

blemente el único punto de partida posible para quien se interese en interpretar en sentido emancipatorio la idea de comunidad» (pp. 129-130).

Pero estas páginas son apenas un pálido reflejo del texto de Valentina Pazé. La única manera de aprovechar toda su riqueza es leyéndolo y discutiéndolo.

LA JUSTICIA COMO EQUIDAD, POLÍTICAMENTE REVISADA

Faviola Rivera Castro*

IIF-UNAM

JOHN RAWLS

Justice as Fairness: A Restatement, editado por Erin Kelly, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 2001

Justice as Fairness: A Restatement es una versión revisada de las notas de clase que John Rawls acostumbraba distribuir entre los asistentes a su curso de filosofía política durante los años ochenta y principios de los noventa. El libro es una excelente introducción a su teoría de la justicia, ya que contiene una presentación resumida de lo que él consideraba los aspectos esenciales de la primera parte de *Teoría de la Justicia* («Teoría»), así como sus correcciones y aclaraciones a lo que había llegado a considerar errores o imprecisiones en su argumentación y que desarrolló en más de una docena de artículos publicados entre 1974 y 1989.¹ La gran virtud del libro, visto como una introducción al pensamiento de Rawls, es que recoge aquello que, a su juicio, cualquier principiante en el estudio de su obra debía saber. Él prefería que los asistentes al curso de filosofía política leyeran estas notas en lugar de una selección de sus obras publicadas. Además, ofrece una visión de conjunto de los cambios que juzgó necesarios

en su teoría. Como la editora lo señala en el prefacio, se trata, sin embargo, de un texto disparejo. Mientras que las tres primeras partes están claramente terminadas para su publicación, las dos últimas quedaron inconclusas debido a que el frágil estado de salud del autor no le permitió llevar a cabo las revisiones necesarias.

En palabras del propio autor, *Justice as Fairness: A Restatement* tiene dos propósitos centrales. En primer lugar, presentar de manera unificada la concepción de la justicia en *TJ* y las ideas centrales desarrolladas en sus trabajos publicados a partir de 1974; y en segundo lugar, rectificar las fallas más graves en aquella obra primera (xv). Los cambios introducidos para rectificar tales fallas son de tres tipos: cambios en la manera en que debe ser entendida la concepción de la justicia, a saber, como una concepción política y no como parte de una doctrina moral comprensiva; cambios en la formulación y el contenido de los dos principios de la justicia como equidad; y cambios en el argumento a favor de tales principios desde el punto de vista de la posición original (xvi). Además, si bien Rawls no lo menciona en la introducción, la obra que nos ocupa contiene también algunas aclaraciones importantes sobre el diseño insti-

tucional que exigiría la implementación de los principios de la justicia como equidad. En lo que sigue voy a detenerme brevemente en estos cuatro puntos.

I. Tal vez el cambio más importante es el que concierne al modo de presentación de la justicia como equidad, el cual se aborda someramente en la parte V del libro. Mientras que en *TJ* la concepción de la justicia se presentó, si bien no explícitamente, como parte de una doctrina moral comprensiva, a partir de 1985 Rawls empieza a presentarla como una concepción política.² Una doctrina moral es comprensiva cuando contiene valores morales para guiar la vida humana en varios aspectos, tales como las relaciones interpersonales, la formación del carácter individual, la vida familiar, las relaciones políticas, entre otros, así como también alguna tesis sobre la justificación y el orden de importancia de tales valores.³ Ejemplos de doctrinas morales comprensivas son la doctrina moral cristiana, la filosofía moral kantiana y el utilitarismo. Una concepción política de la justicia, en cambio, contiene valores políticos únicamente, y su único objeto es la estructura básica de la sociedad, la cual comprende las principales instituciones políticas, económicas y sociales, entre las que Rawls menciona la constitución política, las formas legalmente reconocidas de propiedad, la estructura de la economía y la familia (10).⁴ El cambio en el modo de presentación consiste entonces en lo siguiente: en lugar de presentar a la justicia como equidad como parte de una doctrina moral comprensiva particular y que, por tanto, comprende valores no-políticos además de los políticos, ahora se le presenta como una concepción que se articula sobre la base de ideas políticas compartidas, que contiene valores políticos solamente, y cuyo único objeto es la estructura básica. Un valor po-

lítico sería, por ejemplo, la igualdad de las personas en tanto que ciudadanos; uno no-político sería la autonomía individual. La justicia como equidad en *TJ* aparece como una doctrina comprensiva porque contiene valores no-políticos como el de la autonomía individual, además de que se compromete con la posición kantiana sobre la justificación de los principios morales. La razón que ofrece Rawls para motivar la necesidad de un cambio en la presentación, tal que la concepción sea política, es la existencia del pluralismo de doctrinas morales comprensivas. En vista de este pluralismo, una concepción de la justicia no puede presentarse como derivada de una doctrina moral comprensiva en particular porque, de ser así, difícilmente podría ser aceptada por todos los ciudadanos. La aceptabilidad es relevante porque se trata de una concepción *liberal* de la justicia, la cual, según Rawls, debe satisfacer el «principio liberal de legitimidad», de acuerdo con el cual, los principios que guían el ejercicio del poder político deben poder ser afirmados por los ciudadanos a la luz de su común razón humana (p. 41). El pluralismo dificulta la satisfacción de la condición de aceptabilidad porque, Rawls nos dice, es *razonable*, lo cual significa, en parte, que la mayoría de las doctrinas morales comprensivas son compatibles con los valores centrales de la democracia.⁵ Él piensa que sería intolerante exigir la aceptación de una doctrina moral comprensiva particular como condición para poder aceptar una concepción de la justicia, cuando existe una pluralidad de tales doctrinas compatibles con los valores democráticos. Sostiene que en una sociedad pluralista la concepción de la justicia debe presentarse de tal modo que sea compatible con la diversidad de doctrinas morales comprensivas razonables y resulte, por tanto, aceptable desde el punto de vista de quienes las afirman.

