

¿QUÉ INCONVENIENTE TENDRÍA LA 'EQUIDAD'? UN PUNTO DE VISTA CATÓLICO SOBRE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE J. RAWLS *

FRANZ- JOSEF BORMANN**

RESUMEN

En este ensayo presento la teoría de Rawls desde una perspectiva católica para tratar la cuestión de si su concepción de la justicia como 'equidad' [*fairness*] es compatible o no con la enseñanza social de la Iglesia Católica. Proporcionaré, en primer lugar, un breve resumen de su enfoque. En segundo lugar, analizando con más cuidado el método y el contenido de su teoría, así como sus implicaciones antropológicas, plantearé algunas objeciones en contra de la concepción de Rawls. Apoyándome en esta crítica trataré de señalar, en tercer lugar, las similitudes y diferencias más importantes entre las concepciones de la justicia social de Rawls y la de la Iglesia Católica.

Palabras clave: Rawls, justicia, justicia social, equidad, enseñanza social de la Iglesia Católica.

*Título del artículo original, *What is Wrong with 'Fairness'?: A Catholic View on J. Rawls' Theory of Justice*. Publicado con la gentil autorización del autor.

**Universidad de Friburgo de Brisgovia, Alemania. Traducción de Leonardo García Jaramillo, Universidad de Caldas, Manizales. Revisión final de Magdalena Holguín. Agradezco a la Dra. Magdalena Holguín su magistral revisión de esta traducción, así como al profesor Vicente Durán Casas su gentil disposición a revisar algunos apartes de la misma.

WHAT IS WRONG WITH 'FAIRNESS'? A CATHOLIC VIEW ON J. RAWLS' THEORY OF JUSTICE

FRANZ- JOSEF BORMANN**

ABSTRACT

In this essay I present Rawls's theory from a catholic perspective to treat the matter of if his conception on justice as 'fairness' is compatible or not with the social teaching of the Catholic Church. I will provide, in first place, a brief summary of his approach. In second place, analyzing more carefully the method and content of his theory, as his anthropologic implications, I will raise some objections against Rawls's conception. Supporting myself in this critique I will try to point out, in third place, the most important similarities and differences between Rawls's social justice conceptions and the Catholic Church's.

Key words: Rawls, justice, social justice, fairness, social teaching of the Catholic Church.

*Título del artículo original, *What is Wrong with 'Fairness'? : A Catholic View on J. Rawls' Theory of Justice*. Publicado con la gentil autorización del autor.

**Universidad de Friburgo de Brisgovia, Alemania. Traducción de Leonardo García Jaramillo, Universidad de Caldas, Manizales. Revisión final de Magdalena Holguín. Agradezco a la Dra. Magdalena Holguín su magistral revisión de esta traducción, así como al profesor Vicente Durán Casas su gentil disposición a revisar algunos apartes de la misma.

JOHN RAWLS, quien falleció el 24 de noviembre de 2002, es ampliamente reconocido como el filósofo político más importante del siglo veinte. Su obra no sólo revitalizó y remodeló la forma como se entiende y discute la justicia dentro del discurso filosófico en las últimas décadas, sino que continúa ejerciendo una significativa influencia en los ámbitos de la ética, el derecho, la ciencia política y la economía para las generaciones venideras. La fama de Rawls deriva, ante todo, de su obra principal *A Theory of Justice*¹, publicada por primera vez en 1971 y traducida a más de 27 idiomas. La discusión suscitada por este libro, que es considerado ya por muchos como un clásico moderno y como un canon junto a las obras de Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y Mill, ha alcanzado grandes dimensiones². Sin embargo, este extenso comentario indica la enorme influencia que ejercieron sus ideas principales así como su controvertido carácter. No obstante el entusiasmo general, su enfoque también ha sido fuertemente criticado³. Hay al menos dos corrientes influyentes dentro de la filosofía política contemporánea (el liberalismo⁴ por un lado, y el comunitarismo⁵, por

1. RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University, 1971.

2. Para un examen general sobre esta cuestión, ver: RICHARDSON, H. S., WEITHMAN, P. J. (Eds.), *The Philosophy of Rawls. A Collection of Essays* (5 Vols.), Garland press, New York / London, 1999. Para una bibliografía secundaria sobre Rawls antes de 1982, ver WELLBANK, J. H., SNOOK, D., MASON, D. T., (Eds.) *John Rawls and His Critics. An Annotated Bibliography*, Garland, New York, 1982. Para consultar más títulos recientes, ver la bibliografía en: FREEMAN, S. (Ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, 2003.

3. Considerando que, por ejemplo, C. Fried elogió el libro de Rawls como “la obra más importante en filosofía social y moral publicada desde la Segunda Guerra Mundial”, cuya “meticulosidad en la argumentación (...) es un modelo de sinceridad, claridad e integridad intelectual”. Ver: “Review of Rawls’s *A Theory of Justice*”, en *Harvard Law Review*, No. 85, 1971-72, p. 169f. Mientras que D. L. Schaefer, por otra parte, señaló que “*A Theory of Justice* no es más que un catálogo elaborado de prejuicios políticos” que propagan principios que “son vagos, abstractos e inconsistentes; y su propósito no es extraer conclusiones políticas particulares”. Ver: “The “Sense” and Non-Sense of Justice”. John Rawls’s *A Theory of Justice*”, en *Political Science Review*, No. 3, 1973, p. 3.

4. Cfr. HAYEK, F. VON, *The Constitution of Liberty*, Routledge & Kegan Paul, London, 1960. NOZICK, R., *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York, 1974. Algunos esfuerzos más recientes para superar el radicalismo de este concepto de libertad, en SIMHONY, A., WEINSTEIN, D. (Eds.), *The New Liberalism. Reconciling Liberty and Community*, Cambridge University Press, 2001.

5. Cfr. GUTMANN, A., “Communitarian Critics of Liberalism”, en *Philosophy and Public Affairs*, No. 14, 1985, pp. 308-322. WALZER, M., “The Communitarian Critique of Liberalism”, en *Political Theory*, No. 18, 1990, pp. 6-23. Etzioni, A., *The Spirit of Community. Rights,*

el otro) las cuales estuvieron desde el principio en radical oposición con el tipo de liberalismo defendido por Rawls⁶.

En este ensayo presento la teoría de Rawls desde una perspectiva católica para tratar la cuestión de si su concepción de la justicia como 'equidad' [*fairness*] es compatible o no con la enseñanza social de la Iglesia Católica. Proporcionaré, en primer lugar, un breve resumen de su enfoque. En segundo lugar, analizando con más cuidado el método y el contenido de su teoría, así como sus implicaciones antropológicas, plantearé algunas objeciones en contra de la concepción de Rawls. Apoyándome en esta crítica trataré de señalar, en tercer lugar, las similitudes y diferencias más importantes entre las concepciones de la justicia social de Rawls y la de la Iglesia Católica.

1. EL PROYECTO DE RAWLS

CUANDO RAWLS desarrolló sus ideas principales en las décadas de 1950⁷ y 1960⁸, la filosofía moral anglo-americana, sobre todo en materia de justicia y de fundamentación política en general, estaba ampliamente dominada por la metaética (en especial por el análisis teórico del lenguaje moral) y, en la ética normativa, por teorías de naturaleza teleológica (en las que se da prioridad, en la teoría moral, al concepto de bueno [*good*] sobre el de justo o correcto [*right*]). Para apreciar la ambición de la de iniciativa de Rawls, es imprescindible advertir que hizo mucho más que simplemente tratar de superar el formalismo del

Responsibilities and the Communitarian Agenda, Crown Publishers Inc., New York, 1993. Mulhall S., Swift, A., *Liberals and Communitarians*. Oxford, 2nd ed., 1996.

6. Cfr. NAGEL, T., "Rawls and Liberalism", en FREEMAN, S. (Ed.), *The Cambridge Companion to Rawls. Op. Cit.*, pp. 62-85. MULHALL, Y S., SWIFT, A., "Rawls and Communitarianism", en FREEMAN, S. (Ed.), *The Cambridge Companion to Rawls, Op. Cit.*, pp. 460-487.

