

DELFIN IGNACIO GRUESO
COMPILADOR

LA JUSTICIA
UNA REFLEXIÓN
INACABADA

ENTRE LO CLÁSICO Y LO CONTEMPORÁNEO



Programa  Editorial

El objetivo de este libro es mostrar los diversos enfoques contemporáneos de la justicia como efectos, de una parte, de la filiación de sus autores con los filósofos clásicos y, de otra parte, de la forma como asimilan (o eluden) una serie de demandas morales propias del campo social y político contemporáneo.

Los primeros capítulos, en efecto, se ocupan de las huellas de Aristóteles, Hume, Kant y Hegel, del marxismo, de la Teoría Crítica o de la Hermenéutica gadameriana o del Pragmatismo norteamericano en las teorizaciones que sobre la justicia hacen Rawls, Habermas, Rorty, Young, Fraser o Honneth. Son capítulos dedicados a ilustrar las relaciones de continuidad-discontinuidad entre los clásicos y los contemporáneos; esas improntas de la tradición que muchas veces explican por qué estos últimos están substantivamente en desacuerdo acerca de lo que es la justicia, de sus contornos ético-políticos y su alcance político-social.

Los capítulos restantes introducen tópicos como 'lo natural', las oportunidades, la pobreza, las capacidades, el reconocimiento y las relaciones internacionales. Unos explican cómo la reflexión sobre la justicia le ha salido al paso a lo 'naturalmente inevitable' (propio de un fatalismo social de inspiración malthusiana o darwinista) apelando a la distinción entre 'desgracia' e 'injusticia' (Shklar), o a la noción de 'lotería natural' (Rawls), o de 'injusticia socialmente remediable' (Sen y Nussbaum). Otros tematizan la forma en que se ha pretendido corregir la igualdad de oportunidades de la *justicia como equidad* rawlsiana a través de un enfoque basado en la libertad negativa, la propiedad y la restitución (Nozick) o de otro basado en las capacidades (Sen y Nussbaum). O la manera como se ha intentado superar el carácter cerrado de la justicia rawlsiana, circunscrita al Estado-nación, como lo estaba la de Aristóteles a la *polis*, abriendo el espectro y ocupándose de las asimetrías económicas y políticas que determinan las relaciones internacionales en un mundo en creciente globalización (Charles Beitz, Thomas Pogge, Thomas Nagel y David Miller). O la manera como la reflexión sobre la justicia ha integrado la categoría 'reconocimiento', incluso oponiéndola a la de 'redistribución', para afrontar demandas crecientemente levantadas desde la diversidad y la diferencia (Young, Fraser y Honneth).

Lo que finalmente se espera es que el lector entienda por qué la de la justicia es hoy una cuestión filosófica dinámica y abierta; una reflexión inacabada.



LA JUSTICIA
UNA REFLEXIÓN
INACABADA

ENTRE LO CLÁSICO Y LO CONTEMPORÁNEO



Colección Artes y Humanidades
Ética y Sociedad

Grueso, Delfín Ignacio

La justicia: Una reflexión inacabada. Entre lo clásico y lo contemporáneo / Delfín Ignacio Grueso.-- Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2017.

264 páginas; 24 cm.-- (Artes y humanidades - Filosofía)
Incluye índices

1.Kant, Immanuel, 1724-1804- Crítica e interpretación
2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831-Crítica e Interpretación 3 .Justicia (Filosofía) 4.Administración de justicia
5.Administración de justicia internacional6. Filosofía política
I. Tít. II. Serie.
320.011 cd 22 ed.
A1584794

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

Universidad del Valle

Programa Editorial

Título: La justicia: Una reflexión inacabada. Entre lo clásico y lo contemporáneo

Compilador: Delfín Ignacio Grueso

ISBN: 978-958-765-553-7

ISBN-PDF: 978-958-765-554-4

Colección: Artes y Humanidades -Filosofía

Primera Edición

Diseño de carátula y diagramación: Diana Lizeth Velasco D.

Corrección de estilo: Luz Stella Grisales

Coordinación editorial: Luz Adriana Ossa Valencia

© Universidad del Valle

© Delfín Ignacio Grueso

Producto de la Convocatoria para Proyectos de Creación Artística y Humanística -2014, Vicerrectoría de Investigaciones.

Este libro, salvo las excepciones previstas por la Ley, no puede ser reproducido por ningún medio sin previa autorización escrita por la Universidad del Valle.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros. El autor es responsable del respeto a los derechos de autor del material contenido en la publicación (textos, fotografías, ilustraciones, tablas, etc). Razón por la cual la Universidad no asume ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, octubre de 2017

DELFIN IGNACIO GRUESO
COMPILADOR

LA JUSTICIA
UNA REFLEXIÓN
INACABADA

ENTRE LO CLÁSICO Y LO CONTEMPORÁNEO



Colección Artes y Humanidades
Ética y Sociedad

CONTENIDO

PREFACIO	9
INTRODUCCIÓN	11

PRIMERA PARTE **TRAS LA HUELLA DE LOS CLÁSICOS**

LA JUSTICIA RAWLSIANA FRENTE A LA TRADICIÓN FILOSÓFICA <i>Delfín Ignacio Grueso</i>	19
JUSTICIA EN PERSPECTIVA KANTIANA <i>Carlos Julio Londoño Betancourt</i>	39
LA JUSTICIA EN PERSPECTIVA HEGELIANA: COMUNITARISMO Y LIBERTAD SOCIAL <i>Karen Saavedra Escobar</i>	67
JUSTICIA: DE LA RACIONALIDAD MORAL KANTIANA AL PRUDENCIALISMO PRAGMATISTA <i>César Eslava</i>	89
LA TRADICIÓN DISTRIBUTIVA DE LA JUSTICIA <i>David Alejandro Valencia</i>	113