Cuando Rawls se refiere a este cambio tanto en el libro que nos ocupa como en la Introducción a *El liberalismo político*, lo presenta como su respuesta a una dificultad para el tipo de estabilidad que cabe razonablemente esperar en una sociedad ordenada por los principios de la justicia como equidad. Esto puede llevar a pensar que, al presentar una concepción política, Rawls renuncia al proyecto de *TJ* de ofrecer una concepción de la justicia moralmente justificada y que, en vista del pluralismo razonable, se conforma ahora con una concepción política capaz de garantizar la estabilidad de una sociedad democrática.⁶ Este no es, sin embargo, el cambio propuesto. La concepción de la justicia como equidad siempre ha procedido en dos pasos: en primer lugar se ofrece el *argumento moral* a favor de los principios de justicia y, en un segundo paso, se argumenta que tales principios pueden ordenar una sociedad de manera *estable*. Los principios de la justicia como equidad son los siguientes:

a) Todas las personas son iguales en punto a exigir un esquema adecuado de derechos y libertades básicos iguales, esquema que es compatible con el mismo esquema para todos; y en ese esquema se garantiza su valor equitativo a las libertades políticas iguales, y sólo a esas libertades.

b) Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: primero, deben estar vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y segundo, deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad.⁷

Desde *TJ* Rawls ha sostenido, en un primer paso, que el argumento moral a favor de estos principios es que serían el ob-

jeto de un acuerdo voluntario entre personas situadas en una posición de igualdad. El punto de vista moral desde el que tiene lugar el acuerdo es la «posición original», la cual es un experimento mental en el que representantes de los ciudadanos eligen los principios de justicia. Más adelante comentaré brevemente los elementos de este punto de vista. En un segundo paso, a Rawls le importa mostrar que la concepción de la justicia como equidad puede ordenar una sociedad de manera estable, pero por las razones correctas, a saber, porque los ciudadanos respaldan los principios de justicia y podrían, por tanto, desarrollar un sentido de la justicia en conformidad con ellos (p. 181). Las dificultades que encuentra en su manera de plantear estos dos pasos y que exigen el viraje hacia una concepción política son las siguientes. En primer lugar, en *TJ* presenta a la posición original como una interpretación del imperativo categórico kantiano.⁸ En segundo lugar, en su tratamiento de la cuestión de la estabilidad en la tercera parte de *TJ* asume una concepción de las personas como seres racionales interesados en el ejercicio de su autonomía: propone que los ciudadanos podrían desarrollar un sentido de la justicia en conformidad con los principios de la justicia como equidad en la medida en que afirmen también valores no-políticos para guiar su conducta individual, en particular, el valor individual de la autonomía moral kantiana. En ambos casos la justicia como equidad se compromete con tesis de la doctrina moral kantiana, sobre las cuales no es razonable esperar que pudieran ser aceptadas por todos los ciudadanos.

La nueva presentación de la justicia como equidad sería «política» y no «comprehensiva» porque, como ya lo mencioné anteriormente, se articula sobre la base de ideas morales y políticas que forman parte de la tradición de pensamiento y

práctica democráticos y que, por tanto, cabe razonablemente esperar que podrían ser aceptadas por todos los ciudadanos comprometidos con los valores democráticos —tales como la libertad y la igualdad de los ciudadanos. Se trata, principalmente, de la idea de la sociedad concebida como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo de generaciones, y de la idea de las personas concebidas como ciudadanos libres e iguales (pp. 5-8 y pp. 18-24). Como también ya lo mencioné, los principios de la justicia como equidad se limitan a gobernar la estructura básica de la sociedad únicamente. De este modo, la justicia como equidad se desliga de la teoría moral kantiana tanto en el argumento moral a favor de los principios como en el tratamiento de la estabilidad. Los principios se presentan ahora como una interpretación de las ideas morales compartidas de la persona y de la sociedad. En lo que toca a la estabilidad, Rawls ahora propone, más modestamente, que los principios podrían ordenar una sociedad de manera estable en la medida en que puedan ser el objeto de un «consenso traslapado» (*overlapping consensus*, pp. 184 y ss.).⁹ La idea central es que quienes afirman distintas doctrinas comprensivas podrían converger en su respaldo de los principios de justicia, a pesar de diferir en los valores no-políticos (de allí la metáfora del traslape). Por tanto, sostiene, a pesar de afirmar diversos valores morales individuales, los ciudadanos podrían desarrollar un sentido de la justicia en conformidad con los principios políticos de justicia, con lo cual se aseguraría la estabilidad.

Vale la pena destacar que, en su esfuerzo por tomar en serio el pluralismo característico de las sociedades democráticas contemporáneas, Rawls limita notablemente el alcance de su teoría con relación a las pretensiones expresadas en *TJ*.

Como el argumento moral a favor de los principios es que se presentan como una interpretación de ideas políticas compartidas por los ciudadanos de sociedades democráticas, la concepción de la justicia está pensada para este tipo de sociedades únicamente. Rawls deja abierta la pregunta sobre qué tipo de concepción de la justicia sería adecuada para sociedades que carecen de una tradición de pensamiento y práctica democráticos.