7. Cfr. RAWLS, J., "Outline of a Decision Procedure for Ethics", en *The Philosophical Review*, No. 60, 1951, pp. 177-197. "Justice as Fairness", en *The Journal of Philosophy*, No. 54, 1957, pp. 653-662.

8. Cfr. Los trabajos de J. Rawls "Constitutional Liberty and the Concept of Justice", en FRIEDRICH, C. J., CHAPMAN, J. W. (Eds.), *Justice. Nomos VI*. New York, 1963, pp. 98-125. "The Sense of Justice", en *The Philosophical Review*, No. 72, 1963, pp. 281-305. "Distributive Justice", en LASLETT, P., RUNCIMAN, W. G., (Eds.) *Philosophy, Politics and Society*, Third Series, London, 1967, pp. 58-82. Y "Distributive Justice. Some Addenda", en *Natural Law Forum*, No. 13, 1968, pp. 51-71.

análisis semántico mediante la elaboración de “una teoría *sustantiva* de la justicia”⁹. Su enfoque también estaba dirigido a superar las otras teorías predominantes de la época (tales como el *intuicionismo* y el *perfeccionismo*) presentando una estructura más clara, basándola en premisas menos comprometedoras y tomando en serio el pluralismo de las sociedades modernas. El blanco principal de su crítica fue, sin embargo, el utilitarismo, que probablemente era la concepción teleológica más influyente en la ética normativa de aquella época. Según Rawls, el principio de utilidad (procurar “la mayor felicidad para el mayor número”) es un mero principio de eficiencia que no puede resolver los problemas morales que plantea la distribución por tres razones: primero, porque “adopta para la sociedad en su totalidad el principio de la elección racional para un hombre”¹⁰; segundo, porque “no toma con suficiente seriedad las diferencias entre las personas”¹¹ y tercero, por tanto, porque viola los derechos naturales más fundamentales de los seres humanos.

Ésta es la idea precisa de la inviolabilidad de cada persona, que es también el fundamento y la piedra angular de su propia teoría¹², la cual pretende “ser de naturaleza sumamente kantiana”¹³ y estar edificada sobre la tradición del contrato social, el cual según Rawls “es la mejor aproximación a nuestros juicios ponderados [*considered judgments*] acerca de la justicia, y el que constituye la base moral más apropiada para una sociedad democrática”¹⁴. Para encontrar los principios más razonables que rijan las instituciones básicas de una sociedad bien ordenada –la cual es concebida como un esquema permanente de mutua cooperación justa–, Rawls utiliza el recurso de un “contrato hipotético teórico”. Con la asistencia de este contrato hipotético espera alcanzar un “punto arquimédico”¹⁵ desde el cual pueda construir un anteproyecto

9. RAWLS, J., *A Theory of Justice. Op. Cit.*, p. ix.

10. RAWLS, J., *Ibidem*, p. 26f.

11. RAWLS, J., *Ibidem*, p. 27.

12. Rawls declara programáticamente. “Una teoría por muy elegante y económica que sea, debe ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa cuan eficientes y bien-ordenadas sean las leyes y las instituciones, deben ser reformadas si son injustas. Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede atropellar.” *A Theory of Justice. Op. Cit.*, p. 3.

13. RAWLS, J., *Ibidem*, p. viii.

14. *Ibidem*.

15. RAWLS, J., *Ibidem*, p. 260.

abstracto pero universalmente aplicable para una sociedad justa. Mas precisamente, le pide al lector que, por medio de la imaginación, se coloque en una situación en la cual planificadores racionales, actuando como agentes o administradores de los intereses de los individuos, o de los grupos de individuos concretos, se representen eligiendo de un conjunto limitado de opciones (sc. de un conjunto de principios rivales) los principios para el diseño de la estructura básica de la sociedad, según el cual sus líderes harían lo mejor posible.

Para asegurar que esta elección fundamental no estará influenciada por ningún interés particular basado solamente en la suerte social o natural, Rawls otorga a esta “posición original” algunas cualidades especiales que de hecho contienen el impacto moral total del argumento en su conjunto. La más importante de estas cualidades es el llamado “velo de ignorancia”¹⁶, el cual excluye la información de las partes sobre edad, género, talentos, estatus social, creencias religiosas, etc. Según Rawls, este conocimiento es moralmente irrelevante para la elección de los principios de justicia. Si este conocimiento no se tiene en cuenta, la decisión tendrá que ser tomada únicamente con base en el interés común en unos “bienes sociales primarios”. Estos son bienes tales como “derechos y libertades, igualdad de oportunidades y facultades, ingresos y riqueza, así como las bases del respeto mutuo”, los cuales cada uno ineludiblemente necesita para realizar su concepción del bien o del bienestar, cualquiera sea esta concepción.

Debido al largo alcance de las consecuencias de esta elección, la cual daría forma al diseño de la constitución de la sociedad, así como a todas las instituciones comprometidas en la distribución de cargas y beneficios sociales, Rawls espera que las partes elijan una estrategia en la que se evite la mayor cantidad de riesgo posible. Sobre la base del llamado ‘principio *maximim*’¹⁷ – una regla de decisión para situaciones de incertidumbre mediante la cual se nos pide maximizar las expectativas de la posición social menos favorecida¹⁸ – los dos principios de justicia serán finalmente elegidos. El primer principio le protege a cada persona su “derecho igual al sistema total más extensivo de iguales libertades

16. Cfr. RAWLS, J., *Ibidem*, pp. 136-142.

17. Abreviatura del latín *maximum minimorum* [Nota del Traductor]

18. Cfr. RAWLS, J., *Ibidem*, pp. 152-157.

básicas que sea compatible con un sistema similar de libertades para todos"¹⁹. Mientras que el segundo exige ordenar las desigualdades sociales y económicas de manera que estén configuradas para "(a) operar en favor de los menos favorecidos, de acuerdo con un principio de ahorro justo; y que (b) se encuentren unidas a los cargos y a las funciones asequibles a todos, de acuerdo con las condiciones de justa igualdad de oportunidades"²⁰. Según Rawls, estos dos principios deben ser ordenados de acuerdo con una 'prioridad serial o lexicográfica' [*serial o lexical order*] para que "la libertad sólo pueda ser restringida por la libertad misma"²¹ y no por otras razones, tales como las ventajas económicas.

Como estos dos principios, que determinan el concepto de equidad de Rawls, son sumamente abstractos, él desarrolló una secuencia de cuatro etapas como un mecanismo para su aplicación. Esta secuencia distingue entre (I) la elección de los principios de justicia superiores en la posición original, (II) el proceso de formación de una constitución en una asamblea constitucional, (III) la etapa legislativa de formar leyes y políticas, y (IV) la aplicación concreta a casos particulares de estas leyes y políticas por parte de jueces y administradores.

Aunque Rawls nunca pretendió haber ofrecido una teoría de la justicia completa que cubriera el rango total de los problemas privados e institucionales de la distribución, indicó que su teoría era un ideal realista (una "utopía realista"²²) para la estructura básica de la sociedad que él consideraba como el objeto primario del concepto de equidad²³. Es una propuesta *ideal* de justicia en la medida en que está diseñada para las condiciones ideales de una sociedad bien ordenada, donde todas las personas vivan con los mismos principios de justicia. Pero al mismo tiempo debe ser realista, puesto que "no está diseñada para aplicarse a santos o personas perfectamente altruistas por un lado, ni a

19. RAWLS, J., *Ibidem*, p. 302.

20. *Ibidem*.

21. *Ibidem*.

22. Cfr. RAWLS, J., *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, pp. 4-6, 11-12.

23. Cfr. RAWLS, J., "The Basic Structure as Subject", en GOLDMANN, A., KIM, J. (Eds.), *Values and Morals*. Dordrecht, 1978, pp. 47-71.

pecadores naturales o egoístas racionales por otro, sino a lo mejor que los seres humanos pueden lograr, dada su naturaleza, en condiciones normales de vida”²⁴.