SEGUNDA PARTE
TENDENCIAS CONTEMPORÁNEAS DE LA JUSTICIA

DESGRACIA, DETERMINACIÓN NATURAL Y JUSTICIA

María Eugenia Marínez 131

LA JUSTICIA EN CLAVE DE CAPACIDADES

Andrés Sandoval 159

JUSTICIA Y POBREZA MUNDIAL

Ana María Salazar Canaval. 185

JUSTICIA Y RECONOCIMIENTO: UN DEBATE CONTEMPORÁNEO

Jesús Carrasquilla Ospina 205

JUSTICIA INTERNACIONAL:

DEBATE SOBRE JUSTICIA EN EL ESCENARIO GLOBAL

Guillermo Andrés Duque Silva 231

ÍNDICE TEMÁTICO 253

ÍNDICE ONOMÁSTICO 257

AUTORES 259

PREFACIO

El libro *La justicia: una reflexión inacabada: Entre lo clásico y lo contemporáneo* es el resultado principal del proyecto de investigación “La justicia: delimitación conceptual y esferas de aplicación. Una revisión de las tendencias actuales en el debate filosófico”.

El proceso académico tomó lugar, por espacio de tres semestres, en el *Seminario de Investigación Praxis II*, que para este efecto se constituyó en un escenario de lectura, discusión y, sobre todo, permanente re-escritura en torno a las tendencias contemporáneas en la reflexión contemporánea sobre la justicia. El *VI Coloquio Internacional de Filosofía Política: Saber y Poder: Perspectivas decoloniales* (Universidad de San Marcos, Lima, noviembre de 2014); *II Congreso Iberoamericano de Filosofía Práctica: Justicia social y política en Iberoamérica* (Universidad del Cauca, Popayán, mayo de 2015), y *XVI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana: Lecturas actuales de la filosofía latinoamericana: Género, cultura y poscolonialidad* (Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá, julio de 2015), fueron algunos de los eventos donde se presentaron avances de algunos de los capítulos que componen este libro. El investigador principal agradece a las universidades anfitrionas por su invitación y, de un modo particular, a la *Sociedad Iberoamericana de Filosofía Práctica* por tomar en consideración particular al *Grupo Praxis*.

En la fase final del proceso de lectura y escritura, fue particularmente estimulante el *Simposio Internacional Reconocimiento, Justicia y Comunicación: Una mirada a los conflictos sociales desde la filosofía y las ciencias sociales*, organizado entre la Universidad del Valle y la Pontificia Universidad Javeriana, Sede Cali. El haber compartido nuestras reflexiones con los pro-

fesores Francisco Cortés (Universidad de Antioquia), Ana Fascioli (Universidad de la República de Uruguay), Ángela Calvo (Pontificia Universidad Javeriana, Sede Bogotá) y Miguel Giusti (Universidad Católica del Perú), fue un impulso decisivo para afinar el espíritu de este libro. Los autores agradecen a la Universidad Javeriana (Sede Cali) y de modo muy particular al Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle por todo el apoyo logístico y financiero prestado para la realización de este evento.

La justicia: una reflexión inacabada: Entre lo clásico y lo contemporáneo viene a sumarse a una serie de libros que se inició con Rawls. *Una hermenéutica pragmática* (1997) y se ha continuado con otros volúmenes como *Rawls: Introducción a las teorías de la justicia* (2002), *John Rawls: Legado de un pensamiento* (2005), *La filosofía y la política en el pluralismo: La metafilosofía del último Rawls* (2008), *Identidades colectivas y reconocimiento: 'Razas', etnias, géneros y sexualidades* (2010) y *Reconocimiento & Democracia: Desafíos de la justicia: Reflexiones crítico-teóricas contemporáneas* (2015). Con este libro, el Grupo Praxis, en su línea sobre “Teorías de la Justicia”, alcanza un peldaño más de estudio, reflexión, escritura y publicaciones en torno a la justicia.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este libro es ofrecer una mirada panorámica de la reflexión contemporánea sobre la justicia, tomando como punto de arranque la publicación de *Una teoría de la justicia* de John Rawls en 1971. No hay pretensiones de exhaustividad, a lo sumo se intenta abarcar esta reflexión desde diversos ángulos. Lo esencial es mostrar que esa reflexión, con la que se ha dinamizado buena parte de la producción filosófico-política, ha vuelto a poner la justicia, esa categoría moral de la política con la que comienza la filosofía política en Platón y Aristóteles, en el centro de ese tipo de filosofía y los nuevos enfoques que al respecto han emergido.

