría rehuir la crítica de que la adopción de tal principio implica una afirmación dogmática de la concepción de la “justicia como equidad”.⁸⁵ Sin embargo, a mi juicio, esta opción no es realmente viable. El compromiso de Rawls con el principio scanloniano está estrechamente ligado a la convicción de que “justicia como equidad” es la concepción política correcta y que, en el constructivismo político, el diseño y la organización de la posición original incluye la adopción de un velo de ignorancia particular –el grueso velo de ignorancia que caracteriza a la propuesta rawlsiana y permite derivar los dos principios de justicia. Una teoría de la justicia no puede señalar que propone una concepción política correcta y, al mismo tiempo, admitir que existen otras concepciones correctas. Si la concepción política es correcta, entonces las concepciones alternativas no lo son. Y si alguna de las concepciones políticas alternativas sí lo es, entonces no lo es la propia concepción política.

View”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 30, No. 2 (2001), pp. 105-151 para un argumento al respecto. El análisis de este problema está por fuera del alcance del presente trabajo. En particular, Rawls señala que existe una “familia” de concepciones liberales que pueden ser calificadas como razonables. Cf. Rawls, “Introduction to the Paperback Edition”, pp. xviii-xlix; Rawls, *Political Liberalism*, p. 226 y Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited”, p. 583. Ellas satisfacen tres condiciones: “primero, una especificación de derechos, libertades y oportunidades básicos (de un tipo que resulta familiar en los regímenes constitucionales modernos); segundo, la asignación de una prioridad especial para esos derechos, libertades y oportunidades, especialmente respecto de las exigencias del bien general y de valores perfeccionistas; y tercero, medidas que garanticen a todos los ciudadanos medios multipropósito adecuados para que puedan hacer uso efectivo de sus libertades y oportunidades. Esos elementos pueden ser entendidos de modos diferentes, de modo que existen muchas variantes de liberalismos”. Rawls, *Political Liberalism*, p. 6.

85. Cf. Garreta Leclercq, *Legitimidad política y neutralidad estatal*, pp. 305-310 para una propuesta en este sentido.

El punto recién señalado no compromete la afirmación realizada más arriba de que las cargas del juicio alcanzan no solo a las doctrinas comprensivas sino, también, a las concepciones de justicia. En cambio, enfatiza el hecho de que la interpretación de las ideas fundamentales de las que da cuenta la concepción política de la justicia es considerada adecuada (igualmente, sujeta a revisión en equilibrio reflexivo). Ello significa que, aunque las cargas del juicio tengan influencia en los diferentes espacios normativos, el papel que desempeñan en ellos es radicalmente distinto. Particularmente, el impacto de las cargas del juicio en las concepciones de la justicia tiene consecuencias distintas de aquellas que tiene en el ámbito de las concepciones del bien articuladas a la luz de diferentes doctrinas comprensivas. El liberalismo político no necesita asumir la existencia de una asimetría (difícilmente defendible) respecto de la aplicación de las cargas del juicio entre el bien y la justicia sino, en cambio, afirmar que las *consecuencias* del hecho del pluralismo razonable en uno y otro contexto son radicalmente asimétricas. Dicho de otro modo: la predicación de razonabilidad en uno y otro contexto tiene un significado diferente.

En el caso de las doctrinas comprensivas, afirmar que muchas de ellas son razonables no implica asumir que son verdaderas. En cambio, significa que, aunque sólo una de ellas lo sea (lo que no implica comprometerse con que lo sea alguna de aquellas que es o vaya a ser afirmada por los ciudadanos razonables), tal cosa es irrelevante respecto de la validez política de las mismas. Todas las doctrinas comprensivas razonables –no solo las verdaderas– son políticamente válidas. El pluralismo razonable es un hecho ineludible de la cultura de las sociedades democráticas puesto que la diversidad normativa acerca del contenido de la buena vida es el resultado natural del ejercicio libre de la razón. Por tanto, muchas doctrinas *falsas*⁸⁶ son de todas formas razonables y, consiguientemente, relevantes al momento de justificar la forma en que deben organizarse las instituciones que componen la estructura básica de la sociedad. El énfasis del liberalismo político rawlsiano está puesto en abandonar el reducido espacio de la verdad (y falsedad) de

86. Por supuesto, ninguna de ellas puede ser considerada de esta forma, puesto que tal cosa implicaría el asumir una posición escéptica.

las doctrinas comprensivas para ocupar el mucho más amplio de la razonabilidad (e irrazonabilidad).