Es sorprendente que Rawls, quien se preocupó mucho por la estabilidad de una sociedad justa, no haya visto ninguna razón para introducir algún cambio sustancial a sus dos principios de justicia, incluso después de haber sido confrontados con todo tipo de crítica severa²⁵. Obviamente él estaba convencido de que sus principios corresponden perfectamente a nuestras convicciones morales más profundas y, por lo tanto, satisfacen los requisitos del tipo de justificación filosófica fuerte que está implicada en su ideal epistémico de un “equilibrio reflexivo”. El hecho de que su filosofía tardía esté dedicada ante todo a la comprensión *política* de la justicia²⁶ y a la justificación *pública*²⁷, no debería, por tanto, entenderse como un cambio sustancial de opinión, ni siquiera como un distanciamiento de su propia posición anterior, sino más bien, como un esfuerzo por presentar un problema enteramente nuevo que tiene que ser cuidadosamente distinguido de su proyecto original²⁸.

24. FREEMAN, S., “Introduction. John Rawls- An Overview”, en FREEMAN, S., (Ed.) *The Cambridge Companion to Rawls. Op. Cit.*, p. 2.

25. Versión final de los dos principios de justicia de Rawls. Cfr. RAWLS, J., *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University, 2001, p. 42f. Difiere sólo un poco con respecto al primero estipulado en *A Theory of Justice*.

26. Cfr. RAWLS, J., “Justice as Fairness. Political not Metaphysical”, en *Philosophy and Public Affairs*. No. 14, 1985, pp. 223-251. “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, en *New York Law Review*, No. 64, 1989, pp. 233-255. *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

27. Cfr. RAWLS, J., *Political Liberalism, Op. Cit.* Lecture 6, “The Idea of Public Reason Revisited”, en *University of Chicago Law Review*, No. 64, 1997, pp. 765-807. *Justice as Fairness. A Restatement, Op. Cit.* Part I § 9. Ver también, SCANLON, T., “Rawls on Justification”, en FREEMAN, S. (Ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, *Op. Cit.*, pp. 139-167.

28. Cfr. RAWLS, J., *Political Liberalism, Op. Cit.*, p. xvi. Prefacio adicional a la edición revisada en edición rústica [paperback] de *Political Liberalism*, Columbia University press, New York, 1996, pp. xxxvii y ss. “Commonweal-interview with John Rawls”, en *Commonweal*, CXXV No. 16. Sep. 25, 1998, pp. 12-17. Reimpreso en RAWLS, J., *Collected Papers*, en S. Freeman (Ed.) Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, pp. 616-22, 617.

2. ALGUNOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES EN LA TEORÍA DE RAWLS

LAS SIGUIENTES consideraciones exponen algunas de las principales críticas que han sido planteadas contra las ideas de Rawls.

2.1 Problemas metodológicos

MIENTRAS QUE algunos críticos extremos pusieron en duda si el enfoque de Rawls es una *teoría* propiamente dicha debido a su vaguedad, inconsistencia e incompletud²⁹, otros expresaron dudas sobre si realmente alcanzó su propósito principal, que era: ofrecer un concepto de justicia social que resultara superior a las teorías teleológicas en general y al utilitarismo en particular. En especial estos críticos, que dirigieron su ataque contra el uso de herramientas económicas por parte de Rawls para renovar la tradición contractualista (tales como la teoría de la elección racional y la teoría de juegos), tendieron a considerar su propuesta únicamente como una versión más sofisticada del utilitarismo³⁰.

Incluso si es verdad que Rawls combina en su enfoque elementos de tradiciones enteramente diferentes de manera que no resulta siempre claro cómo tales elementos podrían avenirse, los problemas metodológicos reales están en otro lugar. Una lectura más cuidadosa muestra que el contractualismo en su totalidad es, en el mejor de los

29. Cfr. SCHAEFFER, D. L., "The "Sense" and Non-Sense of Justice. John Rawls's *A Theory of Justice*" *Op. Cit.*, pp. 1-3. TUGENDHAT, E., "Comments on Some Methodological Aspects of Rawls' Theory of Justice" 1979, pp. 77-89. SIEP, L., "Eine exakte Lösung des Gerechtigkeitsproblems? Bemerkungen zur Rawlsdiskussion", en *Zeitschrift für Politik Neue Folge*, No. 24, 1977, p. 343.

30. Cfr. ARROW, K., "Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice", en *Journal of Philosophy*, No. 70, 1973, pp. 245-263. BRAYBROOKE, D., "Utilitarianism with a Difference. Rawls' Position in Ethics" en *Canadian Journal of Philosophy*, No. 3, 1973, pp. 303-331. WOLFF, R. P., *Understanding Rawls*, Princeton, 1977, p. 179. Tugendhat, E., "Comments on Some Methodological Aspects of Rawls' Theory of Justice", *Op. Cit.*, p. 77. Smith-Goldman, H., "Rawls and Utilitarianism", en BLOCKER, H. G., SMITH, E. H. (Eds.), *John Rawls' Theory of Social Justice. An Introduction*, 1980, pp. 346-394. NARVESON, J., *Rawls and Utilitarianism*, en MILLER, H. B., WILLIAMS, W. H. (Eds.), *The Limits of Utilitarianism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, pp. 128-143. Ver también SCHEFFLER, S., "Rawls and Utilitarianism", en FREEMAN, S. (Ed.), *The Cambridge Companion to Rawls. Op. Cit.*, pp. 426-459.

casos, de secundaria importancia para la justificación de los dos principios. Las débiles premisas del argumento contractual (tales como el desinterés mutuo y la noción débil de racionalidad) se utilizan solamente como un anzuelo atractivo para garantizar que el opositor utilitario se vea atrapado en una situación que finalmente resulta ser enteramente moral. Como el resultado del contrato está determinado totalmente por las condiciones bajo las cuales es llevado a cabo, todo el carácter persuasivo de su teoría depende de las características especiales de la 'posición original'.

Debemos preguntar, por lo tanto, cómo se justifican las características de esta situación decisiva. Rawls mismo contesta explícitamente a esta pregunta diciendo que "la justificación es una cuestión de ayuda mutua de diversas consideraciones, de todo lo que encaja en una visión coherente"³¹. Esta insistencia en una teoría de la justificación como coherencia (que parece estar relacionada con el concepto epistémico de *holismo*³² de W. V. O. Quine y que explícitamente se opone a la referencia cartesiana de los primeros principios autoevidentes) va, por supuesto, más allá de la exigencia de la mera consistencia lógica³³. De hecho, implica un proceso complicado de *explicación* que comienza con nuestras convicciones morales más evidentes –la "clase de los juicios ponderados de unos jueces competentes"³⁴– tales como, por ejemplo, que la esclavitud es injusta; y finalmente termina en los principios morales más abstractos que puedan funcionar como la base para el rango total de nuestros juicios morales³⁵. La ventaja de este procedimiento *inductivo* es que asegura

31. RAWLS, J., *A Theory of Justice. Op. Cit.*, p. 579.

32. Cfr. los trabajos de QUINE, W. V. O., "Two Dogmas of Empiricism", en *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 3rd ed., 1980, pp. 20-46. *Word and Object*, The MIT Press, Cambridge, 1960. Capítulo 1, §3. Y *Ontological Relativity*, Columbia University Press, New York, 1969. Especialmente el Ensayo 4. Ver también O'NEILL, O., "The Method of *A Theory of Justice*", en HÖFFE, O. (Ed.), *John Rawls- Eine Theorie der Gerechtigkeit*. (Klassiker Auslegen, 15) Akademie Verlag, Berlín, 1998, pp. 27-43, especialmente 39f.

33. Cfr. HOERSTER, N., "John Rawls' Kohärenztheorie der Normenbegründung", en HÖFFE (HG.), O., *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*. München, 1977, pp. 57-76. BALLESTREM, K. G., "Methodologische Probleme in Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*", en HÖFFE (HG.), O., *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*. 1977, pp. 108-127

34. RAWLS, J., "Outline of a Decision Procedure for Ethics", *Op. Cit.*, pp. 181-183.

35. Cfr. RAWLS, J., "Outline of a Decision Procedure for Ethics", *Op. Cit.*, pp. 184-190.

que los principios permanezcan en contacto con nuestra experiencia moral en la vida cotidiana, pero al mismo tiempo supera un mero "sentido común de moralidad" al invocar un tipo de método constructivista³⁶.