Un aspecto esencial de este libro es el modo como intenta mostrar, no sólo las conexiones entre los diferentes autores contemporáneos que teorizan la justicia, sino el modo en que, al hacerlo, dialogan con los clásicos de la filosofía política. De los diez capítulos que componen este libro, los cinco primeros están dedicados a poner en evidencia ese diálogo con la tradición, necesario para impulsar hacia adelante una reflexión que abre nuevos enfoques ético-políticos y áreas de aplicación. Los cinco capítulos finales están dedicados a presentar esos enfoques y esas áreas.

El capítulo “La justicia rawlsiana frente a la tradición filosófica” se propone mostrar cómo, al elaborar su teoría, al defenderla y corregirla, John Rawls va dejando constancia no solo de cuánto se distancia de los clásicos de la filosofía política, sino, también, de cuánto les debe. El capítulo desarrolla esto trayendo a colación dos paradigmas filosófico-políticos, el contractualismo y el liberalismo, y tres clásicos, Aristóteles, Hume y Kant. Con ellos pone en evidencia ese constante juego de continuidades y

tensiones entre la tradición y la reflexión contemporánea sobre la justicia. Un ejercicio más focalizado se hace en el capítulo siguiente, “Justicia en perspectiva kantiana”, solo que con referencia a Immanuel Kant. Allí se toman las reflexiones sobre la justicia de John Rawls, Jürgen Habermas y Robert Nozick, y se intenta mostrar cómo una misma fuente de inspiración, Kant, puede dar pie a teorizaciones con consecuencias normativas que marchan (sobre todo en el caso de Nozick en relación con los otros dos) en direcciones casi opuestas.

El tercer capítulo, “La justicia en perspectiva hegeliana: comunitarismo y libertad social”, empalma el kantismo (presente en los tres autores que se acaban de mencionar) con el hegelianismo y las posiciones comunitaristas del debate contemporáneo sobre la justicia (Taylor, MacIntyre, Sandel y Walzer). Intenta mostrar cómo las garantías que ofrecía la teoría de la justicia propia del liberalismo rawlsiano y del moralismo kantiano —referidas a cierto nivel de neutralidad para hacer frente al pluralismo y defender la dignidad humana— son cuestionadas por un paradigma que reivindica los valores comunitarios por encima de la autoridad del individuo; las prácticas concretas por encima de la fundamentación universal. El capítulo se detiene, además, en el modo en que Axel Honneth retoma a Hegel para reconstruir una instancia normativa acorde con una idea de libertad social. Tanto las posturas comunitaristas como la de Honneth se presentan, en un espíritu hegeliano, como correctoras de la justicia rawlsiana, la cual, a sus ojos, heredó la limitante impronta del excesivo formalismo y abstracción del imperativo categórico kantiano.

“Justicia: de la racionalidad moral kantiana al prudencialismo pragmático” recoge una línea de desarrollo de la tradición que, refiriéndose también críticamente a Kant, se configura en el contexto anglosajón: la pragmático. El capítulo llama la atención sobre las raíces epistemológicas del modo universalista como la tradición filosófica occidental ha tendido a pensar la justicia. Ilustra los límites de ese modo de filosofar, contrastando dos líneas argumentativas generales: la representada por Rawls y Habermas, y la pragmático, representada por Dewey y Rorty.

“La tradición distributiva de la justicia”, el último capítulo de esta primera parte, referida a la tradición, se remonta mucho más atrás que los otros capítulos precedentes: a Aristóteles y al Libro V de la *Ética Nicomáquea*. Intenta mostrar que desde los tiempos de Aristóteles la tradición reflexiva sobre la justicia se está preguntando por la forma correcta de distribuir las cosas disponibles entre los sujetos que conforman una sociedad, y con ello se ha visto obligada a lidiar con tres preguntas fundamentales:

¿qué se distribuye?, ¿cómo se distribuye? y ¿entre quiénes se distribuye? Ilustra cómo ese enfoque distributivo hace presencia en Marx y Rawls, por ejemplo, y cómo Robert Nozick se enfrenta al mismo.

“Desgracia, determinación natural y justicia” abre la segunda parte del libro porque, aunque también dialoga un poco con algunas huellas de la tradición (Platón, el naturalismo político y el darwinismo social), se centra en un tipo de reflexión de palpitante vigencia: los límites de la justicia frente a ‘lo dado’ (lo ‘natural’, lo ‘naturalmente determinado’, la ‘desigualdad natural’, la ‘desgracia’). Autores como John Rawls (cuando pensó las obligaciones de la justicia frente a la ‘lotería natural’) o Judith Shklar (cuando tematizó la diferencia entre ‘desgracia’ e injusticia), o Amartya Sen y Martha Nussbaum (al tematizar las capacidades o la ‘injusticia socialmente remediable’) han ampliado el espectro de situaciones frente a las cuales la justicia social adquiere relevancia. Si la justicia, como valor, está estrechamente ligada a la igualdad moral, ¿no tiene obligaciones frente a las desventajas y no debe tratar de eliminar las diferencias que afectan la igualdad moral entre las personas? Una reflexión integral en torno a la justicia debería considerar la pobreza, las enfermedades y las discapacidades físicas y mentales, pues el acceso a los bienes comunes está limitado por estas diferencias. Ese capítulo está claramente complementado por el que le sigue, “La justicia en clave de capacidades”, que profundiza en las perspectivas que ofrecen Amartya Sen y Martha Nussbaum. Allí se trata de ofrecerle al lector una perspectiva de la justicia que se encuentra en diálogo con el teórico de la justicia John Rawls, que emerge aquí como un eslabón cohesionador para hablar de las denominadas ‘capacidades humanas’ y las influencias que estas tienen en la construcción de una propuesta de justicia. Por ello, se cierra estableciendo paralelos de acuerdos y debates tanto entre los postulados de Sen y Nussbaum como en los que cada uno de ellos tiene con la propuesta de Rawls. El nexo entre la pobreza y la justicia (en cercanía con Nussbaum) está más estrechamente analizado (y en clave de justicia mundial) en “Justicia y pobreza mundial”. Allí las propuestas de Thomas Pogge y Martha Nussbaum entran en diálogo a partir de exponer la necesidad de políticas que estén al servicio del respeto de la dignidad humana. Se muestra cómo Pogge apela a una reforma institucional mundial donde se reparta el dividendo de los recursos de los países ricos como una demanda de responsabilidad moral hacia los países pobres; y cómo Nussbaum establece una lista de principios básicos que cada constitución del globo debería implementar para garantizar un umbral mínimo de justicia para todos los ciudadanos del mundo.