II. La función de los principios de justicia es gobernar las instituciones de la «estructura básica» de la sociedad, y ello por dos razones. La primera es que para garantizar la justicia de una sociedad no es suficiente asegurar la igualdad en el punto de partida, tal y como sucede, por ejemplo, en la teoría de John Locke. Rawls sostiene que una sociedad justa es la que garantiza la justicia de las distribuciones a lo largo de generaciones mediante procedimientos establecidos. Las tendencias a la desigualdad no permitida por la justicia deben corregirse de manera permanente. Para ello, las instituciones básicas de la sociedad deben estar gobernadas por lo que él denomina *rules of pure procedural background justice* (p. 53), las cuales no son otras que los principios de justicia. La segunda razón para abordar la cuestión de la justicia al nivel de la estructura básica es que las instituciones de esta última tienen una influencia muy profunda en nuestras vidas. Al establecer qué derechos básicos tenemos en tanto que ciudadanos, así como los puntos de partida sociales permitidos (las posiciones sociales en las que los individuos nacen), la estructura básica determina en gran medida lo que podemos aspirar a lograr y llegar a ser. El propósito de la justicia como equidad es, entonces, minimizar las desigualdades entre los ciudadanos en lo que toca a sus expectativas a lo largo de una vida completa. Las cau-

sas de la desigualdad son muchas y no todas pueden ser objeto de la justicia social. La justicia como equidad, Rawls nos dice, se ocupa de las desigualdades en las expectativas con relación a tres tipos de contingencias: la posición social en que se nace, las capacidades naturales y las oportunidades para desarrollarlas en la medida en que ello se vea afectado por la posición social, y la buena o mala fortuna en lo que toca a enfermedades y accidentes (p. 55).

En la parte II del libro, Rawls menciona una serie de cambios en la formulación y en el contenido de los principios de justicia.¹⁰ Los principios de justicia distribuyen lo que Rawls denomina «bienes primarios», los cuales son medios necesarios para la realización de cualquier concepción del bien: derechos y libertades, oportunidades y cargos, ingresos y riqueza, y las bases sociales de la autoestima. El primer principio exige que todos los ciudadanos gocen de un mismo esquema de libertades y derechos básicos. El segundo principio se ocupa de la distribución de las oportunidades, el ingreso y la riqueza. En primer lugar establece que las desigualdades en las oportunidades están permitidas siempre y cuando tengan lugar bajo condiciones equitativas. En su segunda parte, el «principio de la diferencia», dice que las desigualdades en los ingresos y la riqueza están permitidas siempre y cuando redunden en el beneficio de los miembros menos favorecidos.

Como lo explica en *TJ*, Rawls considera que el primer principio, el de las libertades, es más importante que el segundo, tal que no se permite, como política de Estado, sacrificar los derechos y libertades básicos en aras de beneficios económicos y sociales.¹¹ La justicia económica y social que el segundo principio exige debe siempre promoverse bajo la condición de que, al mismo tiempo, se garantice el respeto a las libertades civiles y políticas bá-

sicas. Este es uno de los rasgos que distinguen a su teoría como «liberal». La prioridad de la libertad se expresa en que las libertades básicas deben quedar garantizadas al nivel constitucional, mientras que las políticas económicas y sociales exigidas por el segundo principio deben ser objeto de la legislación ordinaria. Por ello, Rawls se refiere a las primeras como «esencias constitucionales» (*constitutional essentials*), en tanto que los segundos pueden ser objeto del regateo político al nivel legislativo. Las razones que Rawls ofrece para otorgarle prioridad a la libertad aparecen más claramente expresadas en sus escritos sobre la razón pública.¹² Aquí menciona tres razones para sostener que las libertades básicas deben ser esencias constitucionales, en tanto que los principios que gobiernan las desigualdades económicas y sociales no deben serlo: es más urgente establecer las primeras que los segundos, es más fácil saber cuándo las primeras han sido satisfechas, y es también mucho más fácil lograr un acuerdo sobre cuáles deberían ser las libertades básicas que sobre los principios que deberían regular las desigualdades económicas y sociales. En *Justice as Fairness: a Restatement* menciona la «urgencia» de lograr un acuerdo político sobre las esencias constitucionales en una sociedad pluralista; el carácter más fundamental de los intereses protegidos por las libertades y derechos básicos; siguiendo a Locke, menciona también la importancia superior del poder constitutivo por encima del poder ordinario (p. 46); y, específicamente sobre la segunda parte del segundo principio, el principio de la diferencia, sostiene que, si fuera una esencia constitucional, la suprema corte tendría que interpretarlo y aplicarlo, lo cual es algo que no podría realizar adecuadamente (p. 162).¹³ La cuestión de la urgencia no determina, me parece, que el segundo principio no deba ser una

esencia constitucional; podrá ser menos urgente, pero no por ello debe ser excluido de la constitución. La cuestión del carácter más fundamental de los intereses que protegen las libertades se basa en una división, por orden de importancia, de los intereses de los ciudadanos que deben ser protegidos por las instituciones de la estructura básica. De acuerdo con esto, los intereses que protege el primer principio son más fundamentales que los que protege el segundo. Como este punto se relaciona con los argumentos que Rawls ofrece a favor de los principios de justicia desde el punto de vista de la posición original, lo abordaré en la parte III. La razón que remite a Locke no nos dice nada sobre cuál debe ser el contenido de las esencias constitucionales. Las razones que apelan a la relativa facilidad o dificultad de la interpretación y aplicación de un principio son difíciles de evaluar porque de la dificultad para interpretar y aplicar un principio constitucional no se sigue que no debiera serlo.