La desventaja, y quizás el problema metodológico más importante del enfoque de Rawls, es que nunca explicó con suficiente cuidado todos los diferentes pasos y detalles de este proceso de explicación. La falta de cuidado y la incompletud de sus consideraciones más relevantes son una fuente constante de confusión y una puerta abierta a prejuicios subjetivos que conducen a consecuencias altamente discutibles. Esto parece ser verdad no solamente de los argumentos aislados (tales como el ataque de Rawls contra el concepto de '*desamparo individual*'³⁷ [*individual 'desert'*] o de su lista de "bienes sociales primarios"³⁸) sino también para algunas ideas más complejas, como el argumento mismo de la posición original. Al menos dos problemas de este argumento se mencionarán brevemente.

El primer problema consiste en la obvia discrepancia entre (a) la pretensión de Rawls de definir la posición original con base en un grupo de características a las que llamó "restricciones formales del concepto de lo justo o correcto [*right*]"³⁹ (tales como generalidad, universalidad, publicidad, orden y finalidad) y (b) el hecho de que, al desarrollar su argumento, introduce características adicionales (tales como la aversión a tomar riesgos altos⁴⁰ y el desinterés de las partes por bienes materiales⁴¹) que no guardan ninguna relación con estas restricciones

36. Cfr. RAWLS, J., "Kantian Constructivism in Moral Theory", en *Journal of Philosophy*, No. 77, 1980, pp. 515-572.

37. Cf. RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Op. Cit., pp. 103f, 310-315.

38. Cfr. RAWLS, J., *Ibidem*, pp. 90-95.

39. Cfr. RAWLS, J., *Ibidem*, pp. 130-136.

40. Cfr. BARRY, B., *The Liberal Theory of Justice*, Oxford University press, 1972, p. 106f. PETTIT, P., "A Theory of Justice?", en *Theory and Decision*, No. 4, 1974, pp. 311-324. HARE, R. M., "Rawls's Theory of Justice", en DANIELS, N. (Ed.), *Reading Rawls*, Basic Books, New York, 1975, p. 107. GOLDMAN, A. H., "Responses to Rawls from the Political Right", en BLOCKER, H. G., SMITH, E. H. (Eds.), *John Rawls' Theory of Social Justice*, Op. Cit., p. 454.

41. Cfr. RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Op. Cit., p. 154. Para una crítica, ver, BARRY, B., *The Liberal Theory of Justice*, Op. Cit., p. 97. Y Buchanan, A., "A Critical

formales y, por lo tanto, debilitan ‘el carácter puramente procedimental’ de su enfoque⁴². El segundo problema está íntimamente relacionado con esta inconsistencia. Rawls presenta sus dos principios de justicia como “un caso especial de una concepción de justicia más general”, la cual requiere que “todos los bienes sociales primarios –libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza y las bases del respeto mutuo –deban ser distribuidos equitativamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos bienes redunde en un beneficio para todos”⁴³.

Este concepto general no está justificado por Rawls en absoluto, y cae directamente del cielo⁴⁴. Incluso si Rawls admitiera que el igualitarismo extremo de este principio debe ser limitado y balanceado por el requisito de la eficiencia, el hecho mismo de introducir esta concepción, restringe considerablemente el campo de las posibles soluciones al problema de la justicia. Dado que esta concepción general opera como una especie de principio de trasfondo [*background-principle*], todo su enfoque tiende, desde el principio, hacia una dirección igualitaria, hasta el punto en que muchos críticos han objetado el argumento de Rawls por caer en un círculo vicioso⁴⁵. Esta crítica podría ser demasiado fuerte, pero parece incuestionable que la manera altamente intuitiva en que Rawls lo argumentó, causa un número significativo de problemas muy serios, cuya solución requeriría por lo menos algunos argumentos adicionales, nos alejaría de aquellas consideraciones que podemos encontrar hasta ahora en su trabajo.

2.2. La implausibilidad de los dos principios de justicia

AUNQUE LOS PROBLEMAS metodológicos apenas mencionados deben ser tomados muy seriamente, la mayoría de las personas que piensan sobre

Introduction to Rawls’ Theory of Justice”, en BLOCKER, H. G., SMITH, E. H. (Eds.), *John Rawls’ Theory of Social Justice. Op. Cit.*, p. 28.

42. Cfr. RAWLS, J., *A Theory of Justice, Op. Cit.*, pp. 85-88.

43. RAWLS, J., *Ibidem*, p. 62.

44. “En vez de suponer que cada distribución igual es justa por sí misma, mientras que cada distribución desigual es por sí misma injusta, la tradición filosófica sostiene que es injusta cuando, o los iguales tienen y reciben partes desiguales, o los desiguales reciben partes iguales”. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*. V3, 1131a23f.

45. Cfr. NOWELL-SMITH, P. H., “A Theory of Justice?”, en *Philosophy of the Social*

la justicia están más interesadas en el contenido o en el resultado de una teoría que en su método – como lo cree el mismo Rawls –. Al final, todo se reduce a la cuestión de si sus dos famosos principios de justicia son convincentes o no. Algunos críticos han defendido que el primer principio sí lo es, mientras que el segundo principio no⁴⁶. Según otros, ambos principios son altamente inverosímiles⁴⁷. Mi propia posición está más relacionada con la segunda que con la primera perspectiva. De hecho, quisiera proponer que los principios de Rawls no son enteramente convincentes, por lo menos no en la forma como fueron presentados por Rawls. Es preciso efectuar cambios substanciales en varias partes de su teoría para terminar finalmente con una interpretación de la justicia social muy diferente y mucho más compleja.

Vamos a darle una mirada al primer principio. Mientras que la pretensión de Rawls de que cada uno tenga un “derecho igual al sistema total más extensivo de libertades básicas iguales” parece ser, a primera vista, muy prometedora para expresar una actitud que se arraiga profundamente en la historia de los movimientos de liberación modernos, pero un análisis más profundo de este principio revela algunas dificultades evidentes. Por lo menos tres problemas deben ser mencionados brevemente:

(1) Primero, Rawls nunca da una definición precisa del término “libertad básica”, pero trabajó con una lista supremamente selectiva de libertades básicas que no incluyen, entre otras, la libertad económica y

Sciences, No. 3, 1973, pp. 315-329. SCHAEFER, D. L., “A Critique of Rawls’ Contract Doctrine”, en *The Review of Metaphysics*, No. 28, 1974, pp. 89-115, 89. NAGEL, T., “Rawls on Justice”, en DANIELS, N. (Ed.), *Reading Rawls, Op. Cit.*, p. 11s. KATZNER, L. J., “The Original Position and the Veil of Ignorance”, en BLOCKER, H. G., SMITH, E. H. (Eds.), *John Rawls Theory of Social Justice. Op. Cit.*, p. 58f. GOLDMAN, A. H., “Responses to Rawls from the Political Right”, en BLOCKER, H. G., SMITH, E. H. (Eds.), *John Rawls’ Theory of Social Justice, Op. Cit.*, pp. 447-450, 457.

46. Cfr. POGGE, T., “The Interpretation of Rawls’ First Principle of Justice”, en *Grazer Philosophische Studien*. No. 15, 1982, p. 119. KOLLER, P., *Neue Theorien des Sozialkontrakts*, 1987, p. 103. HÖFFE, O., “Einführung in Rawls’ Theorie der Gerechtigkeit”, en HÖFFE, O. (Ed.), *John Rawls- Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Klassiker Auslegen 15. 12.