Otro modo de ampliación de las esferas de aplicación de la justicia es aquel que la piensa en términos de reconocimiento. De eso se ocupa el capítulo titulado “Justicia y reconocimiento: un debate contemporáneo”. En este contexto, el reconocimiento emerge asociado a expectativas morales normativas —de un trato justo— hacia individuos y grupos; trato que debe estar mediado por instituciones sociales y públicas, que deben garantizar la libertad de todos y poder encauzar los conflictos sociales de acuerdo con los procedimientos democráticos del Estado Social de Derecho. Al revisar esta emergencia del reconocimiento (que en la tradición filosófica tiene una clara impronta hegeliana) en el seno de la reflexión contemporánea sobre la justicia, el capítulo retoma a Michael Walzer, que lo involucra en “Las esferas de la justicia”, y a Charles Taylor, que impacta por el modo en que lo conecta con la justicia en su ensayo “La Política del reconocimiento”. La categoría adquiere carta de ciudadanía plena en el territorio de la reflexión contemporánea de la justicia con la norteamericana Nancy Fraser (*Iustitia Interrupta*) y el alemán Axel Honneth (*Las luchas por el reconocimiento: La gramática moral de los conflictos sociales*). Se podría tomar también en consideración el ensayo de Jürgen Habermas “Las luchas por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”. El capítulo pone especial énfasis en la relación entre reconocimiento y justicia en los postulados de Honneth y Fraser.

El libro se cierra con el capítulo “Justicia internacional: Debate sobre justicia en el escenario global”, que retoma la cuestión de si puede haber una teoría de justicia social para el campo internacional (pues desde Aristóteles hasta Rawls, la reflexión sobre la justicia presupone la unidad política cerrada de la vieja *polis* o del actual *Estado nacional*). Esto se conecta también con la vieja cuestión de si las relaciones entre las naciones pueden salirse de ese lugar en que las dejó la solución hobbesiana (que habiendo establecido los fundamentos racionales de la obediencia y de la legitimidad del poder político a través del contrato social, dejó las relaciones internacionales en una situación de ‘estado de naturaleza’); cuestión a la que Kant intentó ofrecer una salida en *La paz perpetua*. Este capítulo retoma todo esto en la línea de uno de los principales discípulos de Rawls, el alemán Thomas Pogge y su propuesta cosmopolita de justicia distributiva global. La examina en relación con la propuesta de Thomas Nagel y David Miller, quienes optan por una interpretación Estado-céntrica de la justicia y profundizan en el papel que cumple la soberanía como condición de la justicia. El capítulo ofrece una muy completa revisión de la discusión en relación con este campo de aplicación de la justicia al revisar también

los puntos de vista de Jürgen Habermas (un orden global heterárquico) y Cristina Lafont (cosmopolitismo débil).

Con esta revisión panorámica sobre la reflexión contemporánea sobre la justicia, su conexión con los clásicos y sus nuevos enfoques y campos de aplicación, el Grupo Praxis espera contribuir al fortalecimiento de la filosofía política en nuestro contexto académico.

PRIMERA PARTE

**TRAS LA HUELLA
DE LOS CLÁSICOS**

LA JUSTICIA RAWLSIANA FRENTE A LA TRADICIÓN FILOSÓFICA

Delfín Ignacio Grueso

El libro que se abre con este capítulo se ocupa de la justicia “de John Rawls para acá”; es decir, de teorizaciones posteriores a la publicación de *Una teoría de la justicia* en 1971. Rawls es punto de inflexión en este libro porque es referencia obligada, como lo es para casi todos los autores de los que se ocupan los otros capítulos (Sen, Walzer, Nozick, Young, Habermas, Nussbaum, Pogge, Nagel, entre otros) que se inspiran en él, lo quieren corregir o definitivamente se apartan de su modo de teorizar la justicia. Como ya se dijo en la introducción, no es el objetivo de este libro establecer las conexiones entre Rawls y estos autores posteriores; el objetivo es más bien mostrar cómo toda esta nueva reflexión ha venido a establecer nuevos campos de aplicación y nuevas formas de entender la justicia y, por ende, a definir nuevos enfoques.

