

9

La teoría de la justicia de John Rawls

1. INTRODUCCIÓN

No cabe duda que la teoría de la justicia de John Rawls ha marcado la agenda de una gran cantidad de filosofía política normativa hecha desde finales del siglo XX y principios del XXI. Mucho de este trabajo se ha concentrado en defenderla, atacarla, deslindarse de ella o mostrar dónde requiere complementos. Este texto se inscribe en ese último esfuerzo; es a la vez una introducción general a dicha teoría y un acercamiento a los temas que quedaron fuera de su formulación original —pero que requieren ser atendidos dentro de las democracias contemporáneas. En particular, como muchos otros, sostengo que las teorías de la justicia de corte distributivo tienen que ser complementadas con una agenda que se preocupe por atender los derechos y las necesidades de los grupos vulnerables —como las víctimas de injusticia histórica, las personas indígenas y los migrantes, los miembros de la comunidad LGTBTTTI. De otro modo dichas teorías ofrecerán siempre un panorama incompleto sobre lo que es requerido desde el punto de vista de la justicia para nuestras sociedades democráticas.

Para este fin, en la segunda sección mencionaré los ya conocidos rasgos que explican por qué *La teoría de la justicia* (Rawls 1971) ha tenido tal influencia en los debates contemporáneos. En la tercera sección presentaré una introducción a dicha teoría —esto es, a cómo se debe entender y resolver el

problema de la justicia en las sociedades democráticas contemporáneas de acuerdo con Rawls. En la cuarta sección hablaré del método de justificación normativa defendido por Rawls. Finalmente, en la quinta sección referiré a varios problemas, todos ellos concernientes a la importancia de la protección de grupos vulnerables, que no fueron abordados directamente por Rawls.

2. CUATRO RASGOS RENOVADORES

Quizás desde *Sobre la libertad*, de John Stuart Mill, ningún libro revitalizó más la tradición liberal que *La teoría de la justicia*, de John Rawls. Como es de todos conocido, al menos cinco rasgos marcaron la importancia fundamental de dicho libro para la tradición que le precedería.

Primero, Rawls fortaleció el quehacer teórico en filosofía práctica en una tradición gobernada por temas de corte más especulativo —ya sea de filosofía del lenguaje, de la mente, de la ciencia, metafísica o epistemología. Ante este panorama académico, Rawls contribuyó a que tanto la filosofía política como la ética normativa volvieran a ser empresas teóricas rigurosas, sistemáticas y de largo aliento —a pesar de lo complejo y escurridizo de su campo de estudio.

Segundo, Rawls ofreció una alternativa altamente sofisticada contra del utilitarismo, la entonces (y desde el siglo XIX) tradición dominante tanto en ética como en filosofía política. De hecho, algunas de las objeciones contra el utilitarismo que siguen contándose entre las más poderosas proceden de *La teoría de la justicia* —en particular, la objeción de que el utilitarismo viola la separabilidad de las personas. Este diálogo crítico con el utilitarismo es también una revitalización directa de la perspectiva ética deontológica defendida por Kant. Por ello, junto con Jürgen Habermas, Rawls es usualmente considerado el neo-kantiano más importante en filosofía política contemporánea. En el caso de Rawls, esto se debe al método de justificación que desarrolló a detalle y al que, en una interpretación o en otra, nunca renunció a lo largo de toda su vida teórica. A saber, la posición original como método para justificar los principios de justicia. Con las salvedades propias de las diferentes interpretaciones de método de justificación, la posición original fue pensada inicialmente como una especificación del uso correcto del razonamiento práctico para un dominio particular —i.e., el dominio de la justicia política. Con ello, Rawls retomó la idea central de la moral kantiana de acuerdo con la cual el uso correcto de la razón práctica es la fuente de la ley moral —aunque, repito, la interpretación de la posición original cercana a estas tesis kantianas fuera después abandonada por Rawls por respeto al pluralismo moral de las sociedades liberales (ver Rawls 2005).

Así, *Una teoría de la justicia* puso en el centro una vez más a otra tradición de pensamiento moral que para entonces llevaban tiempo sin ser llamadas a escena: el contractualismo moral y político. Rawls es explícito en que su teoría es una forma más abstracta de contractualismo; las diferentes formas de esta doctrina plantean que un contenido normativo particular está justificado cuando agentes (ideales o actuales) situados bajo ciertas condiciones de deliberación consienten (de forma explícita, tácita, o hipotética) que dicho contenido es correcto. En el caso de Rawls, la posición original como método de justificación representa una forma de acuerdo hipotético bajo condiciones ideales de información para elegir los principios que deben regular las instituciones básicas de la sociedad.