47. Cfr. BARRY, B., “On Social Justice”, en *The Oxford Review*, 1967, p. 38. NOWELL-SMITH, P. H., *A Theory of Justice?*, *Op. Cit.*, p. 315. SCHAEFER, D. L., “The “Sense” and Non-Sense of Justice”, *Op. Cit.*, p. 34. KERSTING, W., *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, 2000.

la libertad sexual como libertades básicas⁴⁸. Lo anterior principalmente por dos razones relativas a la manera de concebir las “libertades básicas”. Una de ellas es que el término más general “libertad”, que utilizó originalmente, podía generar una grave inconsistencia entre los dos principios de justicia. Para asegurarse de que la igualdad de la libertad dejara suficiente espacio para las desigualdades sociales y económicas, Rawls redujo el campo de la libertad, especificando sólo las libertades básicas. La otra razón para usar el término ‘libertad básica’ es que esta expresión facilitó la defensa de la idea de un orden lexicográfico de los dos principios como la controversia de una prioridad de libertad. Sin embargo, Rawls tuvo que pagar un alto precio por esta estrategia. Especialmente su distinción entre una “libertad” (que tiene que ser igual para cada uno) y “el valor de esa libertad” (que podría ser desigual según los diversos recursos financieros de los seres humanos individuales)⁴⁹ alentó la crítica de que la preocupación típicamente liberal de Rawls sobre las “libertades básicas” es poco entusiasta y podría conducir fácilmente a las protecciones simplemente formales de estas libertades, que valen poco para las personas pobres y, por lo tanto, no pueden hacer uso de estas libertades⁵⁰.

(2) El segundo problema del primer principio de justicia de Rawls es que la idea de un “sistema total mas extensivo” de libertades difícilmente tendría un interés práctico, puesto que falta un criterio claro para medir las diferentes libertades⁵¹. Rawls luego reemplazó la expresión “más extensivo” por “completamente adecuado”,

48. Cfr. MICHELMAN, F. J., “In Pursuit of Constitutional Welfare Rights. One View of Rawls’ Theory of Justice”, en *University of Pennsylvania Law Review*, No. 121, 1973, pp. 991-1019, 992. HART, H. L. A., “Rawls on Liberty and its Priority”, en DANIELS, N. (Ed.), *Reading Rawls, Op. Cit.*, pp. 230-252. ALEXU, R., “John Rawls’ Theorie der Grundfreiheiten”, en *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg*. HINSCH, W., (Hg.) *Zur Idee des politischen Liberalismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1997, pp. 263-303, 273.

49. Cfr. RAWLS, J., *A Theory of Justice, Op. Cit.*, p. 204s.

50. Cfr. DANIELS, N., “Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty”, en DANIELS, N. (Ed.), *Reading Rawls, Op. Cit.*, pp. 253-281, 261. BOWIE, N., “Equal Basic Liberty for All”, en BLOCKER, H. G., SMITH, E. H. (Eds.), *John Rawls’ Theory of Social Justice, Op. Cit.*, pp. 110-131, 128. FRANCIS, L. P., “Responses to Rawls from the Left”, en BLOCKER, H. G., SMITH, E. H. (Eds.), *John Rawls’ Theory of Social Justice. An Introduction, Op. Cit.*, pp. 463-493.

51. Cfr. FEINBERG, J., “Justice, Fairness and Rationality”, en *Yale Law Review*, No. 81, 1972, pp. 1004-1031, 1022. WOLFF, R. P., *Understanding Rawls, Op. Cit.*, p. 90s. BARRY, B., *The Liberal Theory of Justice*, pp. 34-38. DANIELS, N., *Reading Rawls, Op. Cit.*, p. xxix.

(respondiendo la crítica de H.L.A. Hart)⁵², pero este cambio resuelve, en el mejor de los casos, algunas dificultades, puesto que aún subsiste el problema de cómo decidir los posibles conflictos entre las diferentes libertades.

(3) El tercero y más fundamental problema del principio de “igual libertad” es, sin embargo, una inconsistencia interna entre la comprensión de estas libertades básicas como “derechos naturales” de los individuos⁵³, por un lado, y la decisión de integrar estas libertades en la esfera de la justicia distributiva, por otro. Si es verdad –como lo sostiene Rawls en contra del utilitarismo– que cada persona posee una inviolabilidad fundada en derechos naturales inalienables “que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede atropellar”⁵⁴, entonces es imposible que estos derechos puedan ser considerados en modo alguno como un objeto de la justicia distributiva. La idea de un Estado o de una institución política que distribuya estos derechos a las personas contradice el concepto mismo de un derecho natural fundado en la dignidad y en la reputación de cada ser humano como un sujeto moral. En lugar de ser “graciosamente” concedido o asignado por el Estado, estos derechos naturales tienen que ser reconocidos por el Estado y por quienes detentan el poder político⁵⁵. Hay una diferencia importante entre estos derechos naturales y otros bienes materiales o sociales considerados tradicionalmente como objeto de la justicia distributiva. Mientras que los bienes materiales o sociales son de hecho el producto o resultado de un proceso de cooperación social, (¡al punto de que la existencia de estos bienes depende de esta cooperación!), el

52. Cfr. los trabajos de RAWLS, J., “The Basic Liberties and Their Priority (Tanner Lecture 1981)”, en DARWALL, S. (Ed.), *Equal Freedom*, 4th ed., 1998, p. 107. *Political Liberalism*, Op. Cit., Lecture VIII, §1, 291. Y *Justice as Fairness. A Restatement*, Op. Cit., p. 42.

53. J. Rawls declara programáticamente “Así la justicia como equidad tiene las marcas características de una teoría de los derechos naturales. No sólo fundamenta los derechos fundamentales en características naturales y distingue sus bases de normas sociales, sino que asigna derechos a las personas por los principios de justicia igual; estos principios tienen una fuerza especial en contra de la cual los otros valores no pueden normalmente prevalecer”. *A Theory of Justice*, Op. Cit., p. 506.

54. RAWLS, J., *Ibidem*, p. 3.

55. Para la crucial diferencia entre ‘asignación’ y ‘reconocimiento’ (o en alemán ‘Gewährung’ y ‘Gewährleistung’) Ver también HÖFFE, O., “Überlegungsgleichgewicht in Zeiten der Globalisierung? Eine Alternative zu Rawls”, en HÖFFE, O. (HG.), *John Rawls- Eine Theorie der Gerechtigkeit* (Klassiker Auslegen 15), 283s. y KERSTING, W., *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Op. Cit., p. 73.

reconocimiento de los derechos naturales es totalmente independiente de toda clase de cooperación social y anterior a ella. Eliminando esta importante diferencia, Rawls finaliza con un concepto exagerado de distribución que claramente contradice la tradición occidental del derecho natural⁵⁶, de la cual él se consideraba su legítimo heredero⁵⁷.

Infortunadamente, la situación se torna incluso peor para Rawls si examinamos su segundo principio, especialmente la primera parte (a), el llamado ‘principio de diferencia’, blanco principal de numerosas críticas. Aunque es verdad que problemas tales como la igualdad de oportunidades o el mejoramiento de las condiciones de vida de los pobres deben ser la prioridad principal en cualquier teoría de la justicia social, esto no significa necesariamente que debamos convenir con el concepto muy especial de Rawls de “igualdad democrática”⁵⁸ que ofrece como una solución para estos problemas. Su posición no parece convincente al menos por tres razones principales:

(1) A pesar de los esfuerzos constantes de Rawls por especificarlo, este principio conservó su naturaleza altamente vaga y abstracta, al punto que lo expuso a interpretaciones contrarias⁵⁹. Más importante que el énfasis provocador sobre la posición social⁶⁰ de los “menos

56. Cfr. CROWE, M. B., *The Changing Profile of the Natural Law*, Den Haag, 1977. SPECHT, R., “Materialien zum Naturrechtsbegriff der Schoalstik”, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, No. 21, 1977, pp. 86-113. TUCK, R., *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge University Press, 1979. TIERNEY, B., LINEHAN, P. (Eds.), *Authority and Power. Studies on Medieval Law and Government*, Cambridge, Mass., 1980. JOHNSON, H. J., *The Medieval Tradition of Natural Law (Studies in Medieval Culture XXII)*, Michigan, 1987. MILLER, F. D., “Aristotle on Natural Law and Justice”, en KEYT, D., MILLER, F. D. (Eds.), *A Companion to Aristotle’s Politics*, Blackwell, Oxford, 1991. MITSIS, P., “Natural Law and Natural Right in Post-Aristotelian Philosophy. The Stoics and Their Critics”, en HAASE (Hg.), *W., Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Vol. II., de Gruyter, Berlín, 1994, pp. 4812-4850. Bormann, F.J., *Natur als Horizont sittlicher Praxis*, Kohlhammer, Stuttgart, 1999.