Siendo Rawls un obligado punto de referencia para tematizar las variaciones de la reflexión contemporánea sobre la justicia, él no es el único; buena parte de esta reflexión hunde sus raíces en fuentes filosóficas anteriores a él. Algunos de los primeros capítulos de este libro, como el lector podrá ver, se ocupan de mostrar la influencia del kantismo, del hegelianismo y del pragmatismo en la reflexión contemporánea sobre la justicia.

Lo mismo intenta este capítulo en relación con Rawls: mostrar cómo, al elaborar su teoría, al defenderla y corregirla, el filósofo norteamericano va dejando constancia no sólo de cuánto se distancia de los clásicos de la filosofía política, sino, también, de cuánto les debe. El objetivo del capítulo, pues,

no es el de explicar la ‘justicia como equidad’, sus ‘principios de justicia’, su ‘posición original’ y su ‘velo de ignorancia’; tampoco el de explicar qué es el ‘liberalismo político’, el ‘consenso traslapado’, etc¹. Todo lo que quiere hacer es poner en evidencia ciertos nexos de Rawls con la tradición filosófica.

Se escogen dos paradigmas filosófico-políticos propios de la Modernidad y tres clásicos de la filosofía. Por un lado, el ‘contractualismo’, que él mismo dijo recuperar, y el ‘liberalismo’, la tradición donde más consistentemente se inscribió, pese a los diversos modos en que tomó distancia de ciertas posiciones del liberalismo clásico. Por otro lado, a Aristóteles, Hume y Kant². No son, por supuesto, las únicas huellas de la tradición en

¹ Para esto el autor del presente capítulo remite a la obra de Rawls o a los innumerables textos explicativos que sobre él existen, a los cuales se suman tres libros de su autoría: *Rawls: Una hermenéutica pragmática* (1997), *John Rawls: Legado de un pensamiento* (2005) y *La política y la justicia en el pluralismo* (2008).

² Hecha esta escogencia, se hace necesario dejar constancia de algunas de las huellas que aquí no se exploran. Por ejemplo, analizar la ‘justicia como equidad’ como una forma de superación de la fórmula de justicia social establecida por Marx en la *Crítica del programa de Gotha*; especialmente por como esa fórmula deja sin atender el mérito. Cuando Rawls elabora su teoría de la justicia, toma muy en serio el problema de la eficacia económica, que en buena parte se plantea en atención al desestímulo a la productividad en los países del llamado ‘socialismo realmente existente’. Rawls se suscribe a la tesis muy extendida de que, cuando no se premia el esfuerzo y únicamente se le exige al individuo aportar a partir de sus capacidades, y se le retribuye en atención a sus necesidades, no hay ningún estímulo para producir.

También se podrían examinar los nexos de Rawls con liberales como Locke y Stuart Mill, incluso Kant, en cuanto representantes de eso que luego él llamó ‘liberalismos comprensivos’, que ya no eran viables en las sociedades complejas para las cuales él teoriza y que no eran compatibles con su ‘liberalismo político estrictamente político’. Sería bueno mostrar las relaciones de continuidad-discontinuidad de Rawls con esa línea propietarista que va de Locke al Kant de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, especialmente cuando, definiendo el ‘derecho real’, Kant define la propiedad como una extensión de la propia persona. Sería bueno mostrar cómo la teoría rawlsiana de la justicia se aparta de una defensa de la propiedad privada como derecho fundamental. Sin esa toma de distancia, no podría orientarse normativamente la redistribución, las cargas sociales del Estado y la casi expropiación de la herencia que se desprende de la ‘justicia como equidad’. Los liberales libertaristas, de filiación kantiana, hicieron una gran denuncia de la aparente incongruencia rawlsiana de querer realizar el ‘imperativo categórico’ kantiano y, al tiempo, prescribir que los talentos y destrezas individuales fueran tratados como bienes comunes. Habría que mostrar cómo es eso posible.

Del mismo modo, se podrían tematizar las relaciones de Rawls con Hegel, aunque solo sea para mitigar el excesivo énfasis en el kantismo. La tesis de un Rawls hegeliano, también merecería un acápite en una nueva versión del texto, enfatizando algunos aspectos de la metafilosofía rawlsiana en clave hegeliana; por ejemplo, cómo se concibe la filosofía política como una reconciliación con el presente y el tipo de republicanismo que Rawls acusó al final de su vida. Todas esas líneas ayudarían a mostrar cómo, al construir su teoría de la justicia, John Rawls deja ver la impronta de la tradición filosófica occidental.

la justicia rawlsiana, pero sirven para comenzar a poner en evidencia un constante juego de continuidades y tensiones entre esa tradición y la reflexión contemporánea sobre la justicia, y para abrir un poco el abanico de enfoques que esa reflexión exhibe hoy en día, que es de lo que se ocupan los restantes capítulos de este libro.

RAWLS Y EL MODELO CONTRACTUALISTA

En *Una teoría de la justicia*, Rawls presentó su teoría como una reactualización del modelo contractualista³ y afirmó que la justicia como equidad es “el punto culminante de la tradición contractualista en Kant y Rousseau” (Rawls, 1995c: 237). Esa reactualización tomó forma, ante todo, en el principal dispositivo argumentativo construido para derivar argumentativamente la teoría rawlsiana de la justicia, la ‘posición original’, con su ‘velo de ignorancia’. Posteriores ajustes en relación con el alcance y sentido de la dimensión política de su justicia, explicitados en términos de lo que él llama ‘constructivismo kantiano’, todavía hacían eco del modo contractualista de llegar a términos morales y políticos en relación al fundamento de la vida en común. Esto era evidente, por ejemplo, en su noción de ‘consenso entrecruzado’ (*overlapping consensus*).