La convicción de Rawls sobre la prioridad de la libertad lo alejó de la tesis mantenida en *TJ* según la cual la posibilidad de subordinar la protección de las libertades a consideraciones económicas y sociales dependería del grado de desarrollo económico y social de la sociedad. En 1971 sostenía que ciertos sacrificios en las libertades básicas podrían estar justificados en aras del desarrollo económico y social. En cambio, ahora aclara que da por supuesta la existencia de las condiciones históricas, económicas y sociales favorables para el establecimiento de instituciones políticas que protejan efectivamente el ejercicio de las libertades básicas (p. 47). Este punto se relaciona con el cambio ya mencionado de que, a diferencia de *TJ*, la concepción de la justicia como equidad está ahora pensada para sociedades democráticas desarrolladas. Vale

la pena notar que, no obstante la prioridad otorgada a la libertad, Rawls también sostiene que los principios de la justicia como equidad deberían estar precedidos por otro que exija la satisfacción de las necesidades básicas. La razón, nos dice, es que tener las necesidades básicas satisfechas es una condición necesaria para comprender y poder ejercer las libertades y derechos básicos (p. 44, n. 7). Más aún, sostiene que tal principio debe ser una «esencia constitucional» (p. 48). Esta es una novedad importante porque en la mayor parte de sus escritos sobre este punto, el mínimo social queda garantizado por el segundo principio, el cual no es una esencia constitucional.¹⁴ La primera parte de este principio exige la igualdad equitativa de oportunidades, la cual va más allá de la igualdad formal entendida como carreras abiertas a las capacidades. Rawls piensa que esta última debería ser también una esencia constitucional (p. 47). La igualdad equitativa, en cambio, exige que, dada una cierta distribución de capacidades naturales, aquellos que tengan el mismo nivel de talento y la misma disposición para desarrollarlo deberían tener las mismas expectativas de éxito independientemente de su posición social (p. 44). La implementación de este principio requiere, entre otras cosas, la igualdad de oportunidades educativas para todos independientemente de los ingresos familiares (p. 44).

Con relación a la segunda parte del segundo principio, el principio de la diferencia, vale la pena destacar las observaciones de Rawls sobre cómo determinar quiénes son los menos favorecidos. En *TJ* sugiere dos tipos de criterios.¹⁵ El primero apela a los tres tipos de contingencias generadoras de desigualdades que debe corregir la justicia social: los menos favorecidos por clase social de nacimiento, capacidades naturales y buena o mala fortuna. Un segundo criterio se basa en consi-

deraciones sociales y económicas: los menos favorecidos serían los que pertenecen a una posición social particular, por ejemplo, nos dice, los trabajadores no calificados. Estos criterios son muy vagos, en parte porque Rawls no señala qué consideración es la que debe tener más peso. Uno podría sostener, por ejemplo, que en México los indígenas son los menos favorecidos debido a factores como nivel de ingresos, oportunidades, la discriminación de que han sido y son objeto, entre otros. Sin embargo, alguien podría objetar que aquellos indígenas que no se encuentren en el nivel de ingresos más bajo no deben considerarse entre los menos favorecidos. En *Justice as Fairness: A Restatement* Rawls corrige esta vaguedad y sostiene que los menos favorecidos son aquellos que se encuentran en el nivel de ingresos más bajo. Niega explícitamente que los menos favorecidos puedan identificarse al margen de los ingresos y las expectativas (p. 59). Sostiene que como el principio de la diferencia regula las desigualdades en la distribución del ingreso y la riqueza, los menos favorecidos deben identificarse desde este punto de vista.

III. El argumento moral a favor de los principios de justicia tiene lugar en el experimento mental de la posición original. La idea central de la justicia como equidad (*justice as fairness*) es que los principios de justicia serían el objeto de un acuerdo equitativo o voluntario (*fair*). La función de la posición original es representar las condiciones que garantizan la equidad o limpieza (*fairness*) del acuerdo. Este punto de vista siempre ha tenido dos partes: la deliberación de los participantes y las restricciones a la información permitida en la deliberación. El propósito de la deliberación es elegir, a partir de una lista de alternativas, aquellos principios que maximicen las posibilidades de acceso de

los ciudadanos a los bienes primarios. Sin embargo, a pesar de que la deliberación es autointeresada, en el sentido de que los participantes no se interesan en la suerte de los demás, los límites impuestos a la información permitida los obliga a elegir principios que beneficiarían a cualquier persona en la sociedad. Rawls se refiere a estos límites con la metáfora del velo de la ignorancia, el cual excluye el conocimiento de las características particulares de los ciudadanos que podrían sesgar la elección de principios para favorecer el propio caso. Los participantes ignoran la posición social de los ciudadanos, la doctrina comprensiva que afirman, su raza, grupo étnico, sexo y capacidades naturales (p. 15). En *TJ* sostiene que los participantes elegirían los dos principios de la justicia como equidad cuando la otra opción es el principio de la utilidad porque este último no garantiza la protección de intereses fundamentales de los ciudadanos relacionados con el ejercicio de la libertad, tal como la posibilidad de realizar la propia concepción del bien. Rawls argumenta que el principio de la utilidad podría justificar restricciones en las libertades básicas iguales, tales como la libertad de expresión o de culto, en aras de la utilidad social. Además, en contraste con el principio de la utilidad, la justicia como equidad garantiza un mínimo social para todos. No me puedo detener aquí en los detalles de su argumento, pero me interesa señalar los tres cambios siguientes.