Ahora bien, estimo que lo mismo *no* puede señalarse respecto de las concepciones de la justicia. En cambio, la concepción política favorecida debe agotar el espacio lógico – en el caso del liberalismo político rawlsiano, el de la razonabilidad – para poder afirmar así que el ordenamiento institucional que prescribe es justo.⁸⁷ Al igual que en el caso de las doctrinas comprensivas, el señalamiento de que existe un conjunto de concepciones políticas razonables no implica comprometerse con la corrección de todas ellas. Ello, sencillamente, es algo imposible de ser afirmado: solamente una es correcta. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con las doctrinas comprensivas, el enfatizar su razonabilidad no implica asumir que son políticamente relevantes. La neutralidad en el plano del bien que implica el reconocimiento de las cargas del juicio no tiene un correlato en el plano de la justicia distributiva. Más bien, el caso es que el hecho de que el liberalismo político sea neutral en el primer caso implica que *no* lo es en el segundo. El hecho de que se señale que algunas concepciones de la justicia son razonables significa que ellas pueden ser presentadas de forma tal de hacer una interpretación atendible de las ideas políticas fundamentales. Pero ello no implica que ellas hagan una interpretación adecuada de tales ideas ni, particularmente, que ellas sean políticamente válidas. El resultado del liberalismo político debe ser una única concepción política correcta, no muchas. De otro modo, la empresa teórica misma no tendría sentido alguno. En otras palabras: el *desideratum* del liberalismo político rawlsiano está puesto en encontrar la concepción de la justicia más adecuada (además de aquella que pueda ser estable por las razones correctas).⁸⁸ Por tanto, la calificación de razonables, aplicada a las concepciones de la justicia, no resuelve el

87. Cf. Ronald Dworkin, “Do We Have a Right to Pornography?”, en Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, p. 350.

88. Afirmar que existen diferentes concepciones de la justicia razonables (en el sentido de correctas) tiene un problema adicional: vuelve imposible la satisfacción de los requisitos de una sociedad bien ordenada. Cf. Gaus, *Contemporary Theories of Liberalism*, pp. 191-192 para una crítica a Rawls en este sentido.

problema de que “justicia como equidad” está fundamentada sobre una base dogmática. Este basamento es el correlato lógico del compromiso rawlsiano con una concepción política de la justicia particular. En este sentido, ¿qué interpretación podemos hacer de la afirmación de Rawls de que “justicia como equidad” es la concepción “más razonable” sino el que es la concepción correcta?⁸⁹

Aquí no terminan los problemas a los que se enfrenta Rawls. Entiendo que, aun en caso de poder llevarse adelante la estrategia de debilitar el principio scanloniano de forma tal de hacerlo compatible con el liberalismo político rawlsiano, tal cosa conllevaría serias dificultades. Particularmente, no permitiría afirmar que la concepción de la justicia favorecida es política en el sentido esperado. El elemento a tener en consideración es el siguiente. Sabemos que para estar adecuadamente justificada, la concepción de política de justicia necesita adoptar un estándar normativo con referencia al cual evaluar las razones que los ciudadanos tienen para adoptarla. Ello significa que cualquier razón no está justificada. La concepción política de la justicia, para estar adecuadamente justificada, debe ser *congruente* –y no meramente acomodarse– a las doctrinas comprensivas razonables que afirman los ciudadanos razonables. De lo contrario, ella *no* podría ser el foco de un consenso superpuesto sino, a lo sumo, de un *modus vivendi*. Consiguientemente, las partes que adoptan la concepción política de la justicia deben partir de razones morales y no de razones meramente prudenciales. Sin embargo, estas razones morales no pueden ser de cualquier tipo. Entiendo que la adopción de Rawls del principio de Scanlon tiene (entre otras funciones) la de evaluar qué razones cuentan como justificadas.

De esta forma, la adopción a un nivel básico del principio normativo scanloniano no es un elemento prescindible de la justificación rawlsiana de “justicia como equidad”. Rawls necesita adoptar un estándar sobre la base del cual evaluar el tipo de compromiso realizado por los ciudadanos razonables con la concepción política de la justicia. Y ese estándar debe ser afirmado de forma dogmática para poder cumplir su papel. Por tanto, en el caso de la concep-

89. Rawls, “Introduction to the Paperback Edition”, pp. xlvi-xlix; Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 31.

ción favorecida por Rawls, no es posible realizar una afirmación no dogmática del principio scanloniano en tanto éste es el que permite evaluar cuáles razones son válidas y cuáles no lo son para “entrar” en la posición original. El no hacerlo dejaría a la justificación de “justicia como equidad” sin fundamentos sobre los cuales dar cuenta de su estabilidad normativa. De esta forma, Rawls no puede simplemente debilitar su posición de manera tal de dar lugar a un universo de principios alternativos al scanloniano. Él necesita de un estándar que permitan distinguir entre razones aceptables y razones inaceptables para aceptar las premisas del argumento de la posición original. Rawls, por tanto, debe afirmar ese principio de forma dogmática.