Tercero, Rawls también es explícito en su intento por unificar la tradición liberal al menos en un sentido. Históricamente, algunos de los pensadores liberales cargaron su entendimiento del liberalismo hacia la protección y desarrollo del valor de la libertad. Por otro lado, otros más hicieron lo propio en dirección del valor la igualdad. Por su parte, Rawls sostiene que su teoría es un intento por armonizar la importancia de ambos valores para el liberalismo democrático. Así, a pesar de que su teoría pone en el centro la preocupación de hacer valer de forma efectiva las libertades políticas y civiles, es también una teoría profundamente igualitarista. Esto queda claro al considerar los siguientes tres elementos igualitarios: primero, la idea de la igual distribución de las libertades civiles y políticas —y, en particular, del valor equitativo de las libertades políticas (i.e., la idea de que incluso en las condiciones de más adversidad, cada ciudadano debe tener siempre la misma posibilidad de influencia política independientemente de su posición y de cualquier otra determinante social); segundo, la idea de que no puede haber una sociedad justa mientras las diferentes oportunidades reales de desarrollo personal estén determinadas por la clase social, el género, la orientación sexual, el credo religioso o el grupo étnico al que uno pertenezca; y, tercero, la idea de que incluso las desigualdades generadas por la libre competencia a puestos de trabajo que ya no estén determinadas por estos factores arbitrarios, deben redundar en el beneficio de los menos favorecidos. Con estos elementos la teoría de Rawls muestra un compromiso profundo con el valor de la igualdad dentro de una democracia: en pocas palabras, una sociedad rawlsiana es una en la que todo ciudadano tiene igual posibilidad de injerencia política, iguales libertades civiles, iguales oportunidades reales de desarrollo y diferencias mínimas en su percepción económica en comparación con el resto de sus conciudadanos. Estos rasgos igualitarios alejan a la teoría de Rawls de una interpretación económica del liberalismo; por el contrario, el liberalismo así entendido es una doctrina

política y profundamente igualitaria —de ahí que Rawls mismo denomine a su propia teoría como liberalismo igualitario.

Queda, pues, un último rasgo que muestra la relevancia de *La teoría de la justicia*. De hecho, en parte éste surge de la conjunción de todos los anteriores: la teoría rawlsiana ayudó a cimentar filosóficamente a la mejor versión de los sistemas democráticos. Con ello, quiero hacer hincapié en que debemos evitar un error que, desafortunadamente, es demasiado común: la idea de que la teoría de Rawls es una justificación del proceder de las democracias actuales. Las más de ellas son defectuosas, anti-igualitarias, discriminadoras, hetero-normativas, consumistas, mercantiles, anti-sustentables, corruptas, expansionistas, belicistas y hegemónicas. Nada en la teoría de Rawls hay para justificar dichas prácticas devastadoras. Por el contrario, dicha teoría nos ofrece una guía crítica para analizar la realidad contemporánea, un mapa que indica hacia dónde deberíamos empeñar nuestros esfuerzos. Rawls describe a detalle un ideal de sociedad justa, un ideal lejano de nuestras sociedades e instituciones. Es, así, una justificación filosófica robusta de la democracia *en su mejor versión*. El error común (sostener que la teoría de Rawls es una justificación de las democracias hegemónicas contemporáneas —como la estadounidense, en particular), es equivalente al error de sostener que la impresionante teoría que desarrolló Marx a lo largo de su vida es una justificación de las sociedades del comunismo real en el siglo veinte —en particular, de la Unión Soviética. Exactamente del mismo modo, nada hay en el mejor marxismo para sustentar esa aseveración.

3. EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA Y SU SOLUCIÓN

Habiendo visto los cuatro rasgos que en parte explican la relevancia de *La teoría de la justicia*, vamos ahora al contenido de ésta. La premisa fundamental de la que parte esta teoría es la siguiente: una sociedad democrática tiene que ser entendida como un sistema de cooperación equitativo entre personas que se consideran a sí mismas y a las demás libres e iguales. Nótese que esta premisa ofrece un entendimiento normativo de democracia: no nos dice cómo son las democracias actuales, sino cómo deben ser. Igualmente, dicho entendimiento normativo se compromete con la idea de que las democracias no deben ser vistas como una lucha perenne de intereses entre personas que se ven como enemigos —como otras teorías que usualmente son consideradas más realistas (¿o más desencantadas?) sostienen.

Ahora, si la democracia se entiende de esta manera, inmediatamente surge la pregunta sobre cómo organizar la cooperación social, esto es, cómo distribuir las cargas y ventajas de dicha cooperación entre ciudadanos considerados como

libres e iguales. A esta pregunta fundamental (que, repito, surge del entendimiento normativo de democracia mencionado), Rawls le denomina el problema de la justicia.

