

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía
Escuela de Postgrado

El “*error*” del yo desvinculado

Reconstruyendo al sujeto comunitario

Tesis para optar al Grado Académico de Magíster en Filosofía mención Axiología y Filosofía Política

Juan Pablo Álvarez Coronado

Profesor Patrocinante Dr. Carlos Ruiz Schneider

Santiago, Chile 2008

Dedicatoria . .	4
Epígrafe . .	5
Palabras Preliminares (Resumen) . .	6
INTRODUCCIÓN. La primacía de la justicia . .	7
CAPÍTULO I. Construyendo al sujeto rawlsiano . .	12
Liberalismo versus comunitarismo . .	12
El papel de la justicia en la teoría rawlsiana . .	14
El papel de la posición original . .	18
El velo de la ignorancia . .	20
CAPÍTULO II. Desdibujando al sujeto rawlsiano . .	23
Hegel y Kant, ¿los orígenes de la polémica? . .	23
La posición original, su justificación . .	28
La posición original, ¿el <error> del yo desvinculado? . .	31
CAPÍTULO III. Reconstruyendo al sujeto comunitario . .	35
El sujeto no “elige” los fines sino que más bien los “descubre” . .	38
El hombre como animal lingüístico . .	40
CONCLUSIÓN . .	43
Bibliografía . .	46
Textos citados . .	46
Textos consultados sin citar . .	47

Dedicatoria

A mi familia, A los que están y a los que ya partieron Pues serán siempre mi mejor y más perdurable contexto

Epígrafe

“...si hay serias razones metodológicas o epistemológicas para suponer que los seres humanos no podrían tener los tipos de conocimiento general que Rawls atribuye a las partes en la posición original, sin tener también que ser conscientes de los tipos de hechos particulares acerca de sí mismos que el velo de la ignorancia les oculta (...) entonces habrá que cuestionar la teoría en su totalidad.”

Robert Paul Wolff

Palabras Preliminares (Resumen)

No recurrir en ningún momento a los principios de justicia, sino situarnos exclusivamente en los dos conceptos más complejos y desacreditados en torno a la *Teoría de la justicia* de John Rawls, como son *la posición original* y *el velo de la ignorancia* podría fácilmente transformarse en una aventura de una complejidad infranqueable a la hora de procurar el estudio de ambas concepciones desvinculadamente del corpus argumentativo general. Sin embargo, creemos que ningún avance consistente puede ser posible si “consentimos” de antemano unos conceptos que siendo complejos como lo son, manifiestan una fuerte dosis de suspicacia teórica y práctica a la hora de responder por el tipo de sociedad que queremos describir, entender y proyectar a futuro en la concepción rawlsiana.

Este trabajo pretende realizar un recorrido brevemente concentrado en torno a la idea de sujeto liberal que es posible descubrir en la teoría rawlsiana de la justicia.

Para ello se realizará primero una contextualización general en torno a la idea de la primacía de la justicia; luego, una descripción de la polémica siempre permanente entre liberales versus comunitaristas, y finalmente una descripción de los aspectos que configuran la posición original, contemplando tanto aspectos fundacionales en los que se hace presente la herencia del constructivismo y la moral kantiana, como también otras precisiones descriptivas que el mismo Rawls hace de su teoría.

En una segunda parte se propone una relectura crítica de algunos aspectos que merecen la pena ser destacados nuevamente, ya sea por su importancia al interior de la teoría, ya sea por su carácter controvertido o susceptiblemente polémico.

Finalmente, en la tercera parte se propondrá una lectura enfáticamente comunitaria, destacando los aspectos más importantes, que al parecer no estarían contemplados por Rawls al momento de establecer o suponer una cierta antropología filosófica que se desprendería en torno a las restricciones y descripciones de los sujetos idóneos para el “acuerdo” original y responsables a su vez, de escoger los principios de la justicia.

INTRODUCCIÓN. La primacía de la justicia

El liberalismo que encontramos en John Locke, considerado por muchos el padre de esta corriente, surge como consecuencia en términos generales, de la lucha de la burguesía contra la nobleza y contra la institucionalidad jerárquica de la Iglesia, queriendo acceder al control político del Estado, buscando superar los obstáculos que el orden jurídico feudal oponía al libre desarrollo de la economía y exigiendo emancipación de conciencia en materia religiosa. Se trata de un proceso que demoró siglos, afirmando la libertad del individuo y propugnando la limitación de los poderes del Estado.

El liberalismo que llega a nuestros días podemos decir que recoge íntegramente las defensas de hace más de tres siglos atrás. Específicamente la teoría de John Rawls (1921-2002), que en palabras de Mulhall y Swift contiene los dos elementos que configuran hoy por hoy el credo liberal: *“el compromiso con la libertad individual expresado en el apoyo irrestricto hacia las libertades civiles, y la creencia en la igualdad de oportunidades y en una distribución de los recursos más igualitaria que la que resulta exclusivamente del mercado, lo cual conduce a la defensa de la redistribución propia del Estado del bienestar.”*¹

Dada la importancia e influencia que ha tenido la *Teoría de la Justicia* de John Rawls, comenzaremos a contextualizar con algunos asuntos generales que permiten aproximarnos a la “posición” desde la que Rawls mira el panorama filosófico de su tiempo y la forma en que asume, como neokantiano, la historia de la filosofía política.

Desde que John Rawls publica *“Justice as Fairness: Political not Metaphysical”*, en 1985, es clara y explícitamente apreciable la tesis de que una concepción pública de la justicia debe ser independiente de aquellas doctrinas filosóficas y religiosas controvertidas, es decir, aquellas que no son aceptadas por todos los ciudadanos de una sociedad democrática.

La aplicación del principio de tolerancia a la filosofía consiste justamente en abstraerse de presentar la concepción pública de la justicia como parte o derivada de alguna doctrina metafísica que se tiene por verdadera. Por ello Rawls lo que intenta realizar es un planteamiento de esta concepción de la justicia, independiente de toda doctrina metafísica, y sólo formulada a partir de ideas políticas que forman parte de la tradición de pensamiento y práctica democráticos. Rawls sostiene que este paso no hace otra cosa que completar y extender el movimiento intelectual que empezó hace tres siglos con la aceptación gradual del principio de tolerancia lockeano y que dio origen al estado no confesional y a la igual libertad de conciencia. Así como el establecimiento de la tolerancia religiosa dejó a los ciudadanos la libertad de determinar por sí mismos la religión verdadera; Rawls asume la defensa de una concepción pública de la justicia que deje a los ciudadanos la libertad de determinar ellos mismos qué doctrina metafísica, filosófica o religiosa, consideran verdadera. Ahora bien, hasta qué punto no será ésta, una nueva doctrina metafísica o ideológica es algo que intentaremos precisar a lo largo de este trabajo.

¹ MULHALL, Stephen y SWIFT, Adam, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, S.A., 1996, p. 19

De acuerdo con Rawls, una concepción de la justicia debe cumplir el papel público de servir de base compartida entre los ciudadanos para resolver sus desacuerdos sobre la justicia al nivel de las principales instituciones de la sociedad. El mecanismo de dicha concepción está dado por principios que especifican los deberes y derechos básicos de los ciudadanos, así como un esquema de distribución de las cargas y los beneficios de la cooperación social.

Esta lógica de principios debe gran parte de su fundamentación al deontologismo kantiano, en tanto ética del deber que afirma la prioridad de lo justo por sobre lo bueno.

La lógica de principios rectores de comportamientos mínimos exigibles a todos, en resguardo de las libertades individuales, toma entonces el nombre de “liberalismo deontológico” o “paradigma basado en derechos” como lo llama Chantal Mouffe.² En el caso de Rawls, se acoge este concepto plenamente en el desarrollo de la propuesta de su obra magna *Teoría de la Justicia*.

Michael Sandel define el “liberalismo deontológico” como sigue:

“...la sociedad, compuesta por una pluralidad de individuos, cada uno de los cuales tiene sus propios fines, intereses y concepciones del bien, está mejor ordenada cuando se gobierna por principios que no presuponen ninguna concepción particular del bien per se (...) Tales principios adquieren su valor no por promover el bien o por maximizar el bienestar social, sino porque se ajustan en conformidad con el concepto de lo justo, que es una categoría moral que precede al bien y es independiente de éste.”³

Ahora bien, se cree que la primacía de la justicia encuentra sentido en que, en cualquier sociedad las demandas de justicia pesan más que otros intereses políticos y morales, sin importar cuan perentorios sean estos otros. En este sentido, la justicia no es un valor a evaluar y considerar cuando se den las circunstancias, al contrario, es el valor social primario, cardinal, la única virtud que se antepone a cualquiera de las demás.⁴

“Si la felicidad del mundo pudiera promoverse sólo a través de medios injustos, entonces no debería prevalecer la felicidad sino la justicia. Y cuando la justicia culmina en ciertos derechos individuales, ni siquiera el bienestar general podría superarlos.”⁵

Asunto nada nuevo si consideramos los escritos de autores liberales como el mencionado John Locke, quien en 1690 sostenía que los derechos naturales del hombre son tan fuertes que ningún derecho de Estado puede superarlos (*An Essay Concerning Human Understanding*).

² Cfr. MOUFFE, Chantal, *El retorno de lo político*, Barcelona, Ed. Paidós, 1999, p.46

³ SANDEL, Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia, Capítulo 1, Barcelona, Editorial Gedisa, 2000, p. 13*

⁴ Si pensamos lo justo, en tanto distribución, repartición y organización de las estructuras básicas de la sociedad, como “aquello que es bueno para todos”, mediante el uso de una racionalidad procedimental por un lado y los preceptos éticos o concepciones del bien como “lo que es bueno para mí o para nosotros” por otro lado, no cabe duda que será “lo justo” quien ofrecerá mayores garantías de universalidad, perspectivas de éxito y de aceptación generalizada, en desmedro de un hipotético acuerdo intersubjetivo acerca del bien. Esto último particularmente difícil pues se verían enfrentadas directamente las verdades o principios de determinados sistemas metafísicos, epistemológicos o religiosos, que suelen ser por dinámica interna, bastante independientes unos de otros.

⁵ SANDEL, *Op. Cit.*, p. 14

Desde el punto de vista deontológico lo justo tiene prioridad sobre lo bueno en virtud de que sus principios se derivan independientemente, es decir, se justifican de un modo que no depende de ninguna visión particular de lo bueno.

Desde el punto de vista de la fundamentación moral, la ley moral precede a todos los demás fines y se constituye como fin en sí misma. No persigue ni promueve algún objetivo externo que se tenga por bueno, al contrario, lo limita y establece sus fronteras. En este sentido, la deontología se opone a la teleología y también al consecuencialismo.

En la ética y metafísica kantiana se argumenta rigurosamente acerca de la necesaria conexión entre el aspecto moral de la independencia de aquellos fines concretos. Para Kant ningún fundamento meramente empírico, utilitario o de otro tipo, puede asegurar absolutamente la primacía de la justicia y la integridad de los derechos individuales. Leemos en la *Crítica de la Razón Práctica*: “*Todos los principios prácticos que suponen un objeto o materia de la facultad de desear como fundamento de determinación de la voluntad, son todos ellos empíricos y no pueden proporcionar ley práctica alguna.*” (Kant 1788: 104)⁶

“Para un liberal de tipo kantiano como Rawls, que defiende una forma de liberalismo en la que el derecho no debe depender de concepción utilitarista alguna, es importante que lo que justifica el derecho no sea la maximización del bienestar general, ni ninguna otra concepción particular del bien, y que la defensa de los deseos individuales tenga prioridad respecto del bienestar general.”⁷

Una ley práctica ha de ser formal y universal, de tal modo que distanciándose de toda contingencia, pueda exigir y convertirse en un deber absoluto y primario en todas las relaciones externas, cualesquiera sean, entre los seres humanos. Sólo de este modo puede estar garantizada la libertad individual, lejos de cualquier coerción ejercida sobre algunos individuos por las convicciones de otros.

Ahora bien, asumiendo la prioridad de la justicia por sobre cualquier inclinación particular, es al menos necesario preguntarse cuál podría llegar a ser un fundamento para la justicia que sea independiente o aún no condicionado por “*las propiedades particulares de la naturaleza humana*” (Kant, 1785,42). La sugerencia que desde Kant se hace respecto del fundamento de la ley moral pareciera hablarnos de una ley que no posee otro fundamento que ella misma, cuya fuerza “impositiva” brota del espíritu mismo de lo dictado.

<<¡Deber!>> pregunta Kant en su tono más lírico, <<“¿cuál es el origen digno de ti? ¿Dónde se halla la raíz de tu noble ascendencia, que rechaza orgullosamente todo parentesco con las inclinaciones?”>>⁸

La respuesta que finalmente entrega el pensador de Königsberg es que el fundamento de la ley moral debe encontrarse en el sujeto de la razón práctica y no en su objeto. Es decir, en un sujeto capaz de tener una voluntad autónoma.

⁶ Citado en *Ibíd.*, p.18

⁷ *MOUFFE, Op. Cit., p.47*

⁸ *SANDEL, Op. Cit., citando a Kant (1788:151)*

“...el sujeto de los fines, esto es, el ser racional mismo, no debe nunca ponerse por fundamento de las acciones como simple medio, sino como suprema⁹ condición limitativa en el uso de todos los medios...”

Así, una voluntad condicionada por circunstancias contingentes, exige desde esta perspectiva, una voluntad autónoma que permita que el hombre se eleve sobre sí mismo como una parte del mundo sensible, capacitado ahora sí para participar en un ideal, es decir, en un ámbito no condicionado, totalmente independiente de nuestras inclinaciones sociales y psicológicas. Con esta distancia absoluta de nuestras inclinaciones podremos situarnos en un umbral desde el que la elección se transforma en elección realizada por nosotros mismos y no por nuestras circunstancias, circunstancias que nos vuelven meros instrumentos o simples canales de elección.

Desde la perspectiva deontológica, dice Sandel, que lo más importante no son aquellos fines que elegimos sino la capacidad que tenemos para elegirlos. Por tanto, esta capacidad es anterior a cualquier fin particular y reside a su vez, en el sujeto que elige. Se construye así un bosquejo del sujeto trascendental kantiano. Un sujeto que se articula desde dos ámbitos distintos, un primer argumento de tipo epistemológico y un segundo, desde el ámbito del razonamiento práctico.