Considero que la situación descrita coloca a Rawls en una posición sumamente comprometida. En principio, Rawls no puede comprometerse con la corrección de un principio normativo para fundar las bases morales de su teoría. Ello constituye una toma de posición comprensiva *ab initio* y, por tanto, implica un fundamento dogmático antes que político de la concepción de la “justicia como equidad” que, consiguientemente, no conforma un punto de vista independiente ni puede constituirse en un módulo capaz de ganarse el apoyo de diferentes doctrinas comprensivas razonables. Sin embargo, al mismo tiempo, Rawls no puede evitar afirmar de forma dogmática las propias bases morales de su teoría. El hacerlo está estrechamente ligado a la convicción de que “justicia como equidad” conforma la concepción política correcta – la concepción que da cuenta de forma adecuada de las ideas intuitivas fundamentales de libertad, igualdad y equidad sobre las que se articula una concepción política de la justicia. Además, Rawls necesita comprometerse con un estándar normativo en un nivel fundamental para que la concepción de la justicia favorecida pueda ser el foco de un consenso superpuesto de doctrinas comprensivas razonables y no de un *modus vivendi*. El afirmar ese principio de forma dogmática es lo que posibilita distinguir las razones justificadas de las injustificadas para entrar en la posición original y, por tanto, él es el que permite afirmar que la concepción de la “justicia como equidad” es abrazada por las razones morales correctas.

De esta manera, para lograr el propósito de fundamentar políticamente la concepción de la “justicia como equidad”, Rawls necesita comprometerse con dos cosas incompatibles. Por supuesto, él no

puede hacer las dos cosas al mismo tiempo. Sin embargo, asimismo, el adoptar cualquiera de las alternativas individualmente resulta problemático. Por tanto, sobre la base de las consideraciones señaladas, juzgo que Rawls no logra dar cuenta adecuadamente de “justicia como equidad” como una concepción política de la justicia. Cualquiera de las dos alternativas consideradas individualmente tiene problemas y compatibilizar ambas es algo lógicamente imposible de ser realizado.

V. Conclusión: el “platonismo” del liberalismo político rawlsiano

Rawls afirma que la forma de teorizar acerca de la justicia que constituye el liberalismo político toma distancia de la “tradición dominante” de la filosofía política que, “entendida siempre como parte de la filosofía moral, junto con la teología y la metafísica consiste [...] en determinar la naturaleza y el contenido del bien”.⁹⁰ Rawls menciona como un representante conspicuo de esta tradición a Platón.⁹¹

Como señalé en el presente trabajo, en *Liberalismo político* Rawls intenta presentar a “justicia como equidad” como una concepción política capaz de ser el objeto de acuerdo moral concertado por personas razonables que actúan por razones morales. Entiendo que ello tiene un componente platónico. La teoría metafísica desarrollada por Platón tiene como elementos centrales las ideas de “separación” y “participación”. Rasgos similares están presentes en la propuesta liberal-política rawlsiana. Rawls busca presentar “justicia como equidad” como una concepción política de la justicia que, aunque conforma un punto de vista independiente respecto de las doctrinas comprensivas que afirman los ciudadanos razonables de las sociedades democráticas contemporáneas, al mismo tiempo está articulada (de alguna forma) con ellas. Las doctrinas comprensivas razonables son la clave para que la teoría resulte adecuadamente justificada en tanto ellas son las que aseguran la estabilidad de la concepción política por las razones correctas.

De esta forma, en la concepción de Rawls, las doctrinas comprensivas razonables parecen tanto estar “separadas” como “participar” de la concepción política de la justicia. Argumenté en el presente trabajo, al analizar la forma en que Rawls se vale del principio de motivación moral de Scanlon, que lograr ambas cosas es algo imposible de ser realizado. El carácter platónico de la propuesta rawlsiana, por tanto, parece una empresa esencialmente desencaminada que, consiguientemente, debe ser abandonado. La alternativa disponible parece consistir en volver al liberalismo comprensivo de *Teoría de la justicia* aunque, a juicio de Rawls, ello debe evitarse precisamente por su carácter platónico. El análisis de si esta estrategia es realmente conveniente está por fuera de los objetivos planteados en el presente trabajo; en todo caso, me reservo su estudio para otra ocasión. En este contexto, me limito meramente a señalar que si Rawls quiere realmente dejar atrás a Platón, pareciera que los elementos sobre los que funda la concepción de la “justicia como equidad” deberían ser reformulados. Tal como es presentada en *Liberalismo político*, “justicia como equidad” no es una concepción política de la justicia.

Recibido el 04/12/07; aceptado el 05/08/08.

90. Rawls, *Political Liberalism*, p. 135.

91. *Ibid.*, p. 134.