Rawls responde al problema de la justicia del siguiente modo: la cooperación será equitativa entre los ciudadanos libres e iguales de las sociedades democráticas cuando sus instituciones básicas (las que forman parte de la así llamada estructura básica de la sociedad) distribuyan de manera adecuada lo que Rawls denomina los bienes primarios. Los bienes primarios son medios que ayudan y permiten la realización de cualquier modo de vida que los ciudadanos elijan —exceptuando, por supuesto, aquellos modos de vida que vayan en contra de los propios principios y condiciones de posibilidad de la democracia misma. Rawls los divide en cinco tipos: (1) derechos y libertades, (2) oportunidades, (3) poderes y prerrogativas a cargos de elección, (4) ingreso y riqueza y (5) las bases sociales del respeto propio. Como Rawls menciona, los bienes primarios son objetivos: miden rasgos cuantificables de las circunstancias de los ciudadanos para realizar un plan de vida. Esto los distingue de otras “métricas” de justicia propuestas en la literatura sobre justicia distributiva que no cumplen con este elemento de objetividad. En particular, algunos autores sostienen que el Estado tiene que preocuparse por la correcta distribución del bienestar (Cohen 2011a), del florecimiento Sypnowich (2005) o, como sostenía el utilitarismo clásico, de la felicidad. Todas estas métricas de la justicia distributiva son subjetivas, pues encuentran variaciones entre distintos agentes, lo que impide hacer comparaciones entre las posiciones de los agentes con respecto a ellas a la hora su distribución. En cambio, las comparaciones entre la distribución de bienes primarios considerando las posiciones de diferentes ciudadanos es perfectamente realizable: cuántos derechos, ingresos y oportunidades tiene cada posición es algo cuantificable.

Rawls sostiene que cuando los bienes primarios sean distribuidos de forma correcta entre los ciudadanos por las instituciones de la estructura básica de la sociedad, el problema de la justicia se habrá resuelto. Para ello, dichas instituciones deben guiar la distribución de dichos bienes siguiendo principios de justicia. Rawls, por supuesto, no sólo desarrolló este entendimiento sobre el problema de la justicia en democracias liberales; también ofreció una propuesta particular para resolverlo. Dicha propuesta es un conjunto de principios para la regulación de la estructura básica conocido como *la justicia como equidad*. Para el final de su vida académica, la última versión de la justicia como equidad contaba con los siguientes principios:

(1) Las personas deben de contar siempre con un mínimo social de bienes primarios asegurado que sea suficiente para el ejercicio efectivo de las libertades. (El *principio de las necesidades básicas*. Rawls 2001: 44).

(2) “Cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos”. (El *principio de la libertad*. Rawls 2001: 72).

Las desigualdades económicas tienen que satisfacer dos condiciones:

(3) “tienen que estar vinculada a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades” (El *principio de la igualdad equitativa de oportunidades*. Rawls 2001: 73)

(4) “deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad”. (El *principio de diferencia*. Rawls 2001: 73).

(5) Las instituciones de una generación determinada deben dejar recursos y “una base material suficiente para establecer instituciones efectivas, al amparo de las cuales puedan ser alcanzadas las libertades básicas” por las generaciones futuras. (El *principio de ahorros justos*, Rawls 1971: 270).

Estos cinco principios, de acuerdo con Rawls, deben gobernar la distribución de bienes primarios entre los ciudadanos. Así, Rawls sostiene que una sociedad es perfectamente justa cuando su estructura básica es gobernada por estos principios y sus ciudadanos saben, aceptan y están motivados por ello —y saben que los demás también. Por falta de espacio, no puedo más que detenerme muy someramente en cada uno de ellos.

La idea detrás del *principio de las necesidades básicas* es que una persona, independientemente de su posición social o los vaivenes y determinantes laborales, siempre debe poder ejercer su libertad. Que esto sea posible para todo ciudadano es un compromiso irrenunciable de una sociedad democrática y liberal. Para ello, toda persona debe tener un mínimo social garantizado.

El *principio de la libertad* sostiene que los derechos y libertades, en particular, las civiles y políticas básicas, tienen que ser distribuidas de manera equitativa entre todos los ciudadanos. Entre ellas, como ya mencioné en la sección anterior, es de vital importancia que la participación política efectiva se distribuya de forma equitativa —esto es, que siempre sea el caso que los

ciudadanos tengan la posibilidad de influenciar al mismo grado la vida política de la sociedad. Esto contrasta con una visión formalista de las libertades políticas —que, con tanta precisión, criticó Marx ya en el siglo XIX: una en la que el compromiso del Estado con la libertad se agota al poner en el papel que todos los ciudadanos tienen la misma posibilidad de participar e incidir en la vida política, aunque en la práctica esto no sea así. En cambio, en una sociedad rawlsiana esto *de hecho* tiene que ser el caso y no solo estar en la ley.