“La idea de que todas las representaciones dadas en la intuición me pertenecen, es en consecuencia equivalente a la idea de que las unifico en una autoconciencia, o al menos que de esa manera las puedo unificar; y aun cuando esta idea no es ella misma la conciencia de la síntesis de las representaciones, sin embargo, presupone la posibilidad de la síntesis. En otras palabras, sólo en tanto puedo aprehender la multiplicidad de las representaciones en una conciencia, puedo llamarlas a todas ellas mías. Ya que de otra manera debería tener un sí mismo tan diverso y polifacético como las representaciones de las cuales soy conciente (Kant 1787:154)”¹⁰

El sujeto es ese algo que antecede, que subyace a cualquier experiencia particular, que unifica nuestras diversas percepciones y las coloca reunidas en una conciencia singular. “Proporciona el principio de unidad sin el cual las percepciones de sí que tiene el sujeto serían nada más que un flujo de representaciones desconectadas y siempre cambiantes, las percepciones de nadie.”¹¹

El sujeto es así, tanto sujeto de experiencia como objeto de la misma. Un sujeto que se percibe a sí mismo como objeto afectado de sensaciones por un lado, y como un sujeto que es necesario suponer como el organizador y administrador de dichas sensaciones, transformándolas posteriormente en percepciones. Como *objeto*, se pertenece al mundo sensible, es decir, se determinan todos los movimientos y acciones por las leyes de la naturaleza y por situaciones causales. Mientras que como *sujeto* de experiencia, se habita en un mundo inteligible, independiente de las leyes naturales, con capacidad para actuar con autonomía, de acuerdo con una ley que cada cual se da a uno mismo.

⁹ *Ibíd.*, citando a Kant (1785:50)

¹⁰ *Ibíd.*, p.22

¹¹ *Ibíd.*.

Y así, dice Sandel, que aquella noción de un sujeto que exista anterior a la experiencia y que sea independiente de ésta, aparece no sólo como posible, sino como indispensable en la línea de una ética deontológica para alcanzar el autoconocimiento y la libertad.

Desde esta perspectiva, no es difícil comprender que el punto de vista kantiano sostenga la primacía de lo justo fundamentado en el concepto de un sujeto que preexiste antes de sus propios fines y esto como condición necesaria para la comprensión de nosotros mismos como seres libres y autónomos.

El mejor ordenamiento de la sociedad se obtiene mejor cuando ésta es gobernada por principios que no presuponen ninguna concepción particular de lo bueno, ya que cualquier otro ordenamiento no lograría respetar a las personas en tanto seres capaces de elección autónoma, considerándolos más bien como objetos antes que como sujetos, como medios antes que como fines en sí mismos.

Este es pues, el escenario con que iniciamos este trabajo. Un bosquejo de lo que constituyen las bases del sujeto liberal que encontraremos en la *Teoría de la Justicia* de John Rawls. Un sujeto que queremos examinar, mostrando primero su construcción teórica, luego su crítica y deconstrucción y finalmente su nueva creación. Más comprometida socioculturalmente, más arraigada, más comunitaria.

A partir del debate actual entre *liberalismo* y *comunitarismo* en torno al sujeto, pretendemos desarrollar esta problemática. Ahora bien, nuestro trabajo se propondrá mostrar de qué manera en la *Teoría rawlsiana* del año 1971, se encuentra representado el pensamiento liberal descrito anteriormente y en qué sentido está comprometida su teoría con un ideal de sujeto autónomo constituido con anterioridad al vínculo social. Este escrito por tanto, tiende su análisis sobre la construcción teórica en donde se ponen en juego directamente los sujetos representativos que permiten escoger los principios que sostienen, finalmente, toda la teoría. Este punto de partida será la *posición original*, como Rawls ha llamado a la situación hipotética en donde sujetos, cuya imparcialidad ha sido garantizada, escogen los dos principios de la justicia que se sostienen en el texto.

Para alcanzar nuestra reconstrucción de un sujeto comunitario, releeremos las interpretaciones que han realizado autores de corte comunitarista acerca de la *posición original* y del *velo de la ignorancia* (garantías de la imparcialidad), poniendo en juego aquellos presupuestos que dan vida a la discusión acerca de la constitución misma de los sujetos, tratando de averiguar de qué manera el individuo se encuentra realmente “sujeto” a aquella realidad social que lo envuelve y en qué sentido se podría proponer que efectivamente su vida más que ser una “propuesta” autónoma y abierta de futuro, es más bien una “respuesta” a las condiciones vinculantes, que tanto socio-política como ideológica o culturalmente han ido forjando en él identidad y arraigo, permitiendo hoy en día que cada sujeto reconozca una historia como *su propia historia*.

CAPÍTULO I. Construyendo al sujeto rawlsiano

“Es importante tener en cuenta que en la perspectiva deontológica la noción de un <yo> despojado de objetivos y lazos esenciales no implica que seamos seres totalmente carentes de propósitos o incapaces de vínculos morales, sino que los valores y relaciones que tenemos son el producto de la elección, ya que la posesión de un <yo> es dada anteriormente a los fines.”

Sandel

Liberalismo versus comunitarismo

Seguramente sea necesario reconocer al menos un par de adversarios teóricos para situar un comienzo a este debate; de ahí es que quizás muchos vean en la sistematización de las objeciones que Hegel le hiciera a la ética kantiana hace tres siglos atrás el comienzo formal de esta disputa. Creo, por mi parte, que el asunto se enraíza mucho antes: en Grecia probablemente, con la concepción teleológica de vida buena y con la preeminencia que ocupa en Aristóteles la comunidad y el sujeto político;¹² de ahí en adelante, de manera transversal al paso del tiempo, y aunque desde diferentes perspectivas y limitaciones sociolingüísticas, se ha ido dando cuerpo a lo que por nuestros días ocupa la reflexión filosófica y política bajo los términos *liberalismo* y *comunitarismo*.

La discusión contemporánea se agarra entonces de estos dos términos híbridos, donde con frecuencia hablamos como si estos describieran un paquete de posturas compartidas cada una por dos bandos rivales, originando con ello, sino grandes problemas, al menos, equívocos y malos entendidos que hacen todavía más complicado el debate. Más aún, si consideramos que tanto el término *liberalismo* como *comunitarismo* significan cosas diferentes para los distintos autores que hoy signamos como representantes de dichas posturas.¹³

“Conviene aclarar desde un comienzo que es difícil reconocer a este comunitarismo como una concepción teórica homogénea, unificada. Esto es, resulta difícil enumerar con precisión cuáles son los contenidos más o menos propios de esta postura. Más bien, el término <<comunitarista>> parece servir como <<paraguas>> para reunir a una diversidad de estudios que, en todo

¹² La sentencia aristotélica según la cual el hombre es un animal político se encuentra fundada en que todas las relaciones sociales del hombre son potencialmente políticas, son relaciones de autoridad, de gobierno o de poder, compuestas por desigualdades y asimetrías.

¹³ Cfr. MULHALL y SWIFT, *Op. Cit.*, pp. 15 y ss.

caso, se vinculan unos con otros por avanzar una línea similar de críticas al liberalismo.”¹⁴

En coherencia con la observación anterior, intentar una presentación sucinta de algunos aspectos fundamentales de ambas *corrientes* debe entenderse aquí como una discriminación necesaria e incluso arbitraria, sin otros propósitos que 1) el de evitar nuevas confusiones y ambigüedades que un debate tan amplio puede originar y 2) poder contextualizar la problemática que nos convoca sin quedarnos en asuntos que sólo tangencialmente atañen a la temática de esta tesis.

Podemos comenzar diciendo que la diversidad de enfoques con que se puede interpretar y criticar la corriente sociopolítica liberal requiere que situemos y asumamos nuestra lectura desde una perspectiva exclusivamente filosófica. Ni los aspectos económicos desde los que se ha instaurado un modelo válidamente cuestionable ni las implicancias que se puedan considerar en la aplicación de programas de acción política concreta son aquí asuntos decisivos.

En términos generales, y en esto sigo lo que plantea muy esquemáticamente el libro *Liberales y Comunitaristas, Reflexiones generales para un debate permanente*,¹⁵ cuando hablamos de liberalismo estamos en presencia de una o unas doctrinas que limitan las funciones del Estado en beneficio exclusivo de la libertad individual, “cuyos rasgos paradigmáticos descansan, primero, en su individualismo como explicación de la vida y como principio a defender y segundo, en la absoluta prioridad de la libertad sobre cualquier otro valor, así sea este otro la igualdad o la justicia. Más específicamente, el liberalismo (o, si se prefiere, la mayoría de los autores liberales) tienen en común ciertas características que podríamos resumir de la siguiente manera:

(i) sostienen, mediante el recurso teórico de iusnaturalismo racionalista, una concepción contractualista del origen del Estado; (ii) sustentan la idea del Estado como antítesis del hombre natural (el Estado como mal menor); (iii) fundamentan una postura individualista del hombre; (iv) subrayan que el consentimiento es el fundamento del poder político; (v) conciben de forma pesimista la naturaleza humana (egoísmo, interés propio, cálculo racional); (vi) defienden un énfasis universalista en sus concepciones del hombre y la sociedad; (vii) plantean que los derechos humanos son inherentes al individuo; (viii) suelen privilegiar la tesis de la racionalidad instrumental por sobre la de la racionalidad deliberativa; (ix) suelen creer en el progreso ininterrumpido de la historia humana; y (x) desconfían del Estado, la política y la mayoría ciudadana, como expresión de la voluntad popular.”¹⁶

Dentro de esta gama amplia de características propias del discurso liberal, diremos que los dos principales ejes sobre los que versa la crítica *comunitarista* que nos interesa, se refiere por un lado a la concepción atomista del ser humano y a la prioridad de lo justo por sobre lo bueno, por otro; dado que serán estos ejes, principalmente, quienes darán origen

¹⁴ GARGARELLA, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls, Un breve manual de filosofía política*, Ed. Paidós, Barcelona, España, 1999, p. 125

¹⁵ NAVARRETE, Jorge, *Liberales y Comunitaristas, Reflexiones generales para un debate permanente*, Editorial Universidad Bolivariana S.A., Santiago de Chile, 2006

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 28-29

a las concepciones individualistas versus las concepciones colectivistas o contextualistas del sujeto.

El planteamiento liberal, en general y como vimos en la Introducción, propone en su construcción social teórica que los sujetos son, si bien seres históricos, rodeados de atributos, necesidades y propósitos acumulados por lo que arroja la experiencia, también y fundamentalmente, seres capaces de diferenciarse de su entorno, capaces de elegir libre y discrecionalmente, dejando de ser simplemente el receptáculo pasivo o el producto de los caprichos de las circunstancias.¹⁷ Desde esta descripción es posible articular la concepción de que el “yo” es anterior a sus fines, es decir, que los fines que se eligen son independientes del sujeto que valora, que las opciones de los individuos no están contenidas ni condicionadas de antemano en ellos por las circunstancias.

“Para el liberalismo no debe asumirse que, por ejemplo, y por el hecho de haber nacido dentro de una determinada comunidad, yo no pueda o no deba cuestionar dicha pertenencia, para optar por fines o metas distintos de los que podrían distinguir a los miembros de mi comunidad.”¹⁸

La crítica comunitarista por su parte, entenderá este asunto de otra manera. Para ésta, las personas configuran gran parte de su identidad a partir de los vínculos que entablan con aquellos fines, valores y concepciones del bien que eligen, así como a partir de las comunidades a las que pertenecen. El yo entonces no se comprende si no es a partir de sus comunidades vinculares, pues es desde ellas que el yo puede llegar a reconocerse como sujeto de tales o cuales valoraciones y finalidades.

“Para el comunitarismo, (...) nuestra identidad como personas, al menos en parte, se encuentra profundamente marcada por nuestra pertenencia a ciertos grupos: nacemos insertos en ciertas comunidades y prácticas sin las cuales dejaríamos de ser quienes somos.”¹⁹

Sintetizando, mientras la teoría política liberal defiende que las personas se distinguen de sus fines, valores y concepciones del bien, los comunitaristas se plantean la siguiente pregunta: *¿Quién es esa <<persona>> indefinida que existe independientemente de los fines que le confieren significado y valor, y que es capaz de escoger libremente esos fines?*²⁰

Para evitar nuevas generalizaciones que pudieran complicar el acotado panorama teórico que nos importa, dejamos planteada esta última problemática, confiados en que desde la exposición misma de los autores comunitarios se realizará el filtro por aquellos temas insoslayables para la reconstrucción del sujeto y que desde la perspectiva rawlsiana se sentarán las bases que hacen comprensible su teoría.

El papel de la justicia en la teoría rawlsiana

¹⁷ Cfr. SANDEL, *Op. Cit.*, p.36

¹⁸ GARGARELLA, *Op. Cit.*, p. 127

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ MULHALL y SWIFT, *Op. Cit.*, p. 40

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Así comienza Rawls el Capítulo I de su Teoría de la Justicia. Dicha frase es tanto una afirmación como una sugerencia. No sólo se sostiene que la primera virtud de las instituciones sociales es la justicia, sino que se sugiere un tipo condicionado de afirmación: la justicia es tal, de la misma forma en que la verdad lo es respecto de otra cosa. En este sentido a la justicia, al igual que a la verdad, se le mantiene como en una pesquisa constante; del mismo modo que para los sistemas de pensamiento la verdad se instala como el anhelado fundamento de toda teoría, la justicia se persigue como una virtud cardinal al interior de toda sociedad. Sólo una apreciación marginal antes de continuar. La epistemología kuhneana hace ya bastante tiempo ha demostrado la fragilidad y el carácter temporal de “la verdad” al interior de las teorías, la dinámica desde las que se establecen los paradigmas y la necesidad históricamente comprobada de que cada cierto tiempo irrumpen paradigmas revolucionarios al interior de las comunidades de investigación y establezcan las nuevas “verdades”. En este sentido, la verdad en un sentido general, no corresponde a un absoluto, dado una vez y para siempre, sino a un paradigma definido históricamente por una comunidad influyente dentro del medio científico. Del mismo modo, podemos decir, que si la justicia es evidentemente un valor capital dentro de las sociedades al modo en que la verdad lo es dentro de los sistemas científicos, necesitamos por lo menos dar una vuelta más a la frase, pues la justicia vendría siendo también un modelo en que cada sociedad organiza y distribuye de acuerdo a una situación sociocultural particular y contingente, obedeciendo a valores ponderados situacionalmente.

Pues bien, Rawls continúa expresando que una teoría tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera, incluso si ésta ha logrado responder y esclarecer lo averiguado. De igual manera, *“no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas”*²¹

La inviolabilidad de la persona encuentra su sustento en una justicia que no permite pérdida de libertad en los individuos, en pro de un mayor bienestar generalizado. No importa, en este sentido, que las leyes conduzcan a un bienestar social si los medios para lograrlo han perjudicado la libertad de otros. La idea de una persona fin en sí misma *“no permite que los sacrificios impuestos a unos sean sobrevalorados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos.”*²² Ningún regateo político o moral es capaz de establecer un orden en que la libertad y la igualdad de ciudadanía no estén establecidas y garantizadas definitivamente. El único modo, continúa Rawls, en que se puede aceptar una teoría errónea es por *“la falta de una mejor”*.²³ Y en lo que a justicia se refiere, sólo es tolerable una injusticia cuando es necesaria para evitar una injusticia aún mayor.

Ni la verdad ni la justicia, siendo las primeras virtudes de la actividad humana, pueden estar sujetas a transacciones, intercambios o compensaciones.

²¹ RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, Buenos Aires, Trad. de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, 1993, p.19. En adelante *TJ*.