Pero en realidad el recurso al modelo contractualista no equivalía a una aceptación de las premisas generales de los autores claves del mismo (Hobbes, Locke y Rousseau, y un poco Kant). De la proximidad con Kant, con quien Rawls guarda una estrecha cercanía, se hablará más adelante. Con relación a Hobbes, por lo que se deja ver a lo largo de la obra, la familiaridad es menor. Y de los otros dos, de los que hay mayores referencias, hay más bien poca recuperación. Rawls parece servirse más bien del modelo que de los autores que lo postularon y perfeccionaron; y la razón para esto son las profundas diferencias que él tiene tanto con las necesidades y estrategias argumentativas como con las posiciones substantivas de estos autores de la Modernidad temprana que, por lo demás, tenían entre ellos fuertes discrepancias.

Para comenzar, los contractualistas se preguntaban por los fundamentos racionales y morales (que al final serían también fundamentos jurídicos) de la obediencia política. Su cuestión era si hay un poder político al que tengamos que obedecer o, mejor, qué características debería tener un poder para

³ “Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel superior de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant” (Rawls, 1995c: 24).

que pudiese reclamar nuestra obediencia. Y Rawls no está embarcado en ese tipo de empresas. Lo suyo no es fundar un ordenamiento político, sino tratar de alcanzar unos principios de justicia. Lo que recupera de la figura del contrato es la pretensión de que esos principios sean, como el poder político que emerge del contrato social, el resultado de un consenso por parte de quienes van a quedar obligados.

Hay una segunda diferencia: el consenso que Rawls quiere alcanzar se da en el marco de un ordenamiento institucional vigente; los contractualistas, en cambio, operaban en el hipotético vacío del no-Estado (en el estado de naturaleza) y, por ende, el carácter fundante de su ejercicio era más radical.

Hay todavía una tercera diferencia. Los contractualistas (con sus significativas variaciones) tomaban como base de su ejercicio un sujeto que tenía derechos antes de su pertenencia a un ordenamiento político concreto; o que llevaban una vida libre antes de concurrir a fundar el Estado. Dado el sujeto del que partían (y los derechos que le concedían), el poder político que emergía del contrato necesariamente estaba limitado frente a ese individuo: ese individuo no tendría que soportar después esa sujeción sino a cambio de algún beneficio. Sea que el autor operara con individuos que tienen un 'derecho natural' o sobre los que potencialmente opera una 'ley natural' (Hobbes), o que decididamente tienen ya 'derechos naturales' (Locke), o que al tiempo que inauguran el orden político dan el paso hacia las positivities jurídicas (Rousseau), de alguna forma el 'iusnaturalismo' (que ya había sido formulado por Pufendorf, Bodin y Althusius) se daba de alguna forma por sentado y el contrato social no haría sino repotenciarlo para dar paso a la poderosa idea de 'derechos del hombre', clave en las futuras revoluciones burguesas de fines del siglo XVIII. Esos derechos presupuestos, hijos del iusnaturalismo y de sus 'derechos naturales', antecedentes todos ellos de nuestros actuales 'derechos humanos', serían los que permitirían exigir que ningún poder político resultado del contrato los pisoteara. Nada de esto se presupone en los postulados de Rawls. Él, para comenzar, no es un iusnaturalista (y en sentido estricto tampoco es un iuspositivista), ni liga la justicia o la política a la observancia o respeto de los derechos del hombre. Estos derechos no están presupuestos: más bien emergen tardíamente en el proceso de configurar la 'justicia como equidad' con sus principios y solo como resultado del proceso constitucional de implementarlos, bien sea como 'libertades' que prescriben los mismos principios, o bajo esa figura que Rawls llama de 'bienes primarios'; es decir, los medios necesarios para que los individuos escojan sus fines y puedan libremente perseguirlos.

Todavía queda una cuarta diferencia. El contractualismo, el iusnaturalismo y el liberalismo (que se entronca bastante con ellos) están levantados

sobre una noción de ‘hombre natural’, de un ser humano universal cuya esencia es la misma allende las fronteras geográficas y culturales y los cambios de la historia. Rawls no asume una idea como esa. Afirma que no hay en su teoría apelación alguna a una ‘naturaleza humana’, tanto como niega cualquier pretensión de universalismo para su teoría de la justicia. Los individuos ‘libres e iguales’ con los que opera, lejos de ser un hecho natural y universal, son una construcción histórica, el resultado de ciertos ideales y de ciertos procesos políticos que han terminado por generar una cultura política determinada. Son una representación que tienen de sí los individuos y esa representación es un producto cultural.