El principio de la *igualdad equitativa de oportunidades* es una primera condición que debe cumplir una desigualdad económica para ser justa. A saber, que si tú y yo competimos por un trabajo que generará una desigualdad económica entre nosotros por la retribución de este, debe ser el caso ambos hayamos tenido el mismo acceso a los bienes de la educación, la salud y la vivienda desde pequeños, para que sea el talento el que determine quien se lleve el empleo y no factores arbitrarios como la clase social en la que crecimos y nos educamos. Este principio contrasta con la igualdad formal de oportunidades: a saber, la idea de que en el papel todos tenemos las mismas oportunidades de desarrollo aunque en la práctica los ciudadanos que pertenecen a cierto sector social tengan más oportunidades que los que pertenecen a estratos sociales con más carencias y dificultades en la prestación de servicios básicos. Se trata, pues, de descartar en la práctica la arbitrariedad en la obtención de puestos de trabajo —i.e., el clasismo, el sexismo, el amiguismo, el nepotismo.

El *principio de diferencia* es una segunda condición que debe cumplir una desigualdad económica para ser justa. De acuerdo con Rawls, no es suficiente con que las desigualdades salariales se deban al talento de las personas y no a factores arbitrarios como la condición social en la que se creció, el sexismo, el amiguismo o el nepotismo. Además, debe ser el caso que el hecho de que la persona talentosa ocupe ese puesto laboral redunde en que los menos favorecidos obtengan una mayor cantidad de bienes primarios en términos absolutos. Esto es, debe ser el caso que si tú fuiste seleccionada para el puesto por el que competimos los dos debido a que eres más talentosa, ello ayude a que las instituciones sociales sean más eficientes y produzcan más bienes primarios. La sociedad en su conjunto así, y en particular los menos favorecidos, se beneficiarán de tu talento y ello justifica el que recibas más dinero por tu trabajo. Por supuesto, aplicar este principio de forma sistemática hace que se generen diferentes clases sociales en la misma sociedad —i.e., sectores de ciudadanos con más poder económico que otros. Sin embargo, de acuerdo con Rawls, a pesar de la existencia de esta desigualdad, los menos favorecidos vivirán mejor que en una sociedad donde no se incentiva el trabajo, la eficiencia y el empeño con esos incentivos económicos. Por otro lado, es muy importante recordar que Rawls

sostuvo durante toda su carrera que las diferencias económicas permitidas por el *principio de diferencia* son mínimas (véase Scheffler 2006). En una sociedad Rawlsiana, pues, hay pocas clases sociales y la capacidad económica de todas tiene variaciones mínimas.

Finalmente, el *principio de los ahorros justos* es el único que se dedica a la regulación de relaciones intergeneracionales. Los otros cuatro, como hemos visto, regulan la distribución de bienes primarios intra-generacionalmente. Como el principio plantea, la idea es que, como una cuestión de justicia, cada generación debe dejar a la generación siguiente al menos la misma cantidad de recursos que empleó para la producción de bienes primarios. De este modo, el *principio de los ahorros justos* expresa un altísimo compromiso de la teoría rawlsiana con el uso sustentable de los recursos naturales del planeta. Por ello, la argumentación que Rawls ofrece a favor de ese principio tanto en *La teoría de la justicia* como en *La justicia como equidad, una reformulación*, pueden ayudar a aportar argumentos en las muy pertinentes discusiones contemporáneas sobre sustentabilidad y el combate al cambio climático.

Estos son los principios de justicia que, de acuerdo con Rawls, deben gobernar a las instituciones básicas que distribuyen bienes primarios entre los ciudadanos. Como he mencionado ya, cuando regulen a dichas instituciones de manera perfecta, y los ciudadanos sepan, acepten y estén motivados por ello —y sepan que los demás también—, entonces podemos decir que dicha sociedad es justa. Así, pues, se resuelve el problema de la justicia de las sociedades democráticas contemporáneas de acuerdo con Rawls.

4. LA JUSTIFICACIÓN NORMATIVA DE ACUERDO CON RAWLS

Ahora, ¿por qué es que los principios de la justicia como equidad son correctos? Esto es, ¿por qué es que dichos principios son adecuados para regular las instituciones de la estructura básica? Para responder a estas preguntas, tenemos que adentrarnos en otro de los rasgos que hizo a la propuesta de Rawls tan novedosa: su propuesta sobre la justificación normativa.