En primer lugar, el argumento que aparece en *TJ* fue criticado por conservador. Al parecer, el principio de la utilidad permitiría posiciones sociales más elevadas y algunas ciertamente más bajas que las que permitiría el igualitarismo de la justicia como equidad. Rawls asume que los participantes valorarán más asegurar el respeto por las libertades básicas y un mínimo social que apostar por una posible

aunque incierta posición social elevada bajo el principio de la utilidad. Por ello se le ha objetado que asume una actitud conservadora en los participantes en la posición original: ¿Por qué no pensar que los participantes carecen de aversión al riesgo y que elegirían el principio de la utilidad con tal de tener la posibilidad de acceder a una posición más elevada que aquéllas permitidas por la justicia como equidad? En *TJ* los participantes en la posición original son los ciudadanos mismos, pero para responder a este tipo de objeción Rawls sugirió después que los participantes fueran representantes de los ciudadanos. Los representantes deben actuar responsablemente y no poner en riesgo la protección de los intereses fundamentales de los ciudadanos relacionados con el ejercicio de su libertad y con la igualdad (pp. 84-85).¹⁶ Un segundo cambio, relacionado con el anterior, es la pérdida de confianza por parte de Rawls en lo concluyente del argumento en la posición original. En *TJ* presentó como alternativas únicamente al principio de la utilidad y a los principios de la justicia como equidad, porque su objetivo central era ofrecer una alternativa al utilitarismo, y argumentó que los participantes en la posición original elegirían los principios de la justicia como equidad en lugar del principio de la utilidad. Sin embargo, ahora reconoce que si se introducen más alternativas, la elección ya no favorecería tan claramente a la justicia como equidad, en particular, al principio de la diferencia. En *Justice as Fairness: A Restatement* lleva a cabo dos comparaciones. En un primer paso, compara el principio de la utilidad promedio con la justicia como equidad y argumenta que la elección favorecería a la segunda. En un segundo paso, compara la justicia como equidad con una concepción híbrida compuesta por el principio de las libertades de la justicia como equidad, el princi-

pio de igualdad equitativa de oportunidades, el principio de la utilidad promedio para la distribución del ingreso y la riqueza en lugar del principio de la diferencia, y la estipulación de que debe garantizarse un mínimo social. En este segundo caso no es de ninguna manera evidente que el argumento desde la posición original favorecería a la justicia como equidad con el principio de la diferencia (pp. 132-133). Un supuesto detrás de este cambio es que Rawls considera que los intereses protegidos por el primer principio de la justicia como equidad son más fundamentales que aquéllos protegidos por el segundo principio. Él sostiene que en la elección de los principios de justicia, los ciudadanos no aceptarían principios que no garanticen el ejercicio de las libertades civiles básicas si existe algún otro principio que sí contenga tal garantía. En el caso de las desigualdades económicas y sociales, en cambio, piensa que los ciudadanos estarían dispuestos a aceptar algún principio que no garantice la minimización de la desigualdad en los puntos de partida sociales, sino que permita posiciones sociales elevadas, al igual que otras más bajas que las permitidas por el principio de la diferencia, siempre y cuando no caigan por debajo de un mínimo social (secciones 34-39).

Un tercer cambio es que ahora Rawls sugiere que, además de la elección de principios de justicia, los participantes en la posición original eligen también criterios para determinar qué tipo de información y conocimiento es relevante para la discusión política sobre las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica (p. 89). Se trata de las directrices para el ejercicio de la razón pública, la cual es mucho más limitada que lo que su nombre sugiere. Rawls define a la razón pública como la forma de razonamiento apropiada para ciudadanos iguales, quienes, en tanto que cuerpo corporativo, se

imponen mutuamente reglas respaldadas por las sanciones del poder del Estado. La contrasta con la razón no-pública: la que es apropiada para los individuos y las asociaciones dentro de la sociedad, tales como universidades, asociaciones científicas y clubes privados (p. 92). Un rasgo central de la razón pública es que los resultados de su ejercicio se imponen mediante el poder político. El punto que le interesa destacar a Rawls es que, debido a su carácter coercitivo, las resoluciones sobre las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica deben ser aceptables desde el punto de vista de todos los ciudadanos. Es debido a ello que propone seleccionar los criterios para el ejercicio de la razón pública desde el punto de vista de la posición original. Sostiene, entonces, que tales criterios excluyen como públicas a aquellas razones que provienen de doctrinas morales comprensivas, a menos que puedan expresarse en términos de valores políticos, tales como los que se encuentran en la base de la justicia como equidad. Una deficiencia de la exposición, sin embargo, es que Rawls no explica cuál sería el razonamiento de los participantes en la posición original para elegir los criterios en cuestión. Más aún, no obstante la importancia de la razón pública en su obra tardía, el tratamiento aquí es demasiado sucinto como para servir de introducción al tema.