²² *Ibid.*, p. 20

²³ Desde cualquier punto de vista lógico, aparentemente no sería posible conocer si existe algo más “correcto” a lo que ya existe a no ser que sea 1) como un supuesto idealista o 2) como una opción que deliberadamente se ha decidido no utilizar. Suponer que podría existir algo *verdadero* en un “más allá” que convierta en “erróneo” lo actual, termina invalidando todo el esfuerzo racional que ha permitido concluir lo presente, quitándole mérito y situando a la verdad en un lugar inalcanzable. De igual forma, “decidir” no utilizar aquello más correcto, prefiriendo lo que es más erróneo, hace de cualquier esfuerzo, un esfuerzo inútil y poco inteligente. Esta frase de Rawls, me parece que es “políticamente correcta”, aunque tiene un carácter circular.

Para determinar el papel que ocupa la justicia al interior de una sociedad es necesario comenzar aclarando algunas ideas. La primera, dice Rawls, es entender que *“una sociedad es una asociación, más o menos autosuficiente, de personas que reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias en sus relaciones, y que en su mayoría actúan de acuerdo*

*a ellas.”*²⁴ También es necesario considerar que estas reglas de conducta especifican un *sistema de cooperación* diseñado para promover el bienestar de aquellos que forman parte de la sociedad, es decir, hay un reconocimiento de que la sociedad, en tanto empresa cooperativa, funciona muy bien para el logro y la obtención de ventajas mutuas. Sin embargo, esto no quiere decir ni asegura que dejen de existir discrepancias de intereses en su interior.

“Hay una identidad de intereses puesto que la cooperación social hace posible para todos una vida mejor que la que pudiera tener cada uno si viviera únicamente de sus propios esfuerzos. Hay un conflicto de intereses puesto que las personas no son indiferentes respecto a cómo han de distribuirse los mayores beneficios producidos por su colaboración, ya que con el objeto de perseguir sus fines cada una de ellas prefiere una participación mayor que una

menor.”²⁵

En un escenario como éste se vuelve exigible la utilización de principios de justicia social, que permitan establecer derechos y deberes a los participantes de esta asociación.

Ahora bien, continúa Rawls, una sociedad no sólo está bien ordenada cuando promueve el bienestar de sus miembros, sino cuando también está efectivamente regulada por una concepción de la justicia. Concepción que significa, al menos, estas dos cosas:

1) cada cual acepta y sabe que los otros aceptan los mismos principios de justicia. 2) Las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos

principios y se sabe generalmente que lo hacen.²⁶

Dentro de sociedades en las cuales los individuos poseen objetivos y propósitos diferentes, una concepción pública y compartida de la justicia establece los vínculos de la amistad cívica, dejándola como el rasgo fundamental de una asociación humana bien ordenada. Ahora bien, una sociedad bien ordenada es difícil de hallar, siempre habrán en ellas estas discrepancias internas sobre qué principios deben regir los términos básicos de su asociación y qué clase de principios debieran asignar los derechos y deberes básicos y determinar la distribución correcta de las cargas y beneficios de la cooperación social. Pese a estas dificultades, insiste Rawls, en cada uno de los involucrados existe un cierto concepto de la justicia, es decir, que *“entienden la necesidad de disponer de un conjunto característico de principios que asignen derechos y deberes básicos...”*²⁷

Al margen entonces de las diferencias que entre los individuos puedan existir en torno a las concepciones particulares de la justicia, se insiste en que, aún cuando se pueda estar en desacuerdo con el contenido de los principios rectores, su organización y su aplicación, no obstante, se coincide en que estos principios, sean cuales sean, deben desechar las distinciones arbitrarias y considerar un balance correcto, esto es, ponderar de buena forma

²⁴ RAWLS, *Op.cit.*, p. 20

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 21

²⁷ RAWLS, *Op.cit.*, p. 21

las semejanzas y las diferencias que entre los individuos serán determinantes a la hora de precisar los deberes y derechos de cada cual.

Rawls lo especifica de esta manera:

“Aquellos que sostienen diferentes concepciones de la justicia pueden entonces, no obstante, estar de acuerdo en que las instituciones son justas cuando no se hacen distinciones arbitrarias y cuando las reglas determinan un balance correcto entre pretensiones competitivas respecto a las ventajas de la vida social. Los hombres pueden estar de acuerdo con esta descripción de las instituciones justas ya que las nociones de distinción arbitraria y de balance correcto, incluidas en el concepto de justicia, quedan abiertas para que cada uno las interprete de acuerdo con los principios de la justicia que acepta. (...) Ciertamente que esta distinción entre el concepto y las diversas concepciones de la justicia no resuelve ninguna cuestión importante, sino que simplemente ayuda²⁸ a identificar el papel de los principios de la justicia social.”

Además de esta necesidad de contar con cierto acuerdo mínimo en las concepciones de la justicia, se establece que dentro de una *“comunidad humana viable”* se requieren otros tres prerequisites: la coordinación, la eficacia y la estabilidad. No se puede entonces evaluar una concepción de justicia sólo por su papel distributivo, por muy útil que este papel sea y por muy prioritaria que sea la ponderación de la primera por sobre estas tres últimas.

En este sentido, podemos decir que las diversas concepciones de la justicia serán más deseables si en sus principios, además de especificar derechos y deberes, determinan su distribución teniendo en cuenta la eficacia, coordinación y estabilidad.

Pues bien, por coordinación se hace referencia a que los planes de vida de los individuos al interior de una comunidad necesitan ser acomodados conjuntamente de forma que sus actividades puedan ser compatibles entre sí y puedan ejecutarse sin pasar a llevar o dañar severamente ninguna de las legítimas expectativas de los demás.

Por eficacia simplemente se entiende que estos planes deben considerar en su ejecución una vía compatible con la justicia, además de la efectividad y optimización de dichos fines sociales.

Finalmente, por estabilidad se comprende que el sistema de cooperación social tiene que cumplirse más o menos regularmente y que sus reglas básicas deben ser obedecidas voluntariamente. Para aquellos momentos en que la estabilidad se vea en peligro u ocurran infracciones a la misma, *“deberán existir fuerzas estabilizadoras que prevengan violaciones ulteriores y tiendan a restaurar el orden”*.²⁹

Ahora bien, de entre las muchas cosas que se puede decir que son justas e injustas, el interés principal de John Rawls será lo que constituye *“la estructura básica de la sociedad”*, *“...o más exactamente, el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social.”*³⁰

²⁸ *Ibíd.*, p. 22

²⁹ *Ibíd.*, p. 23

³⁰ *Ibíd.*

Puesto que establecer cuáles serían las instituciones más importantes dentro de una sociedad podría dar origen a una discusión eterna y perjudicial probablemente para los intereses finales de la *Teoría*, él mismo se encarga de aclarar lo siguiente:

“...admito que el concepto de estructura básica es algo vago. No está siempre claro qué instituciones o cuáles de sus rasgos deberán ser incluidos. (...) Procederé entonces discutiendo principios que se aplican a lo que es ciertamente parte de lo que intuitivamente se entiende por estructura básica...”³¹

Delimitando estos alcances, queda entonces representada la *estructura básica* por la constitución política, y las disposiciones económicas y sociales más influyentes. Siendo más específicos, en palabras de Rawls: “la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monogámica son ejemplos de las instituciones sociales más importantes.”³²

En estos ámbitos, como acabamos de ver, será de vital importancia un tipo de interés que además de ser distributivamente viable, sea efectivamente coordinado, eficaz y estable. Un interés que transforme estas cuatro características en el pilar fundacional para un concepto de justicia compartido y unos principios de la justicia deseados por todos y todas.

Ahora bien, para lograr el establecimiento de principios adecuados a las exigencias de la “estructura básica de la sociedad”, es imperioso establecer con claridad su punto de partida.

El papel de la posición original

Como el mismo Rawls reconoce, su objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel más elevado de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra en Locke, Rousseau y Kant.³³

Para alcanzar este propósito es necesario considerar que los principios de la justicia son efectivamente el objeto del acuerdo original. Ahora bien, ¿qué se debe entender por principios de la justicia?. Rawls responde:

“Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse. Este modo de considerar lo llamaré justicia como imparcialidad”.³⁴

De esta forma, queda establecido el mecanismo con el que operarán los principios de la justicia, en donde lo fundamental es que los hombres habrán de decidir anticipadamente

³¹ *Ibíd.*, p.26

³² *Ibíd.*, p.23

³³ Cfr. *Ibíd.*, p.28

³⁴ *Ibíd.*

cómo regularán las pretensiones de unos y otros. Al modo como cada persona tiene que decidir reflexivamente el sistema de fines que para él es racional perseguir (en palabras de Rawls), de la misma forma, un grupo de personas tiene que decidir de una vez y para siempre lo que para ellas significará justo e injusto.

En esta justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. No exenta pues de dificultades, ya que como el mismo Rousseau lo señala, de lo que se trata es de *“cómo encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con la fuerza común, la personas y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos los demás, no obedezca más que a sí mismo y permanezca, por tanto, tan libre como antes”*.³⁵

Es necesario pues entender la posición original como aquel momento inicial, compartido en términos generales con las demás teorías del contrato, en el cual los individuos alentados ya por la razón ya por la necesidad, acuerdan ciertos principios de cooperación social, con todos los problemas que de ello se sigue, con el objeto de garantizar una convivencia social pacífica y óptima.

Hay que tener presente, que al hablar de este momento originario no se está haciendo ninguna referencia histórica, sino que se trata técnicamente de un método de indagación que permite a los autores exponer la fuerza de sus argumentos en una situación hipotética.³⁶

Leemos en Rawls:

“Por supuesto que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente real, y mucho menos como una situación primitiva de la cultura. Se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a una cierta concepción de la justicia.”³⁷

Para lograr recrear hipotéticamente esta situación y para que cumpla finalmente con su propósito, se requiere una serie de condiciones que garanticen que dichos acuerdos ocurridos en su interior estén libres de influencias contingentes.

Es necesario, antes de enumerar estas condiciones, tener en cuenta un par de apreciaciones generales.³⁸ En primer lugar, los llamados a realizar el pacto social (escoger los principios que los gobernarán) no actúan únicamente para sí, es decir, pensándose sólo a ellos como sujetos susceptibles de la aplicación de tales principios, sino que han de asumir la calidad de “representantes” de los intereses de las partes, intereses que generalmente significan el resguardo de las libertades individuales básicas. Y en segundo lugar, muy vinculado con lo anterior, el propio Rawls parece adherir a la idea de que el acuerdo en la posición original ha de recaer principalmente en la protección de las libertades individuales más que en las llamadas libertades políticas que, desde la época de la Ciudad-Estado griega en adelante, habían constituido un tema principal de la teoría política, incluso en aquellas filosofías de raigambre contractualista.³⁹

³⁵ ROUSSEAU, Jean Jacques, *El Contrato Social*, Ed. EDAF, Madrid, 1989, p.54

³⁶ Cfr. BENFELD, Johann, *Algunas notas sobre la noción de “velo de la ignorancia” en la Teoría de la Justicia de John Rawls*.

En *Filosofía y Política en Rawls*, Jornadas Académicas, Ed. EDEVAL, p.123

³⁷ RAWLS, *Op. Cit.*, p.29

³⁸ En esto sigo textual lo planteado por Johann Benfeld en el texto citado anteriormente.

³⁹ “En una gran sociedad moderna, a diferencia de lo que puede haber sucedido en la Ciudad-Estado de la época clásica, las libertades políticas se consideran menos relevantes en la concepción del bien de la mayoría de las personas. El papel de las

Para describir entonces las condiciones que se deben reunir, Rawls se encarga de limitar esta posición aplicando una serie de restricciones al conocimiento de las partes involucradas en la toma de decisiones, de la siguiente manera:

“Entre los rasgos esenciales de esta situación está el de que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o status social; nadie conoce tampoco cuál es su suerte con respecto a la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc. Supondré, incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales. Los principios de la justicia se escogen tras un velo de ignorancia. Esto asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo, pues dadas las circunstancias de la posición original y la simetría de las relaciones entre las partes, la situación inicial es equitativa entre las personas en tanto que seres morales, esto es, en tanto que seres racionales con sus propios fines, a quienes supondré capaces de un sentido de la justicia. Podría decirse que la posición original es el status quo inicial apropiado y que, en consecuencia, los acuerdos fundamentales logrados en ella son justos.”⁴⁰

La idea, dice Rawls, es sencilla, “presentarnos de una manera clara las restricciones que parece razonable imponer a los razonamientos sobre los principios de la justicia y, por tanto, sobre los principios mismos.”⁴¹

El velo de la ignorancia

Parece razonable y aceptado generalmente que nadie esté colocado por sobre o por debajo de los demás en virtud de una situación de simple fortuna natural o por situaciones de privilegios o de carencias sociales. Parece razonable y aceptado también que no deba ser posible proyectar principios para las circunstancias de nuestros propios casos y justamente para ello, se debe asegurar que las inclinaciones y aspiraciones particulares, así como las concepciones que tienen las personas sobre su bien, no afecten a los principios adoptados. En definitiva, se excluye el conocimiento de aquellas contingencias que ponen a los hombres en situaciones desiguales y les permiten que se dejen guiar por sus prejuicios, con el único propósito de garantizar un proceso deliberativo y decisorio justo e imparcial.

Ahora bien, es imprescindible reconocer que cierta información general debe estar al tanto de los sujetos en la posición original, pues sin ella, se les haría imposible tomar decisión alguna. Rawls habla de poseer un “sentido de la justicia”. Por ejemplo, saber

libertades políticas es quizás sustancialmente instrumental en la preservación de las demás libertades”. JOHN RAWLS, *Sobre las Libertades*, Ed. Paidós, Barcelona, 1990, pp.41-42

⁴⁰ RAWLS, TJ, Ed. Cit., p.29

⁴¹ Ibid., p.36

que en su sociedad se dan las circunstancias que hacen necesario contar con principios de justicia (relativa escasez y demandas competitivas), saber además que existen ciertos bienes primarios que requerirán para la realización de su plan de vida cualquiera sea éste (libertades, oportunidades, poderes, riqueza) y saber de las características generales de la psicología humana.⁴²

Ahora bien, Benfeld propone dos párrafos bastante aclaratorios respecto de cómo entender esta compleja red de prevención, exclusión e inclusión de la información. Aspecto, que como veremos desde la lectura comunitarista, es bastante medular a la hora de la crítica.

Propone este autor, cito textual, “En la Teoría de la Justicia no se intenta negar la existencia de las contingencias sociales o naturales, tampoco se pretende que las partes desconozcan en general dichas contingencias; lo que ocurre es que, mediante el recurso del velo de la ignorancia, las partes desconocen su específica relación respecto a la contingencia y, en tal sentido, han de precaver la posibilidad de ser ellos los más perjudicados por aquéllas, es decir, han de representarse la posibilidad de que en sus específicas circunstancias vitales la fortuna les sea adversa.”⁴³

Como se ve, el velo de la ignorancia es una restricción informativa de la parte y no de la realidad. En efecto, las partes pueden conocer y de hecho es deseable que conozcan la existencia de talentos y dotes naturales, las diferentes posiciones morales, políticas y jurídicas, asimismo, los diferentes roles humanos al interior de la sociedad y los variados planes de vida (bienes personales) que los individuos se proponen para ser felices, etc. Pero lo que las partes desconocen es precisamente cuál ha de ser en los hechos su posición concreta en la sociedad que se pretende estar fundando en la posición original y de ahí la importancia que ha de tener el adoptar un acuerdo tal que asegure a todos y cada uno de los miembros del contrato que cualquiera que sea su posición fáctica en la sociedad ésta no ha de ser nunca injusta.”⁴⁴

Así, podemos ahora afirmar que la posición original es una situación hipotética en la cual cualquier sujeto racional puede, en cualquier momento colocarse, *“por así decirlo, siguiendo simplemente un cierto procedimiento, a saber, el de argumentar a favor de los principios de la justicia conformes con estas restricciones.”*⁴⁵

Una vez precisado a qué se refiere la idea de velo de la ignorancia, cabe preguntarse qué utilidad, esquemáticamente hablando, pudiera prestar esta noción a la teoría propuesta de Rawls.