Como dijimos, parte de las características que hicieron tan innovadora a la propuesta de Rawls es que revivió a la tradición contractualista. Como hemos visto antes, los contractualistas clásicos apelaban a alguna forma de contrato o de acuerdo entre los ciudadanos, en su caso, para tratar de justificar la autoridad del estado sobre sus ciudadanos. Pensadores como Hobbes, Locke, Kant o Rousseau ofrecieron diferentes versiones de esta idea con el propósito de mostrar que la existencia de un estado, que cumpliera con ciertas condiciones, estaba justificada. Rawls leyó atentamente a estos pensadores, pero a diferencia de ellos,

sostuvo que apelar a un acuerdo no debía tener por función justificar la autoridad del estado, sino más bien la corrección de los principios que deben regular a las instituciones de la estructura básica del estado. Con ello, Rawls decía, se llevaba a un nivel superior de abstracción a la tradición contractualista.

Rawls apela, pues, a un ejercicio mental contractualista para sostener que los principios de la justicia como equidad son correctos; en particular, a una variante de la idea de que, apelando a un acuerdo racional y razonable entre personas situadas en condiciones ideales de deliberación, podemos justificar la corrección de un contenido normativo particular. Rawls denomina a dicho ejercicio *la posición original*. Es de destacar que el acuerdo presentado en la posición es entre personas idealizadas (situadas en condiciones de información ideales) y bien motivadas; es también un acuerdo hipotético, ya que nunca ha sucedido en la historia, ni tiene por qué suceder; ni tú, ni yo, ni Rawls, que somos quienes recreamos el ejercicio ahora, somos personas ideales ni estamos acordando nada en la práctica. Estamos pensando cómo saber qué principios de justicia son correctos. Es por ello que la posición original, al menos en una de sus lecturas más usuales, pretende ser una forma de justificación normativa.

Rawls sostiene que, si los ciudadanos que vivirán en una sociedad cuyas instituciones serán gobernadas por los principios de justicia, pudieran elegir dichos principios, deberían deliberar bajo las siguientes dos condiciones de información. Primero, cada ciudadano que participa en la deliberación no conoce qué posición terminará ocupando en la sociedad: no sabe qué género, orientación sexual, posición económica, religión o visión del mundo moral tendrá. A esta condición restrictiva en la información disponible a cada ciudadano, Rawls metafóricamente le denomina *el velo de la ignorancia*. Segundo, cada ciudadano que participa en la deliberación, tiene acceso al mejor conocimiento disponible sobre teoría social, economía y psicología humana. Esto es, sabe todos los hechos generales que son relevantes para la elección de los principios que distribuirán las cargas y ventajas de la cooperación social en la sociedad. Uniendo estas dos condiciones, podemos decir que las personas en la posición original no saben nada que los individualice como una persona en concreto en la sociedad, pero sí saben todos los hechos generales relevantes para la decisión que deben realizar.

Que las personas que deliberan en la posición original se encuentren bajo el velo de la ignorancia impide que éstas quieran y puedan cargar el resultado de la deliberación a su favor —en detrimento de personas que pertenezcan a otros grupos sociales. Dado que no saben qué tipo de persona serán en la sociedad, sería irracional para ellos tratar de elegir principios de justicia que, por ejemplo, favorecieran a un género sobre otro, a una orientación sexual sobre otra, a una

clase social o a una religión o visión de la vida moral sobre las demás. Por otro lado, tener a la mano el mejor conocimiento disponible sobre todos los hechos sociales relevantes para la distribución de bienes primarios, hace que los principios que finalmente adopten sean adecuados para el tipo de seres sociales que somos y el tipo de sociedades democráticas que queremos.

Llegados a este punto, Rawls ofrece su compromiso central con la tradición contractualista: si las personas en la posición original, situadas bajo el velo de la ignorancia y en posesión del mejor conocimiento psicológico y social relevante, decidieran qué principios deben regular las cargas y ventajas de la cooperación social entre ellas, éstas elegirían los cinco principios de la justicia como equidad sobre otros competidores, como principios de corte utilitarista, o de corte libertario (que permitirían mayores desigualdades en la sociedad apelando a la importancia de la libertad), o de corte radicalmente igualitario (que permitirían menos desigualdades apelando a la importancia de la igualdad).

Ahora, es materia de amplio debate si, en los escritos posteriores a *Una Teoría de la Justicia* Rawls cambió de idea con respecto a qué debía explicar la posición original. Esto se debe a que, en dicho libro Rawls claramente defiende que la posición original es una ampliación del ejercicio de la razón práctica recreado por el imperativo categórico kantiano que, entre otras cosas, pretende sostener que el uso correcto de la razón práctica humana es el origen de las normas y valores morales. Esto convierte al imperativo categórico en una explicación del valor moral de corte ontológico. Por su parte, Rawls sostiene que la posición original puede entenderse como la misma explicación, pero con respecto a un subdominio de lo moral: no ya sobre el origen de toda la moral (esto es, de las normas y valores que deben regular todas las interacciones entre personas), sino sólo de aquellos principios que deben regular la cooperación social entre nosotros. En esta lectura, pues, la posición original tiene una función explicativa ontológica.