57. Cfr. GOERLICH, H., *Rawls oder rationales Naturrecht*, pp. 485-503. GEORGE, R. P., WOLFE, C. (Eds.), *Natural Law and Public Reason*, Georgetown University Press, Washington D.C., 2000.

58. RAWLS, J., *A Theory of Justice, Op. Cit.*, pp. 65ss., 75-83.

59. Cfr. KOLLER, P., “Rawls’ Differenzprinzip und seine Deutungen”, en *Erkenntnis*, No. 20, 1983, pp. 1-25. WILLIAMS A., “The Revisionist Difference Principle”, en *Canadian Journal of Philosophy*, No. 25, 1995, pp. 257-282.

60. Cfr. WEATHERFORD, R., “Defining the Least-Advantaged”, en *Philosophical Quarterly*, No. 33, 1983, pp. 63-69. PARFIT, D., *Equality or Priority? The Lindley Lecture*, Lawrence: University of Kansas, 1991. SCANLON, T., *What We Owe To Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998, pp. 223-229.

favorecidos” (¡la cual, de acuerdo con Rawls, puede ser identificada solamente con base en los ingresos!) y la discutible idea de una ‘conexión en cadena’ de las diferentes posiciones sociales, es el hecho que la expresión “más favorecidos” —el concepto dominante de todo el principio de diferencia en sí mismo— es ambigua. De acuerdo con una interpretación débil o mínima de esta expresión, las desigualdades económicas serían legítimas si las mayores ventajas de quienes se encuentran mejor permiten al menos algunas ventajas mínimas para los menos favorecidos en comparación con su situación anterior.

Como incluso las mínimas mejoras de las condiciones de los menos favorecidos satisfaría este requisito y Rawls deliberadamente se rehúsa a introducir cualquier límite superior a las desigualdades económicas, muchos de los críticos de izquierda sostuvieron que el principio de diferencia es un mero dispositivo ideológico para defender el actual status económico caracterizado por una grave injusticia⁶¹. Pero hay también una interpretación mucho más fuerte de este principio que entiende la expresión “más favorecidos” no en un sentido relativo sino absoluto, en el sentido de que las desigualdades legítimas tienen que suministrar las mejores condiciones posibles a los menos favorecidos. Según esta interpretación, es necesario realizar serios esfuerzos para superar la influencia de la suerte social y natural con el fin de lograr redistribuciones masivas de los ingresos y de la riqueza. Muchas personas han criticado la fuerte tendencia igualitaria de esta posición por no tomar seriamente la libertad de los individuos y por presuponer un altruismo demasiado fuerte de quienes se encuentran en mejor posición⁶². Mientras que la interpretación débil puede asegurar apenas un mínimo social decente para los menos favorecidos, la interpretación fuerte comete el error opuesto al llevarlo más allá de los estrictos requisitos de justicia.

61. Cfr. FRANCIS, L. P., “Responses to Rawls from the Left”, en BLOCKER, H. G., SMITH, E. H. (Eds.), *John Rawls' Theory of Social Justice. An Introduction. Op. Cit.*, pp. 463-493. SCHAEFER, D. L., *A Critique of Rawls' Contract Doctrine*, 106s. BARRY, B., *The Liberal Theory of Justice, Op. Cit.*, p. 157.

62. Cfr. NOZICK, R., “Distributive Justice”, en *Anarchy, State, and Utopia. Op. Cit.*, Chap. 7, pp. 149-231. MACK, E., “Distributivism vs. Justice”, en *Ethics*, p. 86, 1976, pp. 145-153. GOLDMAN, A. H., “Responses to Rawls from the Political Right”, en BLOCKER, H. G., SMITH, E. H. (Eds.), *John Rawls' Theory of Social Justice. An Introduction, Op. Cit.*, pp. 395-430.

(2) El segundo problema importante del principio de diferencia de Rawls, consiste en su simplicidad. Concebido para ocuparse de todas las clases de desigualdades sociales y económicas, este principio no permite distinguir con suficiente precisión entre las diversas clases de bienes que están en juego. Como Michael Walzer ha argumentado correctamente, debemos saber que diversas clases de bienes requieren diversas reglas de distribución⁶³. En lugar de hablar del proceso de cooperación social en general, deben distinguirse diferentes tipos de cooperación –cada uno muy especializado y adaptado a las características especiales de los bienes implicados–. Incluso si Rawls no está equivocado en suponer que una teoría debe ser tan simple y elegante como sea posible, esto no justifica la desatención a las diferencias que son de importancia crucial para el tema.

(3) El tercer problema del principio de diferencia se refiere a la manera como se expresa el ideal de una “igualdad democrática”⁶⁴. Para superar el papel central de las consideraciones sobre el bienestar en el utilitarismo y reducir al mínimo los problemas de las comparaciones interpersonales de bienestar, Rawls construye su propio enfoque sobre reflexiones acerca de los “bienes sociales primarios”. Coincido totalmente con Rawls en que ninguna teoría de la justicia social puede funcionar sin una lista convincente de estos bienes⁶⁵. Pero incluso si esta lista es necesaria, no parece ser suficiente. La atención de Rawls a los bienes “primarios” o “bienes básicos” sólo tiende a subestimar la importancia de la diversidad de los seres humanos individuales. Como las personas reales tienen diferentes necesidades, que varían con la edad, la salud, las circunstancias familiares, las condiciones climáticas,

63. WALZER, M., *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York, 1983.

64. Cfr. COHEN, G. A., “On the Currency of Egalitarian Justice”, en *Ethics*. No. 99, 1989, pp. 906-944. DANIELS, N., “Equality of What? Welfare, Resources, or Capabilities?”, en *Philosophy and Phenomenological Research*. No. 50, 1990, Supplement, pp. 273-296. ANDERSON, E., “What is the Point of Equality?”, en *Ethics*, No. 109, 1999, pp. 287-337. DWORKIN, R., *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000.

65. Para una crítica de la lista particular de estos bienes primarios, ver ÁNGEL, T., “Rawls on Justice”, en DANIELS, N. (Ed.), *Reading Rawls, Op. Cit.*, pp. 9s., 14s. SCHWARTZ, A., “Moral Neutrality and Primary Goods”, en *Ethics*. No. 83, 1973, pp. 294-307, 297. W. L. “Sessions. Rawls’s Concept and Conception of Primary Good”, en *Social Theory and Practice*, No. 7, 1981, pp. 303-324.

la ubicación y otros factores, debemos buscar las categorías que puedan tomar seriamente tanto las igualdades como las desigualdades de los seres humanos. El esfuerzo de Amartya Sen de diseñar un sistema de “capacidades básicas”⁶⁶ parece ser el más promisorio en este contexto. Incluso si su idea de una “básica capacidad de igualdad” es más una adición o una forma de completar la concepción de los bienes primarios de Rawls, parece ser un importante paso, necesario para superar “una moralidad parcialmente ciega”⁶⁷.

2.3. *El impacto antropológico del concepto rawlsiano de 'equidad'*

DE LA MAYOR IMPORTANCIA para cualquier teoría de la justicia social es la concepción de ser humano subyacente a sus suposiciones específicas sobre las necesidades humanas, los bienes relevantes y las actitudes individuales hacia los demás ciudadanos y la sociedad como un todo. Mientras que Rawls considera que una de las ventajas más grandes de su propio enfoque es el estar basado en premisas antropológicas muy débiles (tales como la idea de que las partes en la posición original no están interesadas los unos en los otros, muchos críticos –especialmente aquellos inspirados en el movimiento comunitarista– han acusado a su teoría de ser altamente individualista⁶⁸. Según Michael Sandel, por ejemplo, el concepto de equidad reside en la discutible idea de un “yo sin obstáculos” [*“unencumbered self”*] lo cual constituye una comprensión totalmente asocial y, por tanto, simplista de la vida humana, que es típica no sólo de Rawls, sino también de toda la tradición liberal⁶⁹. Para Sandel, el liberalismo es una ideología peligrosa que, al menos a largo plazo, tiende a destruir la cohesión social dentro de una

66. SEN, A., “Equality of What?”, en DARWALL, S. (Ed.), *Equal Freedom. Selected Tanner Lectures on Human Values*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 4th ed., 1998, p. 328. Ver también, SEN, A., “Justice. Means versus Freedoms”, en *Philosophy and Public Affairs*, No. 19, 1990, pp. 111-121.