Benfeld propone tres sentidos o tres funciones que tendría el concepto al interior de la teoría.

Primero, como *noción depuradora de elementos metafísicos*. Pues, el recurso metodológico empleado por Rawls vendría a solucionar un importante problema de carácter

⁴² Cfr., OLIVA, Claudio, *El punto de partida para la selección de principios de justicia liberales*, En *Filosofía y Política en Rawls*, Jornadas Académicas, Ed. EDEVAL, p.106

⁴³ Esto es justamente la situación, parafraseando un ejemplo de Robert Nozick en *Anarquía, Estado y Utopía*, en que a un individuo se le encarga dividir los trozos de una torta pero no se le encarga repartirlos. En este escenario tiene mucho sentido entonces que este sujeto se esfuerce en dividir lo más equitativamente posible los trozos, pues no tiene certeza de cuál de ellos le corresponderá a él mismo.

⁴⁴ BENFELD, *Op. Cit.*, p.133

⁴⁵ RAWLS, *TJ*, Ed. Cit., p.36

filosófico. A saber, cómo lograr que individuos concretos adopten una determinada posición ética sin tener que recurrir, para su fundamentación, a un contexto metafísico. A diferencia de lo que ocurre en la ética kantiana, la Teoría de la Justicia no promueve una concepción dicotómica del sujeto moral en la que, interpelando a un yo trascendental, se adopten por sí y para sí determinadas máximas de comportamiento. Al contrario, Rawls supone que individuos concretos, restringidos por un velo de ignorancia pero situados en una posición original de interrelación potencial, escogerán necesariamente los principios de justicia imparciales precisamente porque resulta para todos ellos razonable y racional adoptarlos.

En segundo lugar, como elemento posibilitador y condicionante de un acuerdo unánime y objetivo por parte de los contratantes, pues la idea de un velo de la ignorancia “impide configurar nuestra visión moral de acuerdo con nuestros afectos particulares. No miramos al orden social desde nuestra situación, sino que adoptamos un punto de vista que todos pueden adoptar sobre una base igual. En este sentido, miramos a nuestra sociedad y a nuestro lugar en ella, objetivamente: compartimos con otros un punto de vista común, y no formamos nuestros juicios desde una inclinación personal.”⁴⁶

Finalmente, como *elemento inhibidor de la contingencia social y natural a la hora de adoptar un acuerdo justo*. Dice Benfeld, la contingencia aquí representa la realidad fáctica, aquello que es pero que perfectamente pudo no haber sido y, lo más probable, en el futuro no será. Rawls, en un esfuerzo por rescatar la tradición racionalista europea, expresamente se resiste a considerar los hechos concretos como un parámetro válido para la regulación de un sistema normativo, pues ello lo conduciría a un tipo de esquema teleológico perfeccionista o utilitarista.⁴⁷

A partir de estos tres sentidos del velo de la ignorancia será posible asegurar un momento original que cumpla con la tarea de imparcializar la elección racional de los principios de la justicia.

⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 570-571

⁴⁷ Cfr. BENFELD, *Op. Cit.*, pp. 113 y ss.

CAPÍTULO II. Desdibujando al sujeto rawlsiano

Hegel y Kant, ¿los orígenes de la polémica?

Nota de título: ⁴⁸

Esta disputa entre comunitaristas y liberales, como se anticipó en el Capítulo I, bien puede ser vista como un nuevo capítulo de un enfrentamiento de larga data, como el que enfrentaba a las posiciones kantianas y hegelianas.

“En efecto, y en buena medida, el comunitarismo retoma las críticas que hacía Hegel a Kant: mientras Kant aludía a la existencia de ciertas obligaciones universales que debían prevalecer sobre aquellas más contingentes derivadas de nuestra pertenencia a una comunidad particular, Hegel invertía aquella formulación para otorgar prioridad a nuestros lazos comunitarios. Así, en lugar de valorar – junto a Kant – el ideal de un sujeto <<autónomo>>, Hegel sostenía que la plena realización del ser humano derivaba de la más completa integración de los individuos en su comunidad.”⁴⁹

En buena medida, el comunitarismo representa la continuación de la posición hegeliana frente a la kantiana y que es representada por los términos que significó Hegel dentro del proceso del desarrollo del Espíritu: la confrontación entre “moralidad” y “eticidad”.⁵⁰

Serían partidarios de la moralidad aquellos que se ocuparan de establecer un procedimiento compuesto por una serie de normas que especificaran el obrar correcto, un procedimiento basado en deberes; mientras que quienes defienden la eticidad asumirán una postura más descriptiva respecto de aquellas prácticas que conducen al desarrollo de una vida buena. Desde el punto de los partidarios de la moralidad kantiana, se destacará en el sujeto la libertad, universalidad, autonomía y autolegislación racional y para ello será necesario separar al individuo del contexto con el fin de desarrollar la capacidad de crítica sirviéndose de su conciencia reflexiva y no del apego de éste con su comunidad. A juicio de los críticos de la filosofía kantiana, ésta opera a través de escisiones, siendo la primera de ellas la separación entre espíritu y naturaleza.⁵¹ Leemos por ejemplo en Walsh:

⁴⁸ En este apartado se recrearán algunas de las concepciones originales de ambos autores. Fundamentalmente se hará referencia a las cuatro críticas que le hiciera en su momento Hegel a la ética kantiana, a saber, sobre el formalismo del principio moral, sobre el universalismo abstracto de los juicios morales fundamentados, sobre la impotencia del mero deber y finalmente, sobre la actitud interior pura. Por tanto quedan excluidas las lecturas revisionistas de autores neokantianos o neohegelianos.

⁴⁹ GARGARELLA, *Op. Cit.*, p.125

⁵⁰ Cfr. CORTINA, Adela, *Ética sin moral*, Madrid, Ed. Tecnos, 2000 pp. 152 y ss.

⁵¹ Cfr. RODRIGUEZ, Rubén, *Charles Taylor: identidad, comunidad y libertad*, Valencia, Universitat de Valencia, Servei de Publicacions, 2004, pp. 38 y ss.

“El moralista (...) hace una distinción radical entre él mismo, considerado como puro ser moral, y la naturaleza como el escenario en el que actúa. La naturaleza está gobernada por un conjunto de normas, el agente moral por otro completamente distinto. La naturaleza no se ocupa de la conciencia moral, la conciencia moral no se ocupa de la naturaleza, en tanto en cuanto nada le importa realmente excepto su propia pureza interna. Pero, sin embargo, se da el hecho de que el agente moral tiene que actuar, lo cual significa que debe llevar a cabo objetivos en el mundo, dando como resultado que no pueda disociarse totalmente del mundo.”⁵²

Kant pareciera pasar por alto que el agente moral actúe en el mundo, o más bien, que ese mundo concreto puede oponer resistencias decisivas a la hora de aplicar la abstracta indicación del deber.

Kant separó el “entendimiento” y la “razón”, dejando al primero como facultad cognitiva de lo finito y limitado que capta y entiende las cosas como fenómenos, mientras que a la razón la concibe como facultad de lo incondicionado, infinito y absoluto. El proyecto hegeliano por su parte pretende elaborar una teoría unitaria sobre la realidad en su totalidad que salve las escisiones de la filosofía kantiana.

“La distinción kantiana entre entendimiento y razón provoca la escisión entre fenómeno y noumeno, resultando un orden de la realidad dividido que impide la realización de una teoría absoluta sobre la realidad. Kant convierte al sujeto en autónomo separándolo de su realidad exterior, esto es, aislando al sujeto de su medio natural y social, de sus acciones y consecuencias.”⁵³

Así, la dimensión fenoménica se vive como si estuviera fuera de la razón provocando que la experiencia quede también fuera del mundo de la racionalidad práctica. Ésta se presenta como algo abstracto y por lo tanto impotente ante los ojos de aquellos autores de corte hegeliano. Para ellos las normas éticas y jurídicas participan de la forma de vivir y convivir que se ha dado la propia comunidad, no tratándose por cierto de algo separado de la historia ni mucho menos de algo abstracto. El concepto de eticidad presenta a la razón práctica desde una perspectiva no aislada en el interior del individuo ni esquiva con la realidad exterior, sino como una razón realizada históricamente en la exterioridad, que se ha hecho real en las costumbres y en las instituciones. En la *Sittlichkeit* el tránsito del *deber ser* al *ser* se produce sin saltos ni postulados a un más allá, porque la eticidad no es forma sino contenidos que la razón se va dando a través de la Historia y que toma su apariencia exterior en las instituciones.⁵⁴

Leemos a Hegel definiendo la *Sittlichkeit*: “La eticidad es la idea de la libertad como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad, actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. Es el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia”⁵⁵

⁵² WALSH, W. H., *La ética hegeliana*, Valencia, Fernando Torres editor, 1976, pp.49-50

⁵³ CORTINA, *Op. Cit.*, p.153

⁵⁴ Cfr. RODRIGUEZ, *Op. Cit.*, p.40

⁵⁵ HEGEL, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p.195

No se trata de anular la autonomía del sujeto, sino de hacerla efectiva en la realidad exterior, atendiendo adecuadamente al aspecto motivacional del agente moral. Así, el imperativo categórico kantiano, que plantea en su momento central *“la limitación de mi libertad o arbitrio de modo tal que pueda coexistir con el arbitrio de todos de acuerdo con una ley universal”*,⁵⁶ propone la acción moral en función de un deber universal compartido y asumido por todos los individuos, esto es, propone una conciencia moral pura o trascendental. Hegel, por su parte, propone una conciencia moral concreta, sabedora de su falibilidad potencial, pero que, precisamente por ello, *“lucha por el reconocimiento y por la superación del subjetivismo de su punto de vista.”*⁵⁷

La filosofía práctica hegeliana intenta superar la desatención a la cuestión de la motivación del agente moral sosteniendo que la voluntad emerge tanto del espíritu como de la naturaleza, de la razón como del instinto.

“Los instintos son en primer lugar el contenido de la voluntad, y sólo la reflexión está por encima de ellos (...) Si elijo uno de ellos y postergo todos los demás, me encuentro en una limitación destructora, pues de esa manera he abandonado mi universalidad, que es un sistema de todos los instintos.”⁵⁸

Kant opone la razón pura a las inclinaciones empíricas, ejerciendo una coerción sobre las últimas para conseguir una actuación acorde a la razón. Y no es que Hegel proponga lo contrario, de hecho en la cita lo indica, para él también las pasiones deben someterse a la razón, con la diferencia que acá la razón moral necesita de las primeras como su antítesis. Hegel defiende las costumbres y la tradición en tanto la cultura, que es anterior al individuo, ofrece una reflexión y una “sabiduría” sobre los instintos, prescribiendo así una forma de actuar. Podríamos decir que recurre a las costumbres como una forma de hacer más fácil la ordenación de estos instintos proponiendo un patrón que ha pasado por la destiladora de la reflexión histórica. *“Kant pretende alcanzar la objetividad preguntándose si una determinada acción puede servir como ley universal, pero sigue moviéndose en el ámbito de lo que el sujeto desea una vez que ha excluido su naturaleza y la naturaleza externa. Hegel representaría un paso más hacia delante en la constitución de la libertad en tanto incluye a la naturaleza.”*⁵⁹

Así, obedeciendo a la integridad de un sujeto asumido como parte de una naturaleza social que lo excede y a una naturaleza que le afecta concretamente, es posible avanzar en la dirección de un sujeto realmente autoconsciente y libre.

Otro aspecto que Hegel considera deficitario en la ética kantiana tiene que ver con que el imperativo categórico es una norma vacía, y que como fórmula resulta formal y abstracta, pudiendo ser de este modo, el receptáculo de cualquier contenido, siempre y cuando, se cumpla con las premisas de incondicionalidad y universalidad.

⁵⁶ Ibid., p.62

⁵⁷ CAMPS, Victoria, *Concepciones de la ética*, Madrid, Editorial Trotta, 1992, p.13

⁵⁸ HEGEL, *Op. Cit.*, p.54

⁵⁹ RODRIGUEZ, *Op. Cit.*, p.41

Dice Hegel: “...tampoco hay en ese principio ningún criterio que permita decidir si un contenido particular que se le presente al agente es o no un deber. Por el contrario, todo modo de proceder injusto e inmoral puede ser justificado de esta manera.”⁶⁰

Desde este punto de vista, el imperativo categórico justificaría eventualmente cualquier acto mientras el sujeto quiera que eso ocurra y alcance validez universalmente, sin atender a las restricciones que el mundo real impone, pues acá recordemos, se trata como si estuviéramos frente a un sujeto inmutable e indiferente a lo que ocurre en el exterior, “...y como el deber por el deber excluye todo contenido previo a fin de liberarse de la autoridad y de la exterioridad, Hegel supone que también excluye la dialéctica de lo real, el mundo y es por tanto una absurdidad del raciocinio. La moral kantiana es tan absolutamente válida que por eso mismo no dice nada.”⁶¹

Este formalismo vacío que Hegel reclama, lo contrapone con una concepción en la que las costumbres, como totalidad intersubjetiva, crean un modo de vida objetivo a través de las instituciones sociales y políticas.

Aún más, Charles Taylor en su obra *Hegel* de 1975, sintetiza lo anterior de la siguiente forma.

“Sittlichkeit se refiere a las obligaciones morales que tengo hacia una comunidad de la cual formo parte. Estas obligaciones están basadas en normas y usos establecidos, y es por esto que la raíz etimológica de Sitten (costumbres) es importante en el uso que le da Hegel (...) Con Moralität se sostiene lo opuesto. Aquí tenemos la obligación de realizar algo que no existe. Que nosotros tenemos que contrastar con lo que es.”⁶²

Pues bien, se marca la diferencia entre la concepción kantiana del deber ser y la hegeliana que incluye un particularismo, que si bien le ha costado críticas, parece dar mejor cuenta de la realidad imbricada de contexto que puede llegar a ser el sujeto de la decisión moral.