En escritos posteriores, Rawls parece renunciar a esta idea. Esto se debe a que, en una sociedad democrático liberal, como aquella para la cual están pensados los principios de justicia, existe un pluralismo de visiones morales divergentes y encontradas sobre, entre otras cosas, el origen del valor moral y sus subdominios. ¿Acaso una persona católica, que podría creer que el origen de todo el valor moral (y, por lo tanto, también de los principios de justicia como tal) es divino, debe renunciar a dicha creencia y adoptar la ontología contractualista propuesta por Rawls? En el mejor de los casos, esto sería al menos innecesario para los propósitos de formar una sociedad bien ordenada en condiciones de pluralismo moral razonable. En el peor de los casos, esto podría ser una afrenta directa a la libertad de conciencia. Atendiendo a este problema,

Rawls defiende en *El Liberalismo político* que los compromisos kantianos iniciales presentados en *Una teoría de la justicia* no son algo que se espera que los ciudadanos de una sociedad bien ordenada tengan que aceptar. Así, la lectura ontológica de la posición original puede ser abandonada por una lectura meramente epistémica o justificativa: independientemente de cuál sea el origen ontológico de los principios de justicia, los que están *justificados* son aquellos que resulten del acuerdo entre ciudadanos situados bajo las condiciones de deliberación ideales de la posición original.

Sin embargo, versiones renovadas de críticas clásicas al corazón del contractualismo, como la de Hume a Locke, permiten todavía una lectura más deflacionista de la posición original. Recordemos que Hume sostuvo que en la explicación contractualista de la autoridad del estado el acuerdo como tal no podía cumplir con las condiciones para considerarse un acuerdo o, si acaso las cumplía, simplemente parecía redundante. En la misma sintonía, autores contemporáneos han presionado la idea de que un contrato hipotético, en tanto que no es un contrato en lo absoluto, no puede tener fuerza justificatoria. Otros, han sostenido que la estipulación del acuerdo entre los ciudadanos en la posición original es irrelevante desde el punto de vista de la justificación de los principios de justicia. Esto parece particularmente evidente al observar que Rawls pasa la mayor parte de *Una teoría de la justicia* ofreciendo argumentos bastante sofisticados para mostrar que cada uno de sus principios de justicia es superior a sus rivales; Rawls sostiene que, debido a tales argumentos, los ciudadanos situados en la posición original elegirían los principios de la justicia-como-equidad sobre los demás. ¿Pero, acaso no son esos argumentos suficientes para *justificar* que la justicia-como-equidad es la concepción de justicia correcta para regular la estructura básica? ¿Qué añade a la justificación de dichos principios el estipular que, dados tales argumentos, éstos serían acordados en una situación hipotética como la posición original? Esto ha motivado lo que puede llamarse una lectura heurística de la posición original: independientemente de los argumentos que de manera autónoma justifican a los principios de justicia correctos, la posición original es una forma metodológica valiosa de ordenarlos y presentarlos. En esta lectura, pues, la posición original no tiene ni una función ontológica ni una función epistémica o justificativa, sólo heurística o metodológica: ayuda imaginativamente a quien piense sobre el tema a ordenar las mejores razones y argumentos a favor de los principios de justicia correctos (sean estos los que sean).

Como he dicho, existe amplio debate sobre cuál de las tres lecturas de la posición original es la correcta. En los textos de Rawls a lo largo de los años hay evidencia para afirmar cada una de ellas. Queda claro, al menos, la intención de

Rawls en *El liberalismo político* de abandonar el compromiso de que los ciudadanos de una sociedad bien ordenada debían aceptar la lectura ontológica.

5. COMPLEMENTOS A LA TEORÍA DE RAWLS

Muchos temas no se consideraron, o quedaron sólo esbozados, o fueron deliberadamente omitidos de la propuesta teórica de Rawls. Nótese, por ejemplo, el carácter prospectivo de los principios de justicia. Los cinco nos dicen cómo deben proceder nuestras instituciones desde un tiempo presente hacia el futuro. Nada dicen, al menos directamente, sobre cómo lidiar con los pasados violentos e injustos que todas las sociedades liberales y democráticas contemporáneas arrastran. Todas, absolutamente todas las democracias, tienen un pasado plagado de injusticias —i.e., de violaciones a los principios de justicia propuestos por Rawls. Ante ello, un primer complemento necesario de la teoría de Rawls debe ser el de desarrollar una guía sobre cómo lidiar con este pasado injusto. Algunas propuestas en este sentido postulan añadir un nuevo principio de justicia que asegure que en una sociedad justa se han desarrollado procesos de rectificación histórica en beneficio de las víctimas de injusticias pasadas; otras propuestas sostienen que quizás la perfecta regulación de los principios de justicia originales (en particular, del *principio de igualdad equitativa de oportunidades*) demandan dicha rectificación —sobre las ventajas de cada una de estas estrategias, véase Vaca 2013 y Espíndola y Vaca 2014.