IV. La parte IV del libro trata sobre las instituciones de la estructura básica, lo cual corresponde a la segunda parte de *TJ* («Instituciones»). A pesar de haber recibido mucha menos atención en la literatura que la parte I («Teoría»), el tema de las instituciones es fundamental pues aborda el diseño institucional que exige la concepción de la justicia como equidad, o que, en todo caso, sería compatible con ella. Aquí hay dos puntos que me gustaría

comentar: en primer lugar, la distinción entre una «democracia de propietarios» (*property-owning democracy*) y el estado capitalista benefactor; en segundo lugar, el tratamiento de la familia como institución de la estructura básica.

En *TJ*, Rawls sostiene que la concepción de la justicia como equidad es compatible tanto con una economía de propiedad privada como con una socialista que permitiera la propiedad privada individual.¹⁷ En el caso de la economía de propiedad privada, es natural asociarla con el estado capitalista benefactor debido a las políticas redistributivas de este último. Sin embargo, Rawls piensa que ello es un error, aunque reconoce que en *TJ* no hizo las aclaraciones necesarias. En la obra que nos ocupa distingue entre lo que denomina una democracia de propietarios (*property-owning democracy*) y el estado capitalista benefactor. Sostiene que este último sería incompatible con la justicia como equidad porque rechaza el valor equitativo de las libertades políticas, no toma suficientemente en serio la igualdad de oportunidades, y no reconoce el principio de reciprocidad (pp. 137-138).¹⁸ Su objeción central es que el Estado benefactor carece de principios de *background justice*, lo cual permite grandes concentraciones de riqueza y capital que hacen necesaria una redistribución posterior. Como consecuencia de esta desigualdad, una pequeña parte de la sociedad se adueña del control de la economía y de la vida política. El objetivo de las medidas redistributivas es que los menos favorecidos no caigan por debajo de un nivel económico mínimo, y se les trata como objetos de caridad y compasión (pp. 139-140). Una economía de propietarios, en cambio, asegura, mediante los principios de *background justice*, que la propiedad de habilidades y bienes productivos sea lo más amplia posible tal que todos los ciudada-

nos tengan la posibilidad de manejar sus asuntos en el contexto de una cierta igualdad social y económica. La justicia como equidad exige ver a los menos favorecidos como sujetos a quienes la justicia política exige un trato en términos de reciprocidad (p. 139). Las aclaraciones de Rawls sobre las diferencias entre la democracia de propietarios y el estado capitalista benefactor ilustran la idea de *background justice*.

Finalmente, *Justice as Fairness: a Restatement* es uno de los pocos lugares en donde Rawls aborda el tema de la familia, la cual, sostiene, forma parte de la estructura básica porque desempeña ciertos roles esenciales que la distinguen del resto de las asociaciones existentes en la sociedad.¹⁹ A las familias les corresponde «establecer la producción y reproducción ordenada de la sociedad y de su cultura de una generación a la siguiente»; «organizar de manera razonable y efectiva la crianza y el cuidado de los hijos, de tal modo que se asegure su desarrollo moral, así como su educación en el entorno cultural»; le corresponde, por tanto, inculcar en sus miembros el sentido de la justicia y las virtudes políticas necesarias para la estabilidad de instituciones sociales y políticas justas (pp. 162-163). En tanto que parte de la estructura básica, uno pensaría que las familias deberían, por tanto, estar gobernadas directamente por los dos principios de la justicia como equidad, pero Rawls afirma que no. Al igual que cualquier otra asociación, tales como las congregaciones religiosas, las asociaciones científicas y profesionales, las compañías de negocios y los sindicatos, las familias están sujetas a ciertas condiciones impuestas por la justicia, aunque los principios de esta última no gobiernen sus estructuras internas. Rawls ofrece como ejemplo que si bien la justicia exige que las congregaciones religiosas no puedan

practicar la intolerancia efectiva tal que sus miembros tienen la libertad de salirse (la herejía y la apostasía no deben ser reconocidas como crímenes punibles por el poder político), no se exige que el gobierno eclesiástico sea democrático (p. 164). De manera similar, nos dice, las familias no pueden violar las libertades básicas: como ambos esposos son ciudadanos iguales, las mujeres casadas deben tener los mismos derechos y libertades básicos que sus esposos, al igual que la misma igualdad equitativa de oportunidades, pero la concepción de la justicia no tiene por qué gobernar la vida interna de las familias (pp. 164-165). La justicia impone ciertos límites, pero no exige ningún ordenamiento familiar en particular. En consecuencia, Rawls corrige el supuesto injustificado en *TJ* de que las familias siempre han de ser monógamas y heterosexuales. Ahora reconoce que mientras las familias cumplan con los roles esenciales que les corresponden, la justicia no exige ni que sean monógamas, ni heterosexuales. Cualquier forma de arreglo doméstico compatible con la justicia es aceptable y debe, por tanto, ser reconocido legalmente (p. 163).

Para concluir, me gustaría detenerme brevemente en la afirmación de Rawls de que a pesar de formar parte de la estructura básica, la vida interna de las familias no debe estar regida por los principios de la justicia política. Esta tesis encierra una tensión entre las exigencias de la justicia, por un lado, y las de la tolerancia frente a la pluralidad de concepciones del bien, por el otro. Vale la pena prestar atención a este punto, ya que el proyecto del liberalismo político de Rawls puede verse como el reconocimiento de esta tensión y el esfuerzo por superarla. En vista de la importancia que tiene la familia en las primeras etapas de la vida de las personas y en el desarrollo de su sentido de la justicia, es difícil