A modo de síntesis, podríamos decir que una buena descripción de las críticas u objeciones hegelianas que se aducen en contra de las éticas de corte procedimental inspiradas en la filosofía kantiana, donde explícitamente podemos incluir a la teoría rawlsiana, vendrían siendo algo así como Adela Cortina propone:

“Son formalistas, ya que separan forma y contenido, de modo que sólo el procedimiento formal queda fundamentado, mientras que las normas materiales concretas dependen de discursos en realidad fácticos. Incurren en abstraccionismo deontológico, al separar en las cuestiones prácticas las normativas, accesibles a la discusión racional, y las evaluativas, no susceptibles de fundamentación racional; como si fuera posible concebir la justicia y la corrección sin supuestos materiales o sin el bosquejo de una vida buena. Peca también de universalismo abstracto, puesto que su logos dialógico trasciende

⁶⁰ HEGEL, *Op. Cit.*, p.166

⁶¹ VALCÁRCEL, Amelia, *El idealismo alemán*, en Victoria Camps (ed.), *Historia de la Ética*, Barcelona, Ed. Crítica, 1992, volumen II, p.443

⁶² Nota añadida por RODRIGUEZ, *Op. Cit.*, p.45, sobre el texto en inglés de Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p.376

los contextos y praxis concretos. Y sufren la “impotencia del mero deber”, ya que el principio ético no aclara cómo aplicar los principios morales.”⁶³

En todas estas críticas se observa la impronta de las objeciones comunitaristas al neoconstructivismo kantiano. Frente a la filosofía trascendental kantiana de la subjetividad, entonces Hegel propone una filosofía trascendental de la subjetividad que integre al individuo con su comunidad mediante una teoría de las instituciones.⁶⁴ Desde esta perspectiva la *Sittlichkeit* no es una merateoría descriptiva de un *ethos* fáctico, sino una *doctrina normativa* de las instituciones que perfecciona las determinaciones abstractas del derecho civil y concibe la realización de la *Moralität*.⁶⁵

Finalmente, uno de los aspectos más importantes para el desarrollo de este trabajo tiene que ver con las distinciones y diferencias acerca de la concepción de relación contractual o “contrato” que encontramos en ambos autores.

En la *Metafísica de las costumbres*, Kant desarrolla su teoría del contrato a partir del cual surgiría el estado. Así, el contrato emerge de la voluntad libre de los ciudadanos y se mantiene en función del cumplimiento de determinados intereses. El fundamento de un pacto que se establece entre las voluntades libres de los contratantes puede hallarse en una especie de relación humana que, mientras se conduce a la formación de una sociedad, a la vez reclama y puja por su propia independencia. En este sentido, podríamos decir que estamos frente a una situación originaria en la cual, querámoslo o no, existen los otros que esperan ser tan libres como lo querría cualquiera de nosotros, aunque para lograr aquello estemos inexorablemente necesitados de elegir o pactar un modo de ser sociedad que regule y establezca nuestras propias fronteras.

Frente a la fundamentación de la sociedad basada en la decisión individual libre, Hegel asegura que la teoría del contrato no es una construcción adecuada para dar cuenta del origen y funciones de la comunidad política. Desde una perspectiva ontológica, lo primero no son los individuos libres que deciden voluntariamente pactar, sino la comunidad. En este sentido, podríamos decir que la situación original, la que existe previamente a cualquiera de nosotros, es la que determina la necesidad de regularse.⁶⁶

“El contrato por su parte es una figura del derecho privado, por el que dos personas mediante su libre voluntad deciden un pacto, pero esta imagen no puede utilizarse para justificar la existencia de la comunidad política porque Hegel considera que la formación y supervivencia del Estado no puede depender

⁶³ CORTINA, *Op. Cit.*, p.156

⁶⁴ Cfr. RODRIGUEZ, *Op. Cit.*, p.42

⁶⁵ Cfr. CORTINA, *Op. Cit.*, p.157

⁶⁶ En este sentido podríamos rescatar la siguiente cita de Ortega y Gasset: “*La aparición del Otro es un hecho que queda siempre como a la espalda de nuestra vida, porque al sorprendemos por vez primera viviendo, nos hallamos ya, no sólo con los otros y en medio de los otros, sino habituados a ellos [...] antes de que cada uno de nosotros cayese en la cuenta de sí mismo, había tenido ya la experiencia básica de que hay los que no son “yo”, los Otros*”. Y a partir de esta experiencia básica e involuntaria sería necesario participar de algún modo en la forma de organizar la diferencia, no dejando espacio para una decisión libre e indiferente, al menos, durante esta etapa inicial en la conformación de una sociedad. (En ORTEGA Y GASSET, José, *El hombre y la Gente*, Tomo I, cap. “La vida Inter-individual. Nosotros. Tú Yo”, Ediciones Revista de Occidente, Madrid, 1972, pág. 147)

del simple arbitrio de las personas. La formación de la comunidad política debe basarse en su necesidad racional porque es quien posibilita la libertad.”⁶⁷

En la actualidad, el neocontractualismo de Rawls recurre también a una versión del pacto social como fundamento de una sociedad democrática, que se asemeja a las teorías modernas más importantes sobre la vinculación de los individuos con su comunidad y con la función principal del Estado. Por un lado, la sociedad supone constantes conflictos de intereses en su interior y por el otro, una voluntad de mantener ciertos principios de justicia, aceptados tanto por las instituciones públicas como por los individuos, con la finalidad de mantener la sociedad ordenada tanto como sea posible. Estos principios, como ya hemos visto, si bien no son el resultado de un pacto inicial al estilo de lo que acabamos de revisar, sí lo son de una situación hipotética inicial, cuyo destino será permitir y garantizar que los principios de justicia que se acuerden en su seno, resulten beneficiosos, imparciales y aceptados por cualquier sujeto racional que pudiera, en cualquier momento, ingresar (hipotéticamente hablando), en dicha situación.

La posición original, su justificación

La posición original es la alternativa que Rawls propone al camino representado por la *Crítica de la Razón Pura* y la clave que nos permite contemplar nuestros objetivos desde lejos, aunque no tan lejos como para dejarnos en el dominio de lo trascendente. Su objetivo, dice Sandel, es proporcionar un medio de derivar principios de justicia que se abstraigan de lo contingente y por lo tanto de las influencias naturales y sociales moralmente irrelevantes (tal es la aspiración kantiana) sin tener que confiar en un dominio noumenal ni en la noción de un sujeto trascendente ubicado completamente más allá de la experiencia. En pocas palabras, las restricciones impuestas en la posición original permiten que cada cual pueda elegir sus propios fines, como también valorar ciertos bienes primarios como instrumentos para su realización, sin importar cuáles puedan ser esos fines. De esta manera, se asume que estos bienes primarios son comunes a todos los seres humanos en tanto tales, y en este sentido, no son contingentes.⁶⁸

Para Kant, fundar la ley moral sobre preferencias y deseos generalizados, no importa cuán difundidos puedan estar entre los seres humanos, sería meramente sustituir una heteronomía amplia por una más estrecha. Rawls toma distancia de Kant en este sentido, no representando para él ningún inconveniente, pues en su afán de desarrollar una teoría de la justicia imparcial entre las personas, sólo necesita para ello excluir las contingencias que diferencian y desequilibran a los sujetos de la posición original y no aquellas que podrían eventualmente contribuir a su equitativa armonía.

Leemos por ejemplo, “Rawls vincula la idea de justicia a la de un reparto igual de los bienes sociales, pero añade un giro importante. Tratamos a las personas como iguales no mediante la eliminación de todo tipo de desigualdades, sino sólo de aquellas que perjudican a alguien. Si algunas desigualdades benefician a todos, favoreciendo aptitudes y energías socialmente útiles, entonces serán aceptables para todos.”⁶⁹

⁶⁷ RODRIGUEZ, *Op. Cit.*, p.45

⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, p.59

⁶⁹ KYMLICKA, Will, *Filosofía política contemporánea, Una introducción*, Barcelona, Ed. Ariel, S.A., 1995, p.66

Siguiendo esta idea (y evitando tocar el segundo principio de la justicia) nos aproximamos a la noción de “equilibrio reflexivo” que Rawls introduce para dar justificación a la posición original, indicando con ello que dicha posición resulta “ad hoc” puesto que sirve para elegir aquellos principios de justicia que resultan consistentes con nuestros “juicios considerados”.⁷⁰ En este sentido, la elección que hagamos será aquella que resulta más racional y razonable escoger, pues coincide en general con nuestras convicciones más arraigadas y nos permite conocer las premisas desde donde se derivan estos nuevos acuerdos. Rawls aclara textualmente:

“Es un equilibrio porque finalmente nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios

reflexivos y conocemos las premisas de su derivación.”⁷¹

De lo que se trata al momento de justificar la descripción particular de la posición original es entonces, de “ver si los principios que podrían ser elegidos corresponden a las convicciones que tenemos de la justicia o las amplían de un modo aceptable. Podemos darnos cuenta de si el aplicar estos principios nos conduciría a hacer los mismos juicios que ahora, de manera intuitiva, hacemos sobre la estructura básica de la sociedad y en los cuales tenemos la mayor confianza; o si se quiere, en casos en que nuestros juicios actuales están en duda y se emiten con vacilación, estos principios ofrecen una solución que podemos aceptar reflexivamente.”⁷²

Ahora bien, como sostiene Sandel, la posición original debe entenderse como “el lugar al que deben llegar todos los argumentos y desde donde deben partir”.⁷³ Es en definitiva el mecanismo a través del cual debe pasar toda justificación, no sin antes aclarar algunos de sus presupuestos.

Podemos decir que la posición original es el resultado de dos ingredientes básicos: nuestro mejor juicio de lo que es “razonable y plausible” por una parte, y por otra, nuestras convicciones consideradas sobre la justicia. Es decir, a partir de nuestras intuiciones profundas, filtradas adecuadamente y modeladas por las condiciones y mecanismos de la posición original, es posible obtener un producto final. Lo que Sandel sostiene entonces es que estaríamos frente a un producto dual, cuya dualidad tendría como protagonista tanto la obtención de los dos principios de la justicia, como una concepción del sujeto moral. Pues si el método del “equilibrio reflexivo” opera con la simetría que Rawls le atribuye, es evidente que de aquí se desprende (o se contiene) una antropología filosófica.⁷⁴

En este sentido, la frase “el lugar al que deben llegar todos los argumentos y desde donde deben partir” sirve para ilustrar que es en la posición original “*adonde llegan*” sujetos concretos, con juicios concretos y una concepción de la justicia también concreta.

No se trata pues de una nueva clase de individuos, con más o con menos condiciones extraordinarias, sino sencillamente de sujetos habituales, aquellos que a partir de un ejercicio hipotético, es decir de un ejercicio de afirmación condicional, podemos proyectar como idénticos a cualquier habitante racional de nuestro mundo. Recordemos que la

⁷⁰ Cfr. ROSENKRANTZ, Carlos, *El nuevo Rawls*, Barcelona, Working Paper n.103, 1995, p.23

⁷¹ RAWLS, TJ, *Ed. Cit.*, p.38

⁷² *Ibíd.*, p.37

⁷³ SANDEL, *Op. Cit.*, p.69

⁷⁴ Cfr. *Ibíd.*, p.70

propuesta de Rawls, ha aclarado que su teoría se trató de *“Justice as Fairness: Political not Metaphysical”*.⁷⁵ El segundo aspecto, el lugar *“desde donde parten”* los argumentos, es un poco más claro, aunque será sólo después de revisar la legitimidad que tiene el aplicar un velo de restricciones a sujetos que efectivamente hayan sido considerados como sujetos políticos y no metafísicos, que se verá si es posible encontrarse con los dos principios de la justicia propuestos por Rawls.

El razonamiento de Rawls sobre la naturaleza del sujeto moral comienza sosteniendo que toda criatura capaz de justicia lo es tal por ser plural en número. No podríamos hablar de justicia o injusticia si sólo existiera un sujeto, es decir, se requiere que exista la posibilidad de distinguir a unos de otros, de hacer distinción entre las diversas pretensiones y demandas conflictivas.

“Los principios de la justicia se ocupan de las pretensiones conflictivas producto de las ventajas obtenidas por la cooperación social; se aplican a las relaciones entre varias personas o grupos. (...) La fraseología contractual connota también el carácter público que es condición de los principios de la justicia.”⁷⁶

La pluralidad, podríamos decir entonces, es un presupuesto necesario para la posibilidad de la justicia. Y esta pluralidad significa al mismo tiempo la particularidad de cada individuo. Hay por tanto una preocupación por la pluralidad y la singularidad de las personas. Nada de lo cual podamos extraer reparos, salvo por la llegada de estas personas (singularmente plurales) a la hipotética situación original de contrato.

A diferencia de la mayoría de los contratos reales, que no pueden justificarse a sí mismo pues a menudo terminan en resultados injustos debido a diversas contingencias que se vinculan con las diferencias inevitables de poder y conocimientos que existen entre personas en diferente situación; el contrato hipotético que las partes acuerdan tras el velo de la ignorancia sí se justifica; los principios que se eligen son justos en virtud de su elección imparcial.

Al imponer el velo de la ignorancia, como ya hemos dicho, es posible “anular los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales y en la tentación de explotar las circunstancias naturales y sociales en su propio provecho.”⁷⁷

“Si se permite un conocimiento de las particularidades, entonces el resultado se ve perjudicado por contingencias arbitrarias. Tal y como se observó, el dar a cada uno según su poder de amenaza, no es un principio de justicia. Si la posición original ha de producir acuerdos que sean justos, las partes tendrán que estar equitativamente situadas y tratadas equitativamente en tanto personas morales. La arbitrariedad del mundo tiene que ser corregida mediante el ajuste de las circunstancias de la situación contractual inicial.”⁷⁸

⁷⁵ “En sus obras más recientes considera Rawls que su concepción de la persona es una concepción política, lo que significa dos cosas: que considera a ésta en su condición de ciudadano y que esta concepción está implícita en la cultura política pública de las democracias occidentales, aunque no forme parte de ninguna doctrina moral o filosófica completa.” En: MULHALL, Stephen y SWIFT, Adam, *Op. Cit.*, p.259

⁷⁶ RAWLS, TJ, *Ed. Cit.*, p.34

⁷⁷ RAWLS, TJ, *Ed. Cit.*, p.163

⁷⁸ *Ibid.*, p.168

Una vez que las partes de un acuerdo se asumen como situadas en forma similar en todos los aspectos relevantes, desaparecen las mencionadas diferencias de poder y conocimientos, erradicando así las posibles fuentes de injusticia.

“... el velo de la ignorancia priva a las personas en la posición original del conocimiento que les capacitaría para elegir principios heterónomos. Los grupos llegan a su elección conjunta como personas libres y racionales, sabiendo únicamente que aquellas circunstancias dan lugar a la necesidad de los principios de la justicia.”⁷⁹

Esta necesidad, como también este pacto, permite que la validez de la posición original no dependa de términos que en realidad se hayan acordado alguna vez, sino de la idea de que *hubieran* sido acordados bajo las condiciones hipotéticas requeridas.

La posición original, ¿el <error> del yo desvinculado?