Así que, bien mirada la recuperación que Rawls hace del contractualismo, esta se reduce a un recurso de argumentación que tuvo relativo éxito y que, para mediados del siglo XX, había perdido ya buena parte de su potencial. Rawls es genial en apelar a él, pero lo hace apropiándose de recursos más avanzados para el momento en que filosofa: los de las teorías de decisión racional en condiciones de incertidumbre, la llamada ‘teoría de los juegos’, que es lo que finalmente está detrás del diseño de la ‘posición original’ y de la determinación de qué tan tupido, o no tupido, es el ‘velo de ignorancia’. Por supuesto, el uso de estos recursos argumentativos o explicativos en el proceso de derivación de los principios de justicia está justificado en términos de unas ponderaciones de carácter moral y político; algo que no nos interesa de momento.

RAWLS Y EL LIBERALISMO

Centrémonos ahora en la influencia del liberalismo, esa tradición filosófico-política con la que Rawls se vincula de una manera más clara y duradera. Tal vinculación se expresa, ante todo, en la prioridad de la libertad, en el individualismo que ello implica, en el procedimentalismo formal y el racionalismo que parece generarse de allí. Todo eso atrajo hacia Rawls la crítica de los llamados ‘comunitaristas’, quienes apelaron a intuiciones aristotélicas y hegelianas, o a otras de estirpe marxista, para oponerse a esta versión renovada del liberalismo. Revisando la evolución de la obra de Rawls, fue quedando claro el talante específico de su liberalismo, con lo que algunas de las críticas comunitaristas fueron perdiendo fuerza.

Para desarrollar lo que se acaba de decir, habría que comenzar dejando en claro que, como paradigma ético-político, el liberalismo está lejos de ser claro y unívoco. Se lo suele asociar a la defensa del Estado de derecho, de la libertad individual, de la igualdad ante la ley, de los límites del poder político; liberal parece ser la defensa democrática de la voluntad general,

la tolerancia, la lucha contra el autoritarismo. Pero ¿qué autor ha ofrecido una versión sistemática en la que todo esto tenga el mismo peso? ¿Un autoritarista como Thomas Hobbes es tan liberal como John Locke, que apela a los ‘derechos naturales’ para limitar la autoridad política? ¿Un republicano como Jean-Jacques Rousseau, que pondera en alto grado la voluntad general, es tan liberal como Benjamin Constant, que más bien lamenta los excesos de esa ponderación? ¿Es tan liberal Kant, celoso defensor de la autonomía moral y de la dignidad humana, como Bentham, que admitiría el sometimiento del individuo al bienestar general? En el ámbito económico ¿podríamos llamar liberales a pensadores como Adam Smith o Hayek, defensores de la autonomía del mercado, tanto como a Hegel, defensor de la prioridad del Estado y de la eticidad sobre los intereses privados? Con tan marcada variedad de énfasis en la tradición liberal, si Rawls quiere persuadirnos de que es un liberal, debe comenzar por definir sus similitudes y diferencias con algunos de estos autores.

Afortunadamente en varios pasajes de sus textos las especificaciones van emergiendo. Por ejemplo, guarda notorias diferencias con el autoritarismo de Hobbes, con la forma como el contrato de Locke restringe los derechos políticos a una parte de los individuos, con algunas implicaciones del republicanismo de Rousseau, con el utilitarismo de Bentham⁴ y con el Estado mínimo y pasivo ante los excesos del mercado propio del neoliberalismo⁵. En *Liberalismo político* además expresó sus diferencias con algunas ideas ‘comprehensivas’ del liberalismo de Kant y Mill. No siendo tarea de este texto ahondar en estas tomas de distancia, ellas sólo sirven para dejar constancia de una recepción selectiva que Rawls hace de la tradición liberal. A la larga, si algo queda en pie, y no exento de matices, es que el liberalismo de Rawls es kantiano⁶.

⁴ “Mi propósito es elaborar una teoría de la justicia que represente una alternativa al pensamiento utilitario en general y, por tanto, a todas sus diferentes versiones” (Rawls, 1995c: 34).

⁵ El liberalismo rawlsiano no siempre fue bien entendido ni aceptado por los liberales, especialmente por su fuerte intervención en la economía. Al principio presentó el suyo como un ‘liberalismo socialista’ o como un socialismo liberal. De cualquier modo, es evidente que Rawls toma distancia de aquellos que solemos tomar como defensores del *laissez faire, laissez passer*, inclinándose por un modelo económico que le otorga al Estado un fuerte control de la economía y una fuerte intervención social en función de la justicia.

⁶ Es, sin duda, a nombre de una deontología kantiana que se opone a someter la libertad individual al cálculo social y al bienestar general. Pero kantianos como Robert Nozick y los neoliberales lo criticarán por no observar el carácter inviolable de la libertad individual y su preeminencia sobre el interés general (casi lo mismo que él ha criticado en los utilitaristas). Más aún, echan de menos el que no haya partido de una teoría del derecho en general, o de los derechos del individuo en particular. ¿Cómo se puede entonces defender las libertades del individuo? Aparte de las

Pero Rawls no solo toma distancia de algunas de las posturas que nos legó el liberalismo como aspecto de la Modernidad filosófico-política. También toma distancia, como se verá en otros capítulos de este libro, de algunas posturas filosófico-políticas de esa Modernidad que ya no son liberales. Pretende, por ejemplo, que la suya es una teoría que no se apoya en una concepción de la historia (como el marxismo o el hegelianismo), como tampoco en ninguna fe en la validez universal de la razón (la que todavía ve actuando en Habermas). En otras palabras, la rawlsiana intenta ser una concepción política de la justicia que pretende no depender de una metafísica general (que exhibe una naturaleza ‘post-metafísica’) y, en general, que ‘deja a la filosofía como la filosofía es’⁷. Rawls sostiene que su liberalismo no es ‘filosófico’ ni ‘compreensivo’: es ‘estrictamente político’. Es un liberalismo que ensaya soluciones ahí donde los otros liberalismos encuentran dificultades para asentarse y, por ende, toma distancia del carácter ‘compreensivo’ de los liberalismos de Kant o Mill.