negar que se le debe incluir entre las instituciones de la estructura básica. Surge entonces la pregunta sobre la relación que deben mantener con los principios de la justicia como equidad. Rawls sostiene que deben mantener la misma relación que cualquier otra asociación, como las congregaciones religiosas. Cabe preguntar, sin embargo, ¿por qué han de mantener la misma relación que otras asociaciones que no forman parte de la estructura básica? Tal vez sea correcto pensar que la justicia no puede exigir que, en su organización interna, las congregaciones religiosas observen ciertos valores políticos, tales como el trato equitativo de varones y mujeres, pero en la medida que las familias forman parte de la estructura básica, parece que esta exigencia no estaría fuera de lugar. En este caso, sin embargo, la justicia prohibiría aquellos arreglos domésticos en los que no se asegura tal trato equitativo. La dificultad que Rawls enfrenta es propia de toda teoría liberal que se proponga respetar al máximo posible la diversidad de concepciones del bien. Por un lado, la justicia exige que las instituciones de la estructura

básica garanticen el respeto por los valores políticos básicos de la justicia como equidad (como la libertad y la igualdad de los ciudadanos); por otro lado, las familias no son arreglos políticos, como sí lo son la constitución política y la legislación básica, sino privados que resultan ser fundamentales en el desarrollo de todos, o prácticamente todos, los miembros de la sociedad. La dificultad es que el liberalismo político de Rawls está comprometido con el respeto a los arreglos privados que los individuos elijan, sean estos los que fueren, siempre y cuando sean consistentes con la justicia, en tanto que la justicia dicta la forma que deben tener los arreglos políticos básicos (como la constitución y la legislación básica). La pregunta es que si, a pesar de tratarse de arreglos privados, le compete a la justicia establecer algunas condiciones que las familias deben satisfacer en su estructura interna en virtud de tratarse de instituciones de la estructura básica. Rawls piensa que no, pero me parece que los argumentos que apoyan su posición no son de ninguna manera suficientes.

BIBLIOGRAFÍA

- DANIELS, Norman (1989): *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls. A Theory of Justice*, Stanford University Press, Stanford.
- HAMPTON, Jean (1989): «Should Political Philosophy be done without Metaphysics?», *Ethics* 99: 791-814.
- HART, H.L. (1973): «Rawls on Liberty and its Priority», *University of Chicago Law Review* 40: 534-55. Reimpreso en Daniels (1989).
- RAWLS, John (1971): *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. Traducción de María Dolores González: *Teoría de la justicia* (1985), Fondo de Cultura Económica (primera reimpresión), México.
- (1983): «The Basic Liberties and Their Priority», *The Tanner Lectures on Human Values*, Sterling McMurrin (ed.): University of Utah Press, Salt Lake City, pp. 3-87. Reimpreso con modificaciones en Rawls (1993).
- (1985): «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs* 14: 223-252. Reimpreso en Rawls (1999).
- (1988): «The Idea of an Overlapping Consensus», *Philosophy and Public Affairs* 17: 251-276. Reimpreso en Rawls (1999) y, con modificaciones, como parte de la conferencia IV de Rawls (1993).
- (1989): «The Domain of the Political and Overlapping Consensus», *New York University Law Review* 64: 233-255. Reimpreso en Rawls (1999) y, con modificaciones, como parte de la conferencia IV de Rawls (1993).
- (1993): *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York. Traducción castellana de Antoni Doménech, *El liberalismo político* (1996), Crítica, Barcelona. Me referiré a esta obra en el texto principal como LP.
- (1999): *Collected Papers*, en Samuel Freeman

(ed.): Harvard University Press, Cambridge, Mass. — (1999b): *The Law of Peoples. With «The Idea of Public Reason Revisited»*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

— (2001): *Justice as Fairness: A Restatement*, en Erin Kelly (ed.): Harvard University Press, Cambridge, Mass.

NOTAS

* Agradezco los comentarios de Isabel Lifante y de Juan Antonio Cruz.

1. La mayoría de ellos se encuentran reunidos en Rawls (1999).
2. Rawls (1985). Este cambio es el eje de Rawls (1993).
3. Sobre el contraste entre una doctrina comprensiva y una concepción política, véase Rawls (1993), conferencia I, sección 2.
4. Sobre la estructura básica véase Rawls (1993), conferencia VII. Explico esta idea en la sección II.
5. La tesis de que el pluralismo es razonable es central para Rawls, pero su explicación de qué hace que una doctrina sea razonable no es satisfactoria. Por un lado, establece criterios muy laxos de tal modo que doctrinas que uno podría considerar irrazonables resultan ser razonables: una doctrina razonable «cubre los aspectos religiosos, filosóficos y morales principales de la vida humana de una manera más o menos consistente y coherente»; «organiza y perfila valores reconocidos hasta hacerlos inteligibles entre sí, y expresa una concepción inteligible del mundo»; y «pertenece normalmente —o se deriva de— una tradición intelectual y doctrinal» (Rawls, 1993: 90). Por otro lado, su afirmación de que la idea de razonabilidad es parte «de un ideal político de ciudadanía democrática» apunta a un criterio tal vez demasiado estricto (Rawls, 1993: 93). Sus observaciones acerca de la razonabilidad de las *personas* se encaminan en la misma dirección: «Las personas razonables aceptan alguna forma de libertad de conciencia y de pensamiento», y reconocen que la doctrina propia «no tiene por qué resultar especialmente atractiva para el común de la gente más allá de los méritos que otros puedan otorgarle desde su propio punto de vista» (Rawls, 1993: 92 y 91). La aplicación de los criterios laxos y los estrictos darán en muchos casos respuestas opuestas a la pregunta sobre la razonabilidad de una doctrina. Es perfectamente posible imaginar alguna doctrina comprensiva que cumpla con los tres primeros criterios pero que no comparta el ideal de ciudadanía democrática ni la práctica de la tolerancia.
6. Esta fue la interpretación de Hampton (1989).
7. Esta es la formulación final de los principios de justicia que aparece en Rawls (1993), p. 35.