“...el contrato social hipotético de Rawls es incluso más ficticio que la mayoría. No solamente su contrato nunca se dio en realidad; (sino que además) se imagina que tiene lugar entre una clase de seres que nunca existieron, seres afectados por el tipo de compleja amnesia necesaria para el velo de la ignorancia. En este sentido, la teoría de Rawls es doblemente hipotética. Imagina un hecho que nunca se realizó realmente con respecto a una clase de seres que nunca existieron en realidad.”⁸⁰

Queremos culminar este capítulo con un par de ejes críticos hacia la concepción descrita y dejar luego que sean los propios comunitaristas quienes intenten reforzar lo que aquí planteamos.

1) Dado que las partes están situadas equitativamente, estaría garantizado que razonarán de forma similar. Por lo mismo es posible inferir que ya no estamos frente a sujetos “distintamente” válidos como interlocutores (recordemos además que una de las consideraciones problemáticas que Rawls incluía para las partes en la posición original era su carácter “representativo”), sino muy por el contrario, estaríamos en presencia de sujetos sin base alguna para negociar “en el sentido usual del término”, pues generalmente la negociación en *cualquier* sentido requiere cierta diferencia en los intereses o en las preferencias, o como ya vimos, en el poder o en el conocimiento de los negociadores, sin embargo, en la posición original no existe ninguna. Si no es posible que se dé negociación alguna, surge el problema de si es posible que se produzca el debate, pues tanto la negociación como la discusión requieren a su vez de la discrepancia o diferencia de posiciones. Por último, Sandel sostiene con cierta ironía, que lo que se nos está proponiendo asumir es que las “deliberaciones” de las partes sencillamente tengan lugar en el silencio y además produzcan una sola concepción que fuera acordada en forma unánime.

Podríamos agregar que otro aspecto muy problemático es el determinar si estamos o no en presencia de algo así como una “deliberación”, de algo así como una elección. Dicho de otro modo, si estaremos en presencia de un sentido voluntarista o un sentido cognitivo que tendría el supuesto “acuerdo” respecto de los principios de la justicia.

⁷⁹ *Ibid.*, p.288

⁸⁰ SANDEL, *Op. Cit.*, p.137

Por una parte se propone que el tipo de acuerdo realizado en la posición original brota de haber realizado una elección conjunta entre las partes, es decir, dado que el acuerdo requiere un acto intencional, o un ejercicio de la voluntad, podríamos hablar de que tales principios son “escogidos” voluntarista o voluntariamente por los sujetos contratantes. Sin embargo, como hemos expuesto, al parecer lo que ocurre en la posición original es un tipo de “acuerdo” de corte cognitivo, es decir, en donde los sujetos sencillamente descubren (pues razonan idénticamente, en igualdad de condiciones y sin discrepancia alguna) los principios que es razonable adoptar y ante los cuales ninguno de ellos está capacitado para cuestionar o proponer una alternativa distinta, pues han sido modelados para “escoger dirigidamente” (esto es: privados sencillamente de escoger) estos principios específicos y no otros.

Desde esta perspectiva, si ya las partes han descubierto lo único que podían descubrir, pues Rawls ha insistido en que sus principios de la justicia serían aquellos más racionales y razonables de escoger en las circunstancias de la posición original, ¿qué sentido puede tener seguir hablando de “acuerdo” o “elección” de tales principios si en verdad no es posible tal discriminación racional pues todo lo racionalmente determinante a la hora de decidir algo, ya les ha sido velado a las partes? ¿Será que el término “acuerdo” posee la carga semántica necesaria para alcanzar legitimidad democrática?

Por último, la propia teoría de la persona de Rawls reconoce que ningún par de sujetos puede situarse de manera idéntica y seguir considerándose aún como personas diferentes. Con esto también explicamos de paso la afirmación de Sandel de que estaríamos en presencia de “una clase de seres que jamás existieron”.

“La noción de que lo que se encuentra tras el velo de la ignorancia no son personas diferentes sino un único sujeto explicaría por qué no puede tener lugar una negociación ni un debate en ese lugar. Explicaría a su vez por qué no puede existir un contrato en el sentido voluntarista, ya que los contratos, como las discusiones, exigen una pluralidad de personas: cuando cae el velo de la ignorancia, la pluralidad se disuelve.”⁸¹

Sin pluralidad al exterior del sujeto no es posible que exista una conciencia social de uno mismo como el “otro” de los otros y sin pluralidad al interior del sujeto no es posible la autocomprensión que permite discriminar lo que *cada cual* es de lo que *a cada cual le pertenece*, es decir, diferenciar sus características circunstanciales de su identidad profunda.

2) Abordando estas mismas dificultades desde otra perspectiva, y enfatizando ahora en la información que manejan los sujetos, podríamos sostener que las partes no están posibilitadas de poseer, en principio, el conocimiento total y único que Rawls les atribuye. *Más aún: “la imposibilidad es lógica, no simplemente genética.”*⁸²

En primer lugar, y con esto retomo lo planteado cuando hablábamos del papel de la justicia en la teoría rawlsiana, el conocimiento de los asuntos políticos, los principios de la teoría económica y las bases de la organización social, Rawls las da por sentado que son un tipo de conocimiento ahistórico en sus fundamentos epistemológicos, del mismo modo como las verdades lo son del ámbito de las ciencias naturales. Así, *“Colocados ante una roca que avanza, podemos apartarnos de su ruta, evitando así las consecuencias de las*

⁸¹ SANDEL, *Op. Cit.*, p.167

⁸² WOLFF, Robert Paul, *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p.70

*leyes del movimiento; o podemos desviar la roca, mediante la colocación cuidadosamente calculada de obstáculos, utilizando así las leyes del movimiento; pero no podemos, mediante ninguna suma de meditación, de creación de conciencia o de auto-examen colectivo, abolir las leyes del movimiento y anular así la amenaza de la roca.”*⁸³

A diferencia de la interacción medianamente posible que se tiene con las leyes del movimiento, nuestro conocimiento de la sociedad es un proyecto humano colectivo, una expresión y una reflexión sobre nuevas formas de organización social o económica, creadas y perfeccionadas una y otra vez por las acciones e interacciones de innumerables individuos. En este sentido y a modo de ejemplo, “para lograr una “comprensión” de los “descubrimientos” de la economía clásica, tengo que concebir la sociedad como la concibieron los economistas clásicos.”⁸⁴

Ya no podrá considerarse entonces que la sociedad es un *objeto* gobernado por leyes inmutables, pues esas leyes pueden ser exploradas, descubiertas, formuladas y puestas al servicio de los propósitos humanos. No podrá pues considerarse que la información relativa a “los hechos generales de la sociedad humana” que requieren las partes en la posición original esté contenida de una vez y para siempre, pues esta información obedece a circunstancias históricas, comprendidas sólo por cada cual y de manera distinta en función de sus relaciones de vinculación directa o autointerpretativas.

De la misma forma anterior, cuando hablamos de las “leyes de la psicología humana” la dificultad radica en el fácil supuesto de Rawls de que el conocimiento de la personalidad humana es intemporal e impersonal.⁸⁵ Esto fundamentalmente no sería así, puesto que la tradición psicoanalista sobre todo, ha mostrado que siempre nuestras mentes están trabajando en dos planos, el inconsciente y el consciente, “de modo que cada uno capta y responde a sugerencias o mensajes de los otros en ambos planos, a través de los procesos dinámicos de la proyección, de la transferencia, del desplazamiento y de la represión, y a través del despliegue de defensas elaboradamente auto-engañosas, transformamos, ocultamos o negamos deseos, pensamientos y sentimientos penosos, o vergonzosos, o peligrosos. Ninguna descripción de la experiencia y de la conducta humana podría ser satisfactoria, sin el reconocimiento de esta rica complejidad de lo consciente y de lo inconsciente.”⁸⁶

Asegurar que las partes en la posición original conocerán las leyes de la psicología humana sin conocer quiénes son ellos mismos, sin conocer sus circunstancias etéreas, sexuales, incluso raciales, equivale sencillamente a realizar una afirmación francamente desmedida.

De esta manera, con estos dos breves puntos críticos, podemos sostener que aquello que comenzó como un pretendido esquema voluntario de cooperación, como una ética de la elección y del consentimiento, culmina, aunque de manera no deliberada, como una ética del conocimiento y de la autocomprensión.⁸⁷

⁸³ Ibid., p.115

⁸⁴ Ibid., p.116

⁸⁵ Cfr. Ibid., p.119

⁸⁶ Ibid., p.120

⁸⁷ J. Navarrete ofrece una muy buena síntesis de todo lo anterior: “Además de la cuestionable afirmación que de todo procedimiento justo se deduce un resultado justo, del razonamiento de Rawls se derivan dos evidentes problemas. En primer lugar, pudiera pensarse que si las partes están equitativamente situadas y, por tanto, razonaran de forma similar, no existiría base

alguna sobre la cual haya “algo” que negociar. ¿Cuál es la base de ese acuerdo justo, si no existen intereses, preferencias o algún conocimiento de los partícipes?. De no haber a lo menos un interés contrapuesto, no hay debate, si no hay debate no hay acuerdo, ni mucho menos un acuerdo unánime. El segundo problema, que se deriva del primero, es reconocer que cuando excluimos todas las características que constituyen la seña de identidad de una persona, éstas no se presentan frente a “los otros” de manera “semejante”, sino de forma idéntica. ¿Cómo situar a personas de manera idéntica y seguir considerándolas diferentes? Lo anterior no es posible, e incluso contradice la teoría del sujeto del propio Rawls, que reivindica la defensa y promoción de la diversidad y el pluralismo. De esta forma, el velo de la ignorancia no sólo diluye la pluralidad e imposibilidad de negociar “con otros”, sino que difumina la propia noción de sujeto. Si alguien “es auto-interesado pero no sabe quién es y qué quiere, la referencia al prefijo “auto” desaparece.” En NAVARRETE, Jorge, Op. Cit., p.64

CAPÍTULO III. Reconstruyendo al sujeto comunitario

La noción de un sujeto desvinculado, al igual que en Michael Sandel, es un aspecto que ha sido particularmente estudiado por Charles Taylor, partiendo su análisis con la idea de que los hombres se autointerpretan y que su identidad depende de su orientación y vinculación hacia concepciones del bien que se han generado a partir de su matriz lingüística socialmente compartida. Así, los términos en que cada cual comprende su propia identidad dependen de la matriz social y pueden cambiar si cambian los elementos significativos del contexto de referencia. Desde este supuesto, por un lado, resultan incoherentes aquellas posiciones teóricas que intentan analizar la racionalidad de los juicios morales sin recurrir a los marcos valorativos que necesariamente emergen de la comunidad, y, por otro lado, critica el concepto de yo desvinculado, previamente individualizado, que soslaya el origen social de los fines que el agente persigue.⁸⁸

Taylor reacciona frente a todas las versiones actuales del yo nouménico kantiano, que excluyen la particularidad de los deseos y las inclinaciones de los agentes morales. Aunque por la otra vereda, también reclama frente a la tradición empirista, pues éstos no aluden al yo como algo que encuentra su identidad en un espacio de cuestiones morales, sino en la autopercepción, es decir, aquel haz de percepciones de placer o de dolor que el sujeto percibe. En ambos casos, dirá Taylor, el sujeto resultante es un tipo de sujeto neutro que concuerda con un desvinculado sujeto de control racional. Se transforma la racionalidad de este modo en una racionalidad procedimental, instrumental, encargada del escrutinio de la ideas y de su ordenación de acuerdo con los cánones de la deducción matemática y la probabilidad.⁸⁹

Este modo de entender la racionalidad, centrado en los procedimientos y la ausencia de vínculos, está muy ligado también a la concepción de objetividad que instala un modo de concebirla en el que *“nuestro pensamiento es objetivo cuando escapa a las distorsiones y perspectivas estrechas de nuestro tipo de subjetividad y capta el mundo tal como es.”*⁹⁰

Michael Walzer, al igual que Taylor en este sentido, no tiene reparos en afirmar decididamente un modo diferente de comprender y entender la indagación social.

“Mi planteamiento es radicalmente particularista. No me jacto de haber logrado un gran distanciamiento del mundo social donde vivo. Una manera de iniciar la empresa filosófica – la manera original, tal vez – consiste en salir de la gruta, abandonar la ciudad, subir a las montañas y formarse un punto de vista objetivo y universal (...). Luego se describe el terreno de la vida cotidiana desde lejos, de modo que pierda sus contornos particulares y adquiera una forma general. Pero yo me propongo quedarme en la gruta, en la ciudad, en el suelo. Otro modo

⁸⁸ Cfr. RODRIGUEZ, *Op. Cit.*, p.202

⁸⁹ Cfr. *Ibíd.*, p.204

⁹⁰ TAYLOR, Charles, *“Lichtung o Lebensform: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein”*, en *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997, p.96

de hacer filosofía consiste en interpretar para los conciudadanos el mundo de significados que todos compartimos. La justicia y la igualdad pueden ser elaboradas idealmente como artefactos filosóficos, no así una sociedad justa e igualitaria.⁹¹

El yo desvinculado objetiva el mundo que le rodea, también sus emociones e inclinaciones, miedos y pulsiones, logrando el autocontrol y el distanciamiento que le permiten actuar racionalmente. La tradición occidental, sostiene Taylor, suele considerar al agente humano, en primer lugar, como un sujeto de representaciones. De esta manera, el sujeto se representa a sí mismo como un ser que tiende a efectuar casi exclusivamente representaciones, meras proyecciones tanto de los objetos del mundo exterior como de los fines que persigue. Establece así, de acuerdo a su conciencia monológica y autónoma, aquellos propios fines que vale la pena tratar de conseguir.

Según el pensador canadiense, íconos de la modernidad como Descartes, a quien acusa de exponer un alma descarnada, a Locke, por una capacidad propia del sujeto puntual para autorrehaberse y a Kant, quien muestra una visión del ser humano como un ser puramente racional, estarían liderando una epistemología que propugna una visión desvinculada del sujeto y que se opone a las posibilidades de desarrollo de cualquier antropología situada de la libertad.

“Las personas, en realidad, no responden a los criterios de imparcialidad propuestos en la posición original rawlsiana, sino que se constituyen a sí mismos a través de la orientación moral hacia el bien. En este sentido, la libertad del sujeto para decidir entre vincularse o distanciarse de ciertas metas y fines no es absoluta, sino condicionada por la inevitable apelación hacia ciertas orientaciones que se le presentan al sujeto investidas de significatividad.”⁹²

Con razón entonces sosteníamos al final de la Introducción que acá de lo que se trata es de examinar que la realidad social (la vida) de un sujeto, más que ser una “propuesta” (o elección) autónoma y abierta de futuro, es más bien una “respuesta” (o descubrimiento) de las condiciones vinculantes, que tanto socio-política como ideológica o culturalmente han ido forjando en él identidad, arraigo y por supuesto, también libertad. Una libertad significativa, situada y completa.

Podríamos decir que la libertad entonces se comprende no en el sentido absoluto que sostiene la concepción liberal como independiente de todas aquellas concepciones de vida buena, sino en base a posibilidades reales que la experiencia condiciona y por lo mismo, que la experiencia significa y empapa de contenido.