67. SEN, A., “Equality of What?”, *Op. Cit.*, pp. 326.

68. Cfr. PROUDFOOT, W., “Rawls on the Individual and the Social”, en *Journal of Religious Ethics*, No. 2, 1974, pp. 107-128. DEMARCO, J. P., “Rawls and Marx”, en BLOCKER, H. G., SMITH, E. H. (Eds.), *John Rawls' Theory of Social Justice. An Introduction*, *Op. Cit.*, pp. 395-430. Sobre este debate ver también, WEITHMAN P. (Ed.), *Moral Psychology and Community* (The Philosophy of Rawls Vol. 4), Garland, New York, 1999.

69. Cfr. SANDEL, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982. SANDEL, M., “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”, en *Political Theory*. No. 12, 1984, pp. 81-96.

sociedad y, por tanto, debe sustituirse por una visión más comunitaria del bienestar social e individual. No es sorprendente que esta crítica sea atractiva también para los teóricos católicos quienes han estado mucho más preocupados por la dimensión social de la vida individual y por el bien común⁷⁰.

Sin embargo, esta crítica parece ser la consecuencia de un serio malentendido de la posición de Rawls. Aunque es verdad que el contractualismo rawlsiano tiene algunas características que parecen ser altamente individualistas⁷¹, debemos tener en cuenta la función especial de estas reflexiones contractualistas. Todo el argumento de la “posición original” es un mero dispositivo justificativo que intenta dar una interpretación procedimental del punto de vista moral objetivo y nada tiene que ver con una antropología descriptiva empírica⁷². Rawls no desea describir a los seres humanos verdaderos y sus actitudes hacia los otros. Sencillamente desea asegurarse de que los principios que se elijan finalmente en la posición original sean los principios conformes a cada ser humano singular como un sujeto moral autónomo. La comprensión específica de Rawls de la autonomía posiblemente es diferente del uso que Kant le dio a ese término⁷³, pero su exigencia de objetividad moral y un tipo de justificación basado en la razón práctica sólo merece –al menos en mi opinión– el mayor respeto⁷⁴.

El problema real de la antropología rawlsiana no es su individualismo sino, por el contrario, que no es lo suficientemente individualista. Sus principios de justicia no reconocen ninguna forma de ‘desamparos’

70. Cfr. MACINTYRE, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.), 1981. MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.), 1988.

71. Esto parece ser cierto para la lista de Rawls de los bienes primarios, así como para su caracterización de la motivación de las partes en la posición original.

72. Cfr. DELANEY, C. F., “Rawls and Individualism”, en *Modern Schoolman*, No. 60, 1983, pp. 112-122. KYMLICKA, W., “Liberal Individualism and Liberal Neutrality”, en *Ethics*, No. 99, 1989, pp. 883-905. CANEY, S., “Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate”, en *Political Studies*, XL, 1992, pp. 273-289.

73. Para una discusión adicional sobre este problema, ver la bibliografía secundaria de FREEMAN, S., *The Cambridge Companion to Rawls*, p. 543f.

74. Cfr. BORMANN, F.J., “Theologie und ‘autonome Moral’”, en *Theologie und Philosophie*, No. 77, 2002, pp. 481-505. Ver también, GUTMAN, A., “Communitarian Critics of Liberalism”, en *Philosophy and Public Affairs*, No. 14, 1985, pp. 308-322.

individuales⁷⁵ [*individual 'desert'*]. Como no sólo nuestros talentos y dones, sino que también todos nuestros esfuerzos para desarrollar estos talentos, están profundamente influenciados por la suerte natural y social, Rawls excluye explícitamente la legitimidad de toda clase de argumentos meritocráticos. Más específicamente, nos pide considerar todos nuestros talentos individuales como pertenecientes al “patrimonio común”⁷⁶ con el resultado de que a nadie le sea permitido reclamar de manera exclusiva los frutos de sus esfuerzos personales. Esta separación radical entre un ser humano y sus talentos, dones y esfuerzos, es perjudicial no sólo desde un punto de vista antropológico, sino también desde un punto de vista moral. De hecho, su argumento del “patrimonio común” está abierto al mismo tipo de crítica que Rawls mismo sostuvo contra el utilitarismo, el cual “no toma seriamente la distinción entre las personas” y, por lo tanto, podría legitimar la explotación radical de los seres humanos individuales⁷⁷.

3. LA INCOMPATIBILIDAD DEL ENFOQUE RAWLSIANO DE LA EQUIDAD CON LA ENSEÑANZA SOCIAL DE LA IGLESIA

ES UN HECHO NOTORIO QUE, dentro del intenso debate interdisciplinario sobre la teoría de Rawls que se desarrolló durante las tres décadas pasadas, sólo unas pocas contribuciones provengan de los teóricos de la ética cristianos o católicos⁷⁸. La situación cambió sólo recientemente cuando los teólogos se interesaron en la filosofía tardía de Rawls, especialmente en sus ideas sobre la “razón pública” y el papel de los

75. Cfr. RAWLS, J., *A Theory of Justice, Op. Cit.*, pp. 103s., 310-315.

76. Cfr. RAWLS, J., *Ibidem*, p. 101.

77. Cfr. KRONMAN, A. T., “Talent Pooling”, en *Nomos XIII*, 1981, pp. 58-79. GOLDMAN, A. H., “Real People (Natural Differences and the Scope of Justice)”, en *Canadian Journal of Philosophy*, No. 17, 1987, pp. 377-393. KERNOHAN A., “Rawls and the Collective Ownership of Natural Abilities”, en *Canadian Journal of Philosophy*, No. 20, 1990, pp. 19-28.

78. Cfr. ROWNTREE, S., *Communal Provision and Rawls. A Comparative Study of Recent Catholic Teaching on Distributive Justice*, 1975 (Tesis inédita de la Escuela Jesuita de Teología, Weston). LANGAN, J., “Rawls, Nozick, and the Search for Social Justice”, en *Theological Studies*, No. 38, 1977, pp. 346-358. JONES, G., “Should Christians Affirm Rawls’s Justice as Fairness?”, en *Journal of Religious Ethics*, No. 16, 1988, pp. 251-271. HALDANE, J., “Can a Catholic Be a Liberal? Catholic Social Teaching and Communitarianism”, en *Melita Theologica*, No. 43, 1992, pp. 44-57. MANWELO, P., “The Limitlessness of Justice”, 2000 (Tesis inédita del Boston College). VAN PARIJS, P., “Rawlsians, Christians, and Patriots. Maximin justice and individual ethics”, en *European Journal of Philosophy*, No. 1, 1993, pp. 309-342.

argumentos religiosos en el debate político⁷⁹. Esta renuencia a participar en un diálogo con una de las teorías filosóficas más influyentes de la justicia, es incluso más sorprendente si uno considera que el tema de la justicia social ocupa un lugar prominente en la enseñanza social de la Iglesia desde 1931, cuando este concepto fue introducido por primera vez en el lenguaje oficial del magisterio⁸⁰. Este no es el lugar para examinar los numerosos documentos relacionados con la justicia social difundidos desde entonces⁸¹ por los papas⁸², las conferencias nacionales de los obispos⁸³ y otras instituciones de la Iglesia⁸⁴. Pero por lo menos se deben resumir brevemente algunas de las semejanzas y diferencias más importantes entre el concepto rawlsiano de la justicia como equidad y la comprensión de la Iglesia de la justicia social. Primero consideremos los elementos comunes.