8. Rawls (1971), sección 40.
9. Rawls (1988 y 1989).
10. La parte I contiene una introducción a lo que Rawls consideraba las ideas fundamentales de su teoría.
11. El cambio más importante en la formulación de los principios de justicia concierne precisamente a este primer principio tras las críticas formuladas por Hart (1973). Véase Rawls (1983), conferencia VIII.
12. En Rawls (1993), conferencia VI «La idea de la razón pública», p. 265.
13. Rawls no desarrolla este último punto en detalle. Menciona que es muy difícil establecer con exactitud cuándo el principio ha sido satisfecho, ya que ello exige pleno conocimiento del funcionamiento de la economía, lo cual no es algo que posean (o deban poseer) los miembros de la corte suprema. Además, si bien él no lo menciona, es posible que los modos de satisfacer el principio de la diferencia varíen de acuerdo con la marcha de la economía a lo largo del tiempo, mientras que las resoluciones de la corte son sobre cuestiones que no están sujetas a este tipo de cambios, son vinculantes a lo largo de muchos años y es difícil revertirlas.
14. La idea de que un mínimo social debe ser una esencia constitucional aparece también en Rawls (1993), conferencia VI «La idea de la razón pública», pp. 264-265. Revisado en «The Idea of Public Reason Revisited» en Rawls (1999b), p. 141.
15. Rawls (1971), sección 16.
16. Véase Rawls (1993), p. 24.
17. Rawls (1971), pp. 258 y 280.
18. La exigencia de que las libertades políticas tengan un valor equitativo para todos los ciudadanos contrasta con lo que sería el valor meramente «formal» de tales libertades. Este último consiste en que, si bien la constitución protege tales libertades, el Estado no ofrece los medios materiales necesarios para que los grupos políticos que compiten por el poder político se encuentren en condiciones reales de equidad. Las libertades políticas tienen un valor equitativo cuando el Estado asegura estos medios materiales mediante el financiamiento público de las campañas políticas y el establecimiento de límites a las contribuciones materiales privadas que los grupos políti-

cos puedan recibir. Sobre este punto véase Rawls (2001), sección 45 y Rawls (1993), conferencia VIII, sección 12.

19. Otro lugar es «The idea of public reason revisited».

EL PODER DE LA METÁFORA Y LAS METÁFORAS DEL PODER

Francisco José Martínez
J.M.^a GONZÁLEZ GARCÍA,
Metáforas del Poder,
Alianza, Madrid, 1998

Las conceptualizaciones más clásicas de la metáfora que parten de Aristóteles tienden a entenderla como un *desvío*, tanto en el nivel léxico, en el que la metáfora se muestra como una *impertinencia semántica*, como en el nivel sintáctico, en el que la misma se presenta como una *inconsistencia predicativa*.¹ Él *es* metafórico es la conjunción del *no es* y del *es como*; es una aparente contradicción que afirma y niega a la vez la concordancia de los términos empleados. En el uso metafórico del lenguaje el contexto no filtra el sentido para permitir una intelección unívoca de las palabras o las frases, sino que se permite la coexistencia de varias series semánticas entre las que se establece un desacuerdo. Para evitar el sinsentido la metáfora exige tomar la palabra o la frase metafórica en un nuevo sentido capaz de hacer consistente el enunciado.

En cambio, en las últimas reflexiones sobre la metáfora parece irse imponiendo la idea de que el empleo del sentido metafórico del lenguaje en la reflexión filosófica no se debe sólo a una necesidad estética o pedagógica sino que tiene un sentido estructural: el de ampliar el análisis hasta ámbitos que un enfoque teórico más riguroso no puede alcanzar. Este empleo de la metáfora proviene de la conciencia de la limitación de la propia argumentación y

reflexión filosófica, de una idea falible y limitada de la razón. En última instancia la creencia de que la metáfora no es eliminable sin residuo por el concepto teórico proviene de una base antropológica, consciente de la finitud y precariedad de la razón, una razón que se considera, en palabras de Blumenberg,² una «razón insuficiente», consciente de su perplejidad y escepticismo en relación con sus propios poderes para poder refigurar teóricamente la realidad. El uso de la metáfora en el campo teórico es el ejemplo privilegiado de lo que el mismo Blumenberg ha denominado el ámbito de *lo inconceptuable*. En este sentido, las metáforas se mueven en un estrato de la reflexión previo a la formación de los conceptos; un ámbito que quizás nunca alcanzarán la claridad y distinción típicos de los conceptos teóricos y que, por lo tanto, quizás se encuentre condenado a ser sólo accesible a esta forma de pensamiento borrosa, difusa y alusiva que es la metáfora. Las metáforas irreductibles, al menos en el estado actual de la investigación y quizás para siempre, al concepto son lo que la metaforología de Blumenberg denomina *metáforas absolutas*. Estas metáforas absolutas se muestran imprescindibles en los campos en los que se da una experiencia humana esencial que, sin embargo, no está completamente disciplinada y quizás nunca pueda estarlo del todo, lo cual sucede especialmente en relación con las afirmaciones referidas a la estructura del mundo en su conjunto, es de-