Se trata de que efectivamente los sujetos escogen lo que quieren escoger, pero el campo u horizonte axiológico en que se encuentran sus opciones está limitado por el entorno cultural, social, simbólico, etc. que los rodea. Podríamos decir aún más desde esta perspectiva: la libertad que experimentamos es siempre una libertad “completa” (en contraste con la libertad “absoluta” liberal), una libertad que permite ver todo lo que es posible ver por sujetos situados contextualmente. Lo cual por supuesto no quiere decir que no sea posible ampliar el ámbito de acción o elección libre, sino que, sea cual fuere éste, siempre seguirá siendo sólo un ámbito y no todos los ámbitos posibles. Gracias a ello es que es posible rastrear a partir de las opciones o valoraciones realizadas por los sujetos, el

⁹¹ WALZER, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p.12

⁹² RODRIGUEZ, Op. Cit., p.210

contexto mayor en que éstas fueron realizadas, pudiendo situarlas histórica y políticamente, que es justamente el proceder de ciencias como la antropología, la arqueología o la historia, entre otras ramas reconstructivas.

De este modo es posible distinguir que el desarrollo de estas ciencias sociales sólo es posible gracias a que las relaciones vinculares, incluso tribales, que pueden ser rastreadas obedecen a un conjunto simbólico mayor a partir del cual es posible comprender y recuperar las opciones, decisiones y acciones de una persona, un grupo o toda una cultura. Es a partir de las relaciones sociales, situadas y modeladas por tejidos simbólicos y circunstancias históricas precisas, que tenemos noticia de todo cuanto ha configurado el modo de relación de nuestros antepasados.

Ortega y Gasset en las *Meditaciones del Quijote* popularizó su famosa frase “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella, no me salvo yo.” Frase apropiada para introducir a esta aclaración aún mejor:

“El hombre es, ante todo, alguien que está en un cuerpo y el cuerpo en que vive infuso, recluso, hace de él inexorablemente un personaje espacial. Lo pone en un sitio y lo excluye de los demás sitios. Lo sitúa. Todo el resto, que no es el hombre, puede ser captado por él, desde un aquí. Ciertamente es también que el hombre puede cambiar de sitio, pero cualquiera que éste sea, será nuevamente un aquí, o más bien, un desde aquí y en este sentido, una perspectiva. El otro hombre tiene por su parte también su aquí, pero ese aquí del Otro no es el mío. Nuestros “aquí” se excluyen, no son interpenetrables, son distintos, y por eso la perspectiva en que le aparece el mundo es siempre distinta de la mía. Yo estoy, por de pronto, en mi mundo y él en el suyo.”⁹³

Es importante comprender que el énfasis que pretendemos remarcar no permite que expliquemos todos los sentidos posibles al abrir esta cita, sino sólo quedarnos con aquella descripción en la cual se sitúa a cada sujeto en y desde su propio “aquí”, su propia circunstancia y su propia perspectiva. Éstas, como el lugar desde el cual pudiendo cambiar o envejecer el sujeto, siempre será el lugar único (el desde aquí) desde el que se vuelve significativa la propia vida y la forma en que se comprende el mundo de relaciones y vínculos interpersonales.

Mucho se habló de la racionalidad de las partes al interior de la posición original:

“Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad...” o “... la situación inicial es equitativa entre las personas en tanto que seres morales, esto es, en tanto que seres racionales con sus propios fines, a quienes supondré capaces de un sentido de la justicia.”

Ahora bien, podemos sostener coherentemente que la racionalidad es la potencia a la que se apela para lograr los grandes desarrollos en teoría política, en filosofía moral y en todo el amplio espectro de los desarrollos científico-técnicos. Lo que debe subyacer a ello probablemente sea la confianza que representa la formalidad, coherencia y pretensión de universalidad que su estructura logra proyectar. En este sentido la producción teórica, en base a la razón, se establece como un criterio sólido, confiable y productivo en cuanto a su alcance y durabilidad. No constituye mucho peligro de desvirtuarse o anularse y desaparecer pues un discurso racional es (como el sentido común diría), con menor o mayor

⁹³ ORTEGA y GASSET, José, *Op. Cit.*, Cap. “La aparición del <<otro>>”, Pág. 108 - 109

dificultad, inteligible y por tanto mudable hacia un conjunto de significaciones lingüísticas que no escapan mayormente al “control” humano.

Sin embargo, situándonos en un piso anterior a lo descrito, la sospecha apunta hacia la conformación misma de la racionalidad y sus formas de conciencia o imaginarios, el modo en que impacta y modela la estructura, pues creemos que ésta no solamente adquiere la forma de la situación desde la cual surge sino también asume un compromiso insalvable en la formación de la identidad de los sujetos que se guían por ella.⁹⁴ Aquellas realidades políticas, ideológicas o religiosas que configuran la primitiva “estructura del razonar” son producto de desarrollos histórico-culturales que escapan al control inmediato del hombre, por ende no deben ser consideradas como variables prescindibles sino al contrario, pues es desde ellas que se hace posible la comprensión de las necesidades, criterios y exigencias racionales de los grupos humanos necesitados de regulación. Si el hombre “*en su ser no se jugara su propio ser*” no habría mayor necesidad de poner cuidado en la conformación del mundo significativo de cada uno y una teoría universalista de la justicia, por ejemplo, cumpliría propiamente su tarea, pues no está en ella averiguar las situaciones concretas desde las que surgen las realidades que llamamos racionales. No obstante, la necesidad de comprender tal universalismo y tal abstracción requiere compartir significados y esto probablemente no se logrará si se insiste en que la estructura racional funciona de manera autónoma y libre respecto de su propia conciencia, intereses y situación vital. Desde esta insistencia es posible, con ayuda de la creatividad imaginativa, inventar un sujeto sin vinculación a nada, sin intereses, anhelos o preocupaciones. Un sujeto imparcial, propicio para una situación teórica ideal (que como hemos visto con Sandel sobre todo), parece sucumbir ante su propia incongruencia teórica, pues es realmente muy difícil concebir que un sujeto, cuya esencia la conforman las realidades vitales desde las que se ha hecho *sujeto* (sujetado a...) pueda dejarlas de lado, convertirse por un esfuerzo de la imaginación en “neutro”, “imparcial” y nunca dejar de ser propiamente lo que era al principio. El asunto incluso podría plantearse de modo esquemático: hay algo que se quiere imaginar pero al conseguir ese propósito, lo imaginado deja de ser lo que se quería imaginar. El problema no está finalmente en lo imaginable, sino en la validez del tal ejercicio de imaginación.

El sujeto no “elige” los fines sino que más bien los “descubre”

El yo no existe con independencia de sus fines, sino que se define a sí mismo a través de sus elecciones fundantes. Dado que los fines son constitutivos, la autonomía consiste no tanto en la capacidad para elegir y revisar las propias metas, sino en que existan las condiciones necesarias para adquirir conciencia sobre estos proyectos constitutivos que son compartidos. La finalidad de la teoría política versará sobre el desvelamiento del bien común, nos capacitará para “*conocer en común un bien que no podemos conocer por nuestra cuenta.*”⁹⁵

⁹⁴ Otro ámbito, cuya idea esencial es la misma que hemos presentado, será el del lenguaje y sus inevitables vinculaciones en la conformación de la identidad humana. Más adelante, de la mano de las ideas de Charles Taylor, examinaremos estos aspectos.

⁹⁵ RODRIGUEZ, *Op. Cit.*, p.212 citando la edición en inglés de Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982, p.183

De esta manera, sostendrá Sandel, “el <yo> deontológico, despojado de todos los lazos constitutivos posibles, no es un <yo> liberado sino un <yo> privado de poder.”⁹⁶ Sin la libertad y autonomía que pretendidamente confirmaría su primacía por sobre los fines y preferencias a elegir. “(...) Lo que sucede detrás del velo de la ignorancia no es un contrato o un acuerdo sino un tipo de descubrimiento; y lo que sucede en la <elección puramente preferente> no es tanto una elección de fines como una correlación entre deseos preexistentes, no diferenciados en cuanto a su valor, y los mejores medios disponibles para satisfacerlos.”⁹⁷

Esto último significa que ante la ausencia de lazos constitutivos, la deliberación funciona como una elección de fines que, estando inmersos en la contingencia, son irrelevantes desde el punto de vista moral, pues cuando el <yo> no está restringido pero está esencialmente desposeído, no hay nada sobre qué pueda cavilar una persona en la autorreflexión, a menos que sea finalmente una <elección puramente preferente> y desde esta perspectiva, una simple elección arbitraria.

Sin embargo hay un aspecto más anterior aún, y es que “no podemos considerarnos como independientes de esta manera (como un “yo” desvinculado) sin un alto costo para las lealtades y convicciones cuya fuerza moral reside en parte en el hecho de que en nuestra vida cumplirlas es inseparable de nuestra comprensión de nosotros mismos como las personas particulares que somos: como miembros de esta familia, comunidad, nación o pueblo; como sucesores de esta historia; como hijos e hijas de aquella revolución; como ciudadanos de esta república.”⁹⁸

Las lealtades de este tipo “no deben ser consideradas como variables prescindibles”, como ya hemos dicho, o como valores u objetivos que cada cual puede abrazar en cualquier momento, simplemente porque “*van más allá de las obligaciones a las que me comprometo voluntariamente y de los “deberes naturales” que debo a los seres humanos en tanto tales.*”⁹⁹

Estos compromisos o lealtades más o menos duraderas que se han mencionado, tomadas en su conjunto, definen en parte a la persona que cada cual es. De ahí que sea tan importante el descuidarlas y creer que se pueda seguir siendo lo que siempre se ha sido, sin alusión a dichas circunstancias.

Continúa Sandel, “El imaginar una persona incapaz de lazos constitutivos como éstos no equivale a concebir un agente idealmente libre y racional, sino a imaginar una persona completamente falta de carácter, sin profundidad moral. Poseer carácter significa saber que me muevo en una historia que ni exige ni ordena, sino que conlleva consecuencias que no se ven afectadas por mis elecciones o mi conducta. (...) En tanto ser con autocomprensión, soy capaz de reflexionar sobre mi historia y en este sentido distanciarme de ella, pero la distancia es siempre precaria y provisional, y nunca se asegura finalmente el punto de reflexión fuera de la historia misma.”¹⁰⁰

⁹⁶ SANDEL, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Ed. Cit., p.220

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, p.222

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

Parece claro que en este rescate de las lealtades o en el redescubrir los lazos fundantes de nuestro carácter, la reflexión y autorreflexión es característica absolutamente necesaria para entrar en relación con nosotros mismos. Al averiguar acerca de las características de nuestras opciones no es sólo la intensidad de ellas lo que determinará su real alcance, sino también el modo en que esas elecciones se adaptan a la persona que cada cual ya es. En este sentido, en la medida en que delibero, no se considera sólo aquel deseo que legítimamente puedo tener, “...sino también quién soy realmente, y esta última pregunta me lleva más allá de la atención única hacia mis deseos, hacia la reflexión sobre mi identidad misma.”¹⁰¹

Pero no se crea que la reflexión que conduce al autoconocimiento sea un proceso que pueda llevarse a cabo exclusivamente en la intimidad de la conciencia personal. Para eso existen, podríamos decir, los demás: los amigos, la comunidad, la familia. Sandel ha dicho “La amistad se vuelve una manera de conocer, y no sólo de querer.” Pues cada vez que no se está seguro de qué camino tomar o de qué acción emprender, se consulta con un amigo o un familiar. Ellos, que nos conocen bien, pueden ayudarnos a deliberar, ofreciendo y evaluando diversas descripciones de la persona que yo mismo soy. “Tomar en serio esta deliberación es admitir que mi amigo puede comprender algo que se me ha escapado, o puede ofrecer una explicación más exacta de la manera en que se compromete mi identidad con las alternativas que tengo. Adoptar esta nueva descripción es verme de una nueva manera; mi anterior imagen de mí mismo parece ahora parcial o interferida, y debo admitir en retrospectiva que mi amigo me conocía mejor de lo que me conozco a mí mismo.”¹⁰²

Entender esto como una posibilidad presupone finalmente un “yo” de constitución mucho más rica de lo que admite una concepción deontológica. Ahora estamos en presencia de un “sujeto”, cuya sujeción es testificada por otros, no es que sólo yo sea lo que yo creo, siento y pienso que soy, sino también lo que los demás, los amigos, creen, piensan y sienten que soy. Es decir, en esta negociación y apertura a la interpretación ajena y a la autointerpretación se juega y descubre nuestra propia identidad; desde ahí entonces, se juegan y descubren también nuestros fines y propósitos.¹⁰³

El hombre como animal lingüístico

En esta tarea que hemos venido describiendo como de autorreflexión y autointerpretación humana, el principal mecanismo para lograr ese “diálogo” interior y exterior es sin duda el lenguaje.

Taylor ha dedicado gran parte de su obra a escudriñar los vínculos que podrían existir desde el lenguaje hacia la constitución de la identidad y antes que eso, desde la comunidad hacia el proceso de constitución del lenguaje.

¹⁰¹ Cfr. *Ibíd.*, p.223

¹⁰² *Ibíd.*, p.224

¹⁰³ Charles Taylor lo dice con palabras similares: *De este modo, el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás. (...) Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás.* En: TAYLOR, Charles, *El Multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p.55

Esto permite que tengamos una visión invertida en la manera de entender la relación entre el lenguaje y el ser humano respecto a la concepción instrumental, porque el individuo no es ya el creador del lenguaje sino que la comunidad es más bien la constituyente del mismo.

El ser humano vive en un mundo lingüísticamente poblado de significaciones: sus percepciones, emociones y acciones son el resultado de un mundo al que se accede a través del lenguaje. Si se quiere, podríamos decir que *“vivir como ser humano es encontrar en el lenguaje su condición de posibilidad, resultando que el lenguaje propicia el modo en que el sujeto se entiende a sí mismo.”*¹⁰⁴

Este lenguaje que se desarrolla en el marco social posee la peculiaridad de generar espacios comunes de significados que posibilitan dialógicamente la existencia de una acción común, de intereses comunes, y propuestas comunes. Ahora bien, para que las acciones logren ser dialógicas se requiere que sean efectuadas por un agente integrado, que se percibe a sí mismo como parte de un conjunto más amplio y no como un átomo individual.

Taylor, remitiéndose a los estudios de G.H. Mead señala que la vida humana posee un carácter fundamentalmente dialógico (al igual que lo hace Jürgen Habermas remitiéndose a los mismos estudios).¹⁰⁵ Y esto quiere decir que nos convertimos en seres humanos plenos gracias a los lenguajes de expresión humanos, sean éstos el arte, el gesto, el amor, etc. Es a través de estos lenguajes heterogéneos cómo el hombre se constituye a sí mismo por medio del intercambio con los otros.¹⁰⁶ Cada lenguaje posee a su vez sus propias reglas y formas (sintaxis), sus propios significados (semántica) y la pragmática expresada en los usos del lenguaje y en las maneras de sentir y de vivir de los sujetos de la comunidad. Taylor analiza la lengua en sentido amplio, atendiendo a los horizontes culturales en los cuales una lengua se expresa, a través de sus ritos, del arte y demás prácticas sociales.