Por otro lado, es importante hacer notar que la preocupación por la igualdad en las sociedades democráticas no sólo surge dentro de contextos institucionales. Esto es, no sólo queremos vernos y respetarnos como iguales frente a las instituciones; queremos igualdad plena en contextos no institucionales también. Esto es particularmente relevante cuando se piensa en el trato de conciudadanos hacia algunos miembros de un grupo vulnerable. Piénsese, por ejemplo, en la experiencia de una persona transexual que usa diario el transporte público. En una sociedad regida por los cinco principios de justicia, dicha persona tiene la misma libertad de tránsito que las demás y por lo tanto puede usar el transporte sin problemas. Sin embargo, nada dicen los principios sobre las posibles actitudes que pueden tomar los demás ciudadanos hacia ella. Supongamos que todos los días y en cada ocasión los demás pasajeros se levantan porque no quieren compartir el asiento con ella (para un ejemplo equivalente, véase Kymlicka 2002: 301). Siendo esta una conducta sistémica, puede tener serias consecuencias en la vida de dicha persona y ciertamente en la realización efectiva del valor de la igualdad en las sociedades liberales.

¿Qué podemos hacer para tratar de cambiar este estado de cosas, para lograr respetarnos como iguales aún en contextos donde queremos que también se respeten las actitudes personales? Por supuesto, sería totalmente indeseable sobre-judicializar las relaciones personales: en este caso, por ejemplo, prohibir el levantarse de la silla a las personas cuando una persona transgénero se sienta a su lado en el transporte. Esta solución es una violación directa a la libertad de movimiento de las personas y, además, una pésima medida a largo plazo para alcanzar el respeto a la igualdad plena. Una mejor solución, me parece, es complementar a los cinco principios de justicia con la promoción de un *ethos* igualitario no coercitivo para regular las interacciones interpersonales en contextos no institucionales. El contenido de dicho *ethos* puede incluir una norma que fomente el respeto al estatus de igualdad de todos los ciudadanos, independientemente del grupo social o étnico al que pertenezcan, o de su género u orientación sexual (esta propuesta difiere en contenido del *ethos* planteado por Cohen 1991, 2011b y Titelbaum 2008). El Estado puede de este modo fomentar dicho respeto para todos los contextos sin hacer intervenciones que sobre-judicialicen las relaciones personales o que vayan directamente en contra de la libertad de las personas.

El fomento de un *ethos* igualitario no coercitivo como el descrito también me parece una solución adecuada ante la triste realidad de la existencia del discurso de odio en las sociedades democráticas. Como se sabe, el discurso de odio incluye cualquier ofensa proferida en el espacio público a una persona ya sea por su género u orientación sexual, su preferencia religiosa, o su pertenencia étnica o nacional —esto es, cuando se insulta a una persona indígena por ser indígena, a una mujer por ser mujer, a una lesbiana por ser lesbiana. Independientemente de si este discurso se sanciona *post factum* o no, el fomento de un *ethos* igualitario es una forma clara de tratar de prevenirlo. Mientras más empapada esté la cultura pública de él, más improbable es que se hagan estas aseveraciones.

Otra serie de problemas que deliberadamente no fueron abordados en la formulación original de la teoría de Rawls son los que tienen que ver con las relaciones multiculturales. En este sentido, usualmente se distinguen tres tipos de grupo cultural minoritario que pueden existir dentro de una sociedad democrática: comunidades indígenas como los nahuas en México o los quechuas en Perú, minorías nacionales como los catalanes en España o los escoceses en Reino Unido, y grupos de inmigrantes como los mexicanos en Estados Unidos y los africanos en Europa. De estos últimos, hay que distinguir entre aquellos que han adquirido su residencia en sus países de destino y los que no. Rawls sostuvo que para simplificar teóricamente el problema de la justicia debía suponerse que