1) Quizás la característica más importante es un acuerdo fundamental en la tarea, las herramientas y en el principio del procedimiento en la ética normativa. Tanto Rawls como la Iglesia Católica apoyan un cognoscitivismo moral [*moral cognitivism*] basado

79. Cfr. WEITHMAN, P., "Rawlsian Liberalism and the Privatization of Religion. Three Theological Objections Considered", en *Journal of Religious Ethics*, No. 22, 1994. HOLLENBACH, D., "Public Reason / Private Religion?" A Response to Paul J. Weithman, en *Journal of Religious Ethics*, No. 22, 1994, pp. 39-46. AUDI, R., WOLTERS DORFF, N., *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997. PERRY, M., *Religion in Politics. Constitutional and Moral Perspectives*, Oxford University Press, 1997. WEITHMAN, P., (Ed.), *Religion and Contemporary Liberalism*, Notre Dame Press, South Bend (IN.), 1997. STERBA, J., "Reconciling Public Reason and Religious Values", en *Social Theory and Practice*, No. 25, 1999, pp. 1-28.

80. Cfr. Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*

81. Cfr. WEIGEL, G., ROYAL, R., (Eds.), *A Century of Catholic Social Thought*, Ethics and Public Policy Center, Washington D.C., 1991. MASSARO, T., *Living Justice. Catholic Social Teaching in Action*, Sheed & Ward, Franklin, Wis., 2000. CURRAN, C. E., *Catholic social teaching 1891 - present. a historical, theological and ethical analysis*, Georgetown University Press, Washington D.C., 2002.

82. Cfr. Especialmente las cartas encíclicas de Juan XXIII (*Mater et Magistra, Pacem in Terris*), Pablo VI (*Populorum Progressio, Octagesima Adveniens*) y de Juan Pablo II (*Laborem Exercens, Sollicitudo Rei Socialis, Centesimus Annus*).

83. Cfr. CONFERENCIA NACIONAL DE OBISPOS CATÓLICOS, *Economic Justice for All. Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*, 1986.

84. Cfr. El documento de la Asamblea Eclesiástica de los Obispos Romanos. *De justitia in mundo* (1971).

en un concepto de racionalidad práctica lo bastante fuerte como para justificar los principios sustanciales que exigen validez moral universal⁸⁵.

2) La segunda semejanza es que tanto Rawls como la Iglesia reclaman un enfoque deontológico en la ética normativa para defender la inviolabilidad de cada ser humano y superar las perplejidades de las teorías teleológicas en general, y del utilitarismo en particular.

3) También concuerdan en la necesidad de tratar el problema del pluralismo en las sociedades modernas distinguiendo entre el nivel de las condiciones previas más fundamentales del desarrollo humano (i.e. "La teoría ligera del bien" [*thin theory of the good*] de Rawls y la lucha de la Iglesia por los derechos humanos⁸⁶) y el nivel de las diferentes visiones del bienestar o de la prosperidad de los humanos (i.e. "La teoría densa del bien" [*thick theory of the good*] de Rawls y la visión de la Iglesia de la santidad personal) diciendo que la justicia se relaciona con el primer nivel, mas no con el segundo nivel.

4) A pesar de las diferencias en la terminología, tanto Rawls como la Iglesia sostienen la idea de que el objeto primario de la justicia social son las *instituciones* que determinan la distribución de las cargas y de las ventajas de la cooperación social. Mientras que Rawls llama a estas instituciones "la estructura social básica de la sociedad", la Iglesia Católica tradicionalmente ha hablado del *bien común* [*bonum commune*]⁸⁷.

Además de estas semejanzas tan importantes, que podrían ser la base de un diálogo más intenso y fructífero entre los rawlsianos y los teólogos católicos en el futuro, hay también algunas diferencias que debemos destacar:

1) Hay una diferencia notoria en la terminología. Mientras que el concepto semántico central en la teoría de la justicia de Rawls es

85. Cfr. Carta encíclica *Fides et Ratio* No. 79 y No. 48.

86. Cfr. HOLLENBACH, D., *Claims in Conflict. Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, Paulist Press, New York, 1978.

87. Cfr. HOLLENBACH, D., *The Common Good & Christian Ethics*, Cambridge University Press, 2002.

equidad, el término más importante en los documentos católicos que se ocupan de la justicia social es *participación*.

2) La preocupación primaria de la Iglesia no es *teórica* (o sea, no consiste en desarrollar una teoría sofisticada de la justicia) sino *práctica* (es decir, tratar algunos problemas sociales particulares en la sociedad contemporánea). En Rawls parece ser exactamente lo contrario. Su propósito principal es desarrollar una teoría coherente que sea superior a algunas concepciones alternativas. Sus reflexiones permanecieron siendo altamente abstractas y a-históricas⁸⁸, mientras que la Iglesia intenta explicar siempre que la “justicia social” requiere un contexto histórico determinado en los diversos campos prácticos, tales como salarios justos, empleo, salud, educación, vivienda, etc.

3) Aunque Rawls pretende ofrecer una teoría de la justicia arraigada en la tradición occidental del derecho natural [*natural law*] y compatible con ella, nunca desarrolló apropiadamente este aspecto de su teoría. Como resultado de ello, algunas partes de su enfoque (tal como su comprensión de las libertades básicas y de los derechos naturales) contradicen al menos la tradición aristotélico-tomista del derecho natural que prevalece en la enseñanza católica del derecho natural⁸⁹.

4) La decisión de Rawls de aislar las libertades básicas de otros bienes primarios (tales como salud, vivienda, alimentación, educación, amistad, etc.) y propiciar una “prioridad de la libertad” conduce a un concepto de libertad puramente formal y marcadamente negativo⁹⁰ que difiere considerablemente del concepto católico de libertad.

5) Mientras el concepto de libertad de Rawls es mucho más restringido que el católico, su comprensión de la *distribución* y de la *justicia distributiva* es mucho más amplio (incluye la idea de derechos fundamentales y libertades básicas como objetos de la distribución, así como la necesidad de compensar deficiencias individuales en los efectos de la *suerte natural*).

88. Cfr. FISK, M., “History and Reason in Rawls’ Moral Theory”, en DANIELS, N. (Ed.), *Reading Rawls, Op. Cit.*, pp. 53-78.

89. Cfr. BORMANN, F.J., *Natur als Horizont sittlicher Praxis*, 1999.

90. Cfr. TAYLOR, C., *Negative Liberty*.

6) El ideal rawlsiano de “igualdad democrática”, basado en una crítica radical del concepto de *desamparo moral* [*moral 'desert'*], tiende a socavar la responsabilidad individual y no puede reconocer la importancia moral de los efectos resultantes de los esfuerzos individuales y sociales a través de la historia. La Iglesia Católica siempre intentó evitar estas consecuencias extremas a través de una visión que enfatiza la igual importancia de la libertad individual y la responsabilidad, por un lado, y la necesidad de la solidaridad, por el otro.

El problema de si la teoría de la justicia de Rawls es compatible o no con la enseñanza social de la Iglesia Católica, no puede, por tanto, responderse con un simple *sí*, o con un irrestricto *no*. Tenemos que distinguir entre diversos aspectos de su concepción de *equidad*. Mientras que el diseño fundamental de su teoría parece ser muy prometedor para establecer un diálogo provechoso, la manera específica de explicarlo implica graves dificultades. Pero incluso si llegamos finalmente a la conclusión de que la teoría de Rawls no es convincente y que, por lo tanto, no debe considerarse como un modelo adecuado para interpretar el concepto de justicia social, esto no significa en absoluto que un diálogo con Rawls sea innecesario o incluso infructuoso para el pensamiento católico. La teoría de la justicia de John Rawls es, incluso con sus fallas, una gran obra⁹¹, así como una rica fuente de inspiración.

91. Coincido con P. H. Nowell-Smith, quien llamó el libro de Rawls “un fracaso magnífico” [*“a magnificent failure”*]. Cfr. “A Theory of Justice?” *Op. Cit.*, p. 315.