“Pero aprendemos estos modos de expresión mediante nuestro intercambio con los demás. Las personas, por sí mismas, no adquieren los lenguajes necesarios para su autodefinición. Antes bien, entramos en contacto con ellos por la interacción con otros que son importantes para nosotros: lo que George Herbert Mead llamó los “otros significantes”. La génesis de la mente humana no es, en este sentido, monológica (no es algo que cada quien logra por sí mismo), sino dialógica.”¹⁰⁷

Ahora bien, no se trata de que en aquellos diálogos *originales* aprendamos simplemente los lenguajes que utilizaremos el resto de nuestra vida para luego reservar su ejecución a un ámbito privado. Se espera, desde luego, e incluso se exige, que cada cual sea capaz de desarrollar su propia perspectiva, opinión y actitud hacia las cosas, por medio de la reflexión solitaria. Lo que sin duda no ocurre así es el modo en que las cuestiones importantes,

¹⁰⁴ RODRIGUEZ, *Op. Cit.*, p.184

¹⁰⁵ Cfr. HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa, Vol. I Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Ed. Taurus, 1987, pp 175-192

¹⁰⁶ Cfr RODRIGUEZ, *Op. Cit.*, p.185

¹⁰⁷ TAYLOR, *El Multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*, Ed. Cit., p.53

aquellas que definen nuestra identidad, permanecen siempre en diálogo con las cosas que nuestros “otros significantes” desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas.¹⁰⁸

“Y aún después de que hemos dejado atrás a algunos de estos otros – por ejemplo, nuestros padres – y desaparecen de nuestras vidas, la conversación

con ellos continuará en nuestro interior mientras nosotros vivamos”¹⁰⁹

De esta manera, la influencia de los otros significantes que han contribuido de manera decidida en nuestra autointerpretación, aún cuando aparezca al principio de nuestras vidas, continúa indefinidamente.

¹⁰⁸ Cfr. *Ibíd.*

¹⁰⁹ “Esta dialogicidad interna ha sido explorada por M. M. Bajtin y por quienes se basan en su obra. Véase, de Bajtin, especialmente *Problems of Dostoyevsky’s Poetics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984). Véase también Michael Holquist y Katerina Clark, *Mikhail Bakhtin* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984); y James Wertsch, *Voices of the Mind* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).” Nota agregada por Charles Taylor, en *Ibíd.* pp. 53-54

CONCLUSIÓN

Parece que ya ha sido dicho lo más importante de este trabajo. La propuesta comunitaria es la corrección y la respuesta al “yo” de la posición original. Desde esa propuesta es que se establece un modo arraigado de concebir al “yo sujeto”.

No cabe duda de la importancia que la concepción kantiana del sujeto, como fin en sí mismo, ha alcanzado para todo el desarrollo moderno. Ciertamente ha sido una garantía de consistencia a la hora de exigir valores universales, de abogar por el respeto, libertad y justicia de todas y cada una de las personas de este mundo. Sin Kant gran parte de la fundamentación de “los derechos humanos” que en nuestros días sobrevive no habría sido posible. Sin Kant la aspiración a una convivencia estable y no dejada al simple arbitrio de la mudanza ocasional y circunstancial de los valores, no mantendría perspectivas de éxito.

Ante la pregunta ¹¹⁰ ¿Por qué necesitamos a Kant?, una respuesta que se ha dado es “porque él nos provee de razones para no desorientarnos en medio de un mundo que, plagado de sorpresas, arriesga el peligro de debilitar las convicciones que subyacen al proyecto de una sociedad liberal y democrática. Que los seres humanos, los hombres y las mujeres poseemos derechos, es decir, facultades que nos inmunizan frente a los abusos del poder; que cada hombre y mujer constituimos un límite insalvable que ningún cálculo agregativo podría transgredir; y que, en fin, esos mismos hombres y mujeres podemos aspirar a encontrarnos en un diálogo que, sobre la base de una igualdad fundamental, ¹¹¹ permite, no obstante, expresar nuestras diferencias...”

En este sentido, lo que Kant hace es proveernos de una defensa vigorosa contra el relativismo cultural, o sea, contra la idea de que los seres humanos nos movemos inevitablemente en un horizonte plagado de historicidad que determina nuestras opiniones en relevantes cuestiones de moralidad y para las cuales podría ser conveniente tener criterios compartidos, aunque pudiera tratarse, como asoman hoy en día variados planteamientos, al menos de una “ética de mínimos”, una “ética cívica”.

En fin, para ir concluyendo con este trabajo quiero citar a Robert Nozick, quien sostiene en *Anarquía, Estado y Utopía* que “A Theory of Justice es un trabajo vigoroso, profundo, sutil, amplio, sistemático dentro de la filosofía política y la filosofía moral como no se había visto otro igual cuando menos desde los escritos de John Stuart Mill. Es una fuente de ideas esclarecedoras, integradas conjuntamente en un todo perfecto. Ahora los filósofos políticos ¹¹² tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien, explicar por qué no lo hacen.”

Si bien puede haber quedado muy claro a lo largo de este trabajo que me falta mucho para acercarme a lo que sería un filósofo político, no obstante quiero recoger el desafío que plantea Nozick y concluir recalcando aquellas razones por las cuales me he querido distanciar en el aspecto puntualísimo de la concepción de persona que Rawls maneja en la posición original y en la cual enfatiza un sujeto desarraigado de su contexto.

¹¹⁰ PEÑA, Carlos, *Por qué necesitamos a Kant*, Publicación periódica *Estudios Públicos*, 69 (Verano 1998)

¹¹¹ *Ibid.*, p. 7

¹¹² NOZICK, Robert, *Anarquía, Estado y Utopía*, Argentina, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1990, p.183

Así pues, sin perjuicio de lo dicho anteriormente, con Kant no es menos cierto tampoco, que en aquel afán universalista se deje de lado la particularidad subjetiva que define al propio sujeto, dejando de lado su naturaleza, ponderando a un sujeto escindido, que cree lograr su desarrollo moral y social en la autodefinición personal, en donde los demás sólo son circunstancias de la propia vida, pero nunca correlatos de la misma. De este modo quedamos a un paso de la discriminación con que muchos y muchas se sienten amenazados pues pertenecen a realidades marginales de la historia de cada cultura. Marginalidades que pretenden ganarse un lugar apelando a lo que les es más propio, pero que con Kant, han quedado relegados a una mera excepción de la regla, sin posibilidad de ser interpretados por la mayoría pues son incapaces de situarse en la línea de la universalidad exigida por éstos. Si no son considerados por los demás, no pueden tampoco autointerpretarse y sin esto último, descubrir la propia identidad se transforma en una antojadiza y superficial apreciación personal.

Siguiendo la tradición hermenéutica que sostiene Taylor, los seres humanos no sólo poseen una cierta comprensión de sí mismos, sino que esa concepción los constituye como sujetos. En este sentido, nos oponemos a toda noción del yo que considere que los seres humanos tengan una identidad independiente de las interpretaciones que los otros y los mismos sujetos hagan de sí mismos.

“Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a la que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura.”¹¹³

Sólo es posible definir la identidad si se asumen compromisos morales, perfilando un bien hacia el cual dirigirse e identificándose con un horizonte dentro del cual se puedan desarrollar las valoraciones fuertes que implican una toma de postura respecto a qué acción puede considerarse buena, valiosa o digna.

Desde este horizonte o marco valorativo es posible efectuar juicios racionales y discriminaciones morales, permitiendo que aquellas futuras elecciones de “vida buena” estén de algún modo intencionadas por la anterioridad de nuestro contexto. En ausencia de este marco de referencia, nuestra especie de “marco teórico” individual, probablemente estaríamos en presencia de una crisis de identidad. Tales marcos valorativos no son contruidos por el sujeto, puesto que la pertenencia a una comunidad está, como veíamos con Ortega y Gasset, dada con anterioridad a la aquiescencia de cualquier persona.

“El sujeto podrá aceptar o no aceptar las respuestas que dicha comunidad le ofrezca sobre aquello que constituya una vida buena, pero el agente moral siempre partirá de la pregunta por qué tipo de vida merece la pena vivir, y tanto la pregunta como la respuesta a esta cuestión aparecerá planteada en los términos y límites que el marco valorativo en el que el sujeto se desenvuelve determine.”

¹¹⁴

En este sentido, la relación entre el sujeto y su autointerpretación tiene que entenderse a partir del vínculo entre el sujeto y su comunidad porque las interpretaciones son articulaciones que el sujeto efectúa a través de un vocabulario que ha sido otorgado por la comunidad lingüística.

¹¹³ TAYLOR, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Ed. Paidós, 1996, p.43

¹¹⁴ RODRIGUEZ, Op. Cit., p.192

Aún cuando el sujeto pudiera imaginarse desvinculado de su propio contexto sociocultural, el modo en que se imagina la propia desvinculación está aportando con información (lenguaje, estilo, intensidad, etc.) desde la cual ha sido posible el divorcio. Sin, ese tal lenguaje y ese tal conjunto significativo de situaciones, acciones, decisiones, no habría sido posible llegar a ser el sujeto que hoy pretende desentenderse de sí mismo.

Finalmente no sólo para entenderse y descubrir los diversos caminos que la propia vida ha “intencionado” para cada cual, sino incluso para desentenderse de los mismos, es necesario primero interpretarse a sí mismo como un sujeto inmerso y empapado de historia, cultura y vínculos intersubjetivos.

Sin el lenguaje que permite asumirme o enajenarse, no puede haber autointerpretación; sin autointerpretación no puede haber conocimiento de lo propio y de lo ajeno, de la identidad siempre en crecimiento y formación; sin identidad, no hay respeto por uno mismo ni por los demás pues los límites se han difuminado. Finalmente, sin límites, disfrutando de una libertad absoluta, es el momento preciso para que entre en la escena el sujeto deontológico, el desvinculado sujeto rawlsiano.

Bibliografía

Textos citados

- BENFELD, Johann, Algunas notas sobre la noción de “velo de la ignorancia” en la Teoría de la Justicia de John Rawls. En Filosofía y Política en Rawls, Jornadas Académicas, Ed. Edeval, Valparaíso
- CAMPS, Victoria, Concepciones de la ética, Madrid, Editorial Trotta, 1992
- CORTINA, Adela, Ética sin moral, Madrid, Ed. Tecnos, 4ª ed. 2000
- GARGARELLA, Roberto, Las teorías de la justicia después de Rawls, Un breve manual de filosofía política, Ed. Paidós, Barcelona, España, 1999
- HABERMAS, Jürgen, Teoría de la Acción Comunicativa, Vol. I Racionalidad de la acción y racionalización social, Madrid, Ed. Taurus, 1987
- HEGEL, G.W.F., Principios de la filosofía del derecho, México, Fondo de Cultura Económica, 1975
- KYMLICKA, Will, Filosofía política contemporánea, Una introducción, Barcelona, Ed. Ariel, S.A., 1995
- MOUFFE, Chantal, El retorno de lo político, Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical, Barcelona, Ed. Paidós, 1999
- MULHALL, Stephen y SWIFT, Adam, El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, S.A., 1996
- NAVARRETE, Jorge, Liberales y Comunitaristas, Reflexiones generales para un debate permanente, Editorial Universidad Bolivariana S.A., Santiago de Chile, 2006
- NOZICK, Robert, Anarquía, Estado y Utopía, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 1990
- OLIVA, Claudio, El punto de partida para la selección de principios de justicia liberales, En Filosofía y Política en Rawls, Jornadas Académicas, Ed. Edeval, Valparaíso
- ORTEGA Y GASSET, José, El hombre y la Gente, Tomos I - II, Ediciones Revista de Occidente, Madrid, 1972
- PEÑA, Carlos, Por qué necesitamos a Kant, Publicación periódica Estudios Públicos, 69 (Verano 1998)
- RAWLS, John, Teoría de la Justicia, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993
- RAWLS, John, Sobre las Libertades, Ed. Paidós, Barcelona, 1990
- RODRIGUEZ, Rubén, Charles Taylor: identidad, comunidad y libertad, Valencia, Universitat de Valencia, Servei de Publicacions, 2004
- ROSENKRANTZ, Carlos, El nuevo Rawls, Barcelona, Working Paper n.103, 1995
- ROUSSEAU, Jean Jacques, El Contrato Social, Ed. EDAF, Madrid, 1989

-
- SANDEL, Michael, *El Liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2000
- Taylor, Charles, *El Multiculturalismo y “La Política del Reconocimiento”*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993
- Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996
- Taylor, Charles, *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997
- VALCÁRCEL, Amelia, *El idealismo alemán*, en Victoria Camps (ed.), *Historia de la Ética*, volumen II, Barcelona, Ed. Crítica, 1992
- WALSH, W. H., *La ética hegeliana*, Valencia, Fernando Torres editor, 1976
- WALZER, Michael, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993
- WOLFF, Robert Paul, *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981

Textos consultados sin citar

- CASTILLO, Vasco. *“El sujeto del liberalismo. Una aproximación crítica desde la obra de M. Sandel”*, en: *Identidades y Sujetos*, Varios autores, Universidad de Chile, 2002
- Cristi, Renato, *La crítica comunitaria a la moral liberal*, Estudios Públicos, (verano 1998)
- ESPEJO, Nicolás, *Nosotros: sintomáticamente rawlsianos*, En *Filosofía y Política en Rawls*, Jornadas Académicas, Ed. Edeval, Valparaíso
- Gauthier, David, *La moral por acuerdo*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1994
- HABERMAS, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999
- HABERMAS, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991
- KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996
- LOVERA, Domingo, *La racionalidad en Rawls, elecciones desiguales en una estructura (¿) igualitaria (?)*, En *Filosofía y Política en Rawls*, Jornadas Académicas, Ed. Edeval, Valparaíso
- MARTÍNEZ, Emilio, *Solidaridad liberal, La propuesta de John Rawls*, Granada, Ed. Comares, 1999
- NAVARRETE, Juan Pablo, *Liberales y comunitaristas: el debate crucial de la filosofía política contemporánea*, Santiago de Chile, Tesis de licenciatura en ciencias jurídicas y sociales, U. de Chile, 2004
- Peña, Carlos, *La tesis del “consenso superpuesto” y el debate liberal-comunitario*, Estudios Públicos, (otoño 2001)

- PEÑA, Carlos, *Rawls y la filosofía política de Kant*, En *Filosofía y Política en Rawls*, Jornadas Académicas, Ed. Edeval, Valparaíso
- RAWLS, John y HABERMAS, Jürgen, *Debate sobre el liberalismo político*, España, Paidós, 1998.
- RIVERA, Fabiola, *Rawls, filosofía y tolerancia*, Revista digital ISONOMÍA No. 19 / Octubre 2003 (archivo digital Internet)
- SANDEL, Michael, *La república procedimental y el yo desvinculado*, en: Nuevas ideas republicanas, autogobierno y libertad, Paidós, 2004, págs. 76-91
- Taylor, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983
- Taylor, Charles, *El debate entre liberales y comunitarios*, en Revista de humanidades nº2 (1994), págs. 63-72
- Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994
- VALLE, Aldo, *Filosofía y Política en John Rawls*, En *Filosofía y Política en Rawls*, Jornadas Académicas, Ed. Edeval, Valparaíso