las fronteras de la sociedad que sería regida por sus cinco principios estaban cerradas: esto es, las personas cooperantes nacían y morían en ella, sin que salieran ni entraran miembros de otras sociedades o grupos culturales. Esta suposición hizo que la propuesta teórica rawlsiana se desarrollara bajo la idea de que a cada comunidad política corresponde una comunidad cultural —supuesto que no se cumple en una sola democracia liberal. Esto no quiere decir que Rawls negara la existencia del pluralismo cultural o que no lo considerara un problema de justicia. Por el contrario, Rawls sostuvo que habiendo resuelto el problema original bajo la suposición mencionada (que las fronteras están cerradas), después sería más fácil abortar las cuestiones concernientes al pluralismo cultural —al deshacerse de dicha suposición (véase Rawls 1999: 24-25). En este sentido, Kymlicka 1995, 2007 ha realizado un esfuerzo sostenido por mostrar cómo la legislación favorable a la protección de los diferentes grupos culturales mencionados (comunidades indígenas, minorías nacionales y grupos de inmigrantes) es no sólo compatible sino un complemento necesarios al esfuerzo original de Rawls y otros teóricos de la justicia distributiva como Dworkin (1981). Por supuesto, estas legislaciones deben siempre respetar los valores básicos que motivan y dan coherencia al sistema democrático en su conjunto.

Muchos otros temas con relación a la protección de grupos vulnerables dentro de las sociedades democráticas deben mencionarse. Por falta de espacio, debo detenerme. Sin embargo, quiero resaltar de nuevo la idea inicial sobre la importancia de complementar las teorías de la justicia de corte distributivo con una agenda de protección directa a las necesidades y problemas de dichos grupos —las víctimas de injusticia histórica, las minorías culturales, las mujeres, la comunidad LGBTTTTI. La teoría de Rawls, en particular, nos ofrece un ideal de sociedad justa, un ideal al que debemos aspirar por más lejano que ahora se encuentre. Y la sociedad a la que aspiramos es una en la que no sólo se distribuye de manera equitativa la posibilidad de influencia política y la igualdad de oportunidades para el desarrollo; en la que no hay las vastas desigualdades económicas entre las clases sociales que ahora tenemos; y en la que se hace un uso sustentable de los recursos naturales. Por supuesto, aspiramos a una sociedad así. Los ideales mencionados son irrenunciables. Pero también aspiramos a una sociedad donde se han rectificado las injusticias históricas y se da justo trato a sus víctimas; en donde un *ethos* social impide la discriminación sistémica a las personas LGBTTTTI incluso en los contextos en que es indeseable la persecución legal de dicha discriminación; una sociedad en donde no hay discurso de odio y en donde ser indígena o migrante ilegal no es estar condenado a la exclusión social y el abuso. Estas adiciones, me parece, sólo explicitan caminos ya abiertos por el esfuerzo original de Rawls y otros teóricos de la

justicia distributiva, pues sólo cuando todo lo anterior sea el caso, podremos decir que nuestra sociedad es justa. Así, por mor de este ideal completo, tenemos que seguir reforzando esfuerzos teóricos y prácticos.

REFERENCIAS

- Cohen, G. A. 1992. "Incentives, Inequality, and Community". In *The Tanner Lectures on Human Values, Vol. 13*. Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 261-329.
- _____. 2011a. "Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities". En *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*. Princeton University Press.
- _____. 2011b. "On the Currency of Egalitarian Justice". In *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*. Princeton University Press.
- Dworkin, R. 1981. "What is equality? Part 2: Equality of resources". *Philosophy and Public Affairs*, 10/4: pp. 283-345.
- Kymlicka, W. 1995. *Multicultural Citizenship*. Oxford University Press.
- _____. 2002. *Contemporary Political Philosophy*. Second Edition. Oxford University Press.
- _____. 2007. *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Difference*. Oxford University Press.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Harvard University Press. Traducción de María Dolores Gonzáles: *Teoría de la justicia*. Segunda reimpresión, FCE, México, 2000.
- _____. 1999. *The Law of Peoples*. Harvard University Press. *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*. Paidós, 2001.
- _____. 2001. *Justice as Fairness. A Restatement*. Harvard University Press. Traducción de Andrés de Francisco, *La justicia como equidad, una reformulación*. Paidós, Barcelona, 2000.
- _____. 2005. *Political Liberalism*. Columbia University Press. Traducción de Antoni Domenech, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.
- Scheffler, S. 2006. "Is the Basic Structure Basic?" En Synowich, C. (ed) *The Egalitarian Conscience. Essays in Honour of G. A. Cohen*, Oxford University Press, pp. 102-129.
- Synowich, C. 2005. "Cosmopolitans, cosmopolitanism, and human flourishing". En Brock y Brighouse (eds.), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism* Cambridge University Press

- Titelbaum, M. 2008. "What Would a Rawlsian Ethos Look like?" *Philosophy and Public Affairs*, 36/3, pp. 289-322.
- Vaca, M. & Espíndola, J. 2014. "The problem of historical rectification for Rawlsian theory", *Res Publica*, 20/3, pp. 227-243.
- Vaca, M. 2013. "Is Rawls's theory exclusively forward-looking? On the importance of rectifying past political violence", en *Tópicos*, 45, pp. 299-330.