Dicho lo anterior con relación al contractualismo y al liberalismo, pasemos ahora a la recepción rawlsiana de algunas figuras individuales de la tradición filosófico-política: Aristóteles, Hume y Kant.

ARISTÓTELES

Casi siempre nos remitimos a Aristóteles cuando hablamos de justicia social en términos distributivos y más aún si ella se define en términos de equidad. Es legítimo, entonces, preguntarse por alguna huella aristotélica en una teoría que ha sido bautizada con el nombre ‘justicia como equidad’ y prescribe, a través de ella, una política altamente redistributiva de las oportunidades, las cargas y los beneficios. Al fin y al cabo es al estagirita a quien debemos la tendencia a poner en relación a los miembros de una sociedad con las ‘cosas’ (honos, cargas y beneficios) que hay en ella; relación que enfatizan todos los

críticas de neoliberales como Nozick y Fried, se pueden traer a colación algunas críticas que Will Kymlicka trae en *La ciudadanía multicultural*, sobre la forma como Rawls elude el compromiso liberal con la ‘autonomía personal’, comprometiéndose, en cambio, con una discutible ‘autonomía política’ (cfr. Kymlicka, 1995).

⁷ “El liberalismo político no es un liberalismo comprehensivo. [...] Los problemas generales de la filosofía moral no son de la incumbencia del liberalismo político, a menos que afecten la manera en que el trasfondo cultural y sus doctrinas comprehensivas tienden a apoyar a un régimen constitucional. El liberalismo político considera su forma de filosofía política como poseedora de materia propia: ¿cómo es posible que exista una sociedad justa y libre de condiciones de profundo conflicto doctrinal sin perspectivas de resolución? Para conservar la imparcialidad entre doctrinas comprehensivas, el liberalismo político no encara específicamente los temas morales que dividen a esas doctrinas” (Rawls, 1995a: 21).

que, después de él, elaboran teorías de ‘justicia redistributiva,’ como bien lo señala el capítulo de David Alejandro Valencia en este libro.

La tradición obliga a remitirse, para rastrear esta posible influencia de Aristóteles en Rawls, a la *Ética Nicomáquea*⁸. Y tal vez convendría recordar, también a propósito del pensador griego, que Rawls declaró a la justicia “la primera virtud de las instituciones sociales” (Rawls, 1985: 3), pues también aquel pensó esa categoría en términos de ‘virtud’. En efecto: la justicia es una virtud ligada a las interacciones humanas en una sociedad dada, solo que habría que distinguir entre la justicia como ‘virtud total’ y la justicia como ‘aspecto de la virtud’. La primera se alcanza cuando se acata la ley y todos desarrollan la práctica humana de obrar bien, de practicar todas las virtudes. La segunda se refiere a las interacciones humanas y se divide en ‘justicia distributiva’ y ‘justicia correctiva’ o ‘sinalagmática,’ que a su vez se subdivide en ‘conmutativa’ y ‘judicial’. El nexos con Rawls, de haberlo, habría que buscarlo sobre todo en relación con la justicia redistributiva y con eso que Aristóteles consideraba lo justo, *to dikaion*, que tiene que ver ante todo con las relaciones de los sujetos con las cosas y con la idea de la correcta distribución de cargas, honores y beneficios. Es en relación con esto que Aristóteles introduce la noción de ‘equidad,’ que emerge de la necesidad de tratar a todos por igual, pero sin ser indiferentes a ciertos criterios que debe tener en cuenta quien se propone ser justo. La equidad atiende al criterio de ‘lo justo correspondiente,’ que permite que “en estas distribuciones, uno puede tener una parte igual o no igual a otro” (Aristóteles, 2007: 132). El trato equitativo satisface este criterio, pues permite ‘tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales’.

Se podría trazar una línea histórica que une las variadas fórmulas de la justicia distributiva hasta los dos principios de justicia de Rawls, para tratar de mostrar en él la impronta aristotélica. Claro: entre ambos pensadores se interpone todo aquello que la Modernidad ha logrado estandarizar y que estaba ausente en los postulados del pensador griego: el Estado de derecho y la igual dignidad presupuesta en todos los seres humanos. Aun así, Aristóteles piensa la justicia, en términos políticos, como algo entre iguales (dejando al margen a mujeres, niños, esclavos y bárbaros, considerados naturalmente inferiores); Rawls, por ser moderno (su carácter postmetafísico no lo hace postmoderno) y liberal (en su modo diferenciado de serlo), se esfuerza por expandir a todos los asociados el mismo esquema de derechos (es lo que hace su primer principio de justicia) y afronta decididamente el

⁸ Sobre algunos aspectos de esta obra, especialmente de su Libro V, ya me he ocupado en otro texto próximo a aparecer.