



Universidad Nacional de Mar del Plata  
Facultad de Humanidades  
Departamento de Filosofía

**UNA RESPUESTA AL PLURALISMO CULTURAL: LA  
NOCIÓN DE TOLERANCIA EN JOHN RAWLS**

POR:

LAURA LLAMAS FIGINI

Tesis presentada a la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, para optar al grado académico de Licenciatura en Filosofía.

Profesor guía: Mag. Patricia Britos.

Noviembre 2008.

Mar del Plata, Argentina.

## TABLA DE CONTENIDOS

- I) Introducción.
- II) La tolerancia como valor liberal.
- III) El liberalismo político como teoría constructivista.
  - 1. -Constructivismo y 'constructivismo kantiano'.
  - 2. -Constructivismo y objetividad.
- IV) La tolerancia rawlsiana '*ad intra*'.
  - 1. -El objetivo del liberalismo político.
    - a. Liberalismo político y liberalismo comprensivo.
    - b. Multiculturalismo y 'consenso entrecruzado'.
  - 2. -La cuestión de la autonomía en las sociedades democráticas contemporáneas.
    - a. Autonomía pública y autonomía privada.
    - b. Pluralismo simple y pluralismo 'razonable'.
    - c. Autonomía y tolerancia.
    - d. Los límites de la tolerancia.
  - 3. -Fundamentos de la tolerancia en una sociedad cerrada.
- V) La tolerancia rawlsiana '*ad extra*'.
  - 1. -La representación de la realidad internacional.
  - 2. -Los nuevos contratos.
    - a. La posición original entre los pueblos democráticos.
    - b. La relación entre pueblos liberales y pueblos decentes.
    - c. Los pueblos que no se adecuan al derecho de gentes.
- VI) Conclusiones.
- VII) Bibliografía.
  - 1. -Bibliografía específica.
  - 2. -Bibliografía general.

## Resumen

Los debates contemporáneos en torno al liberalismo tienen como eje central el 'hecho del pluralismo' afrontado desde una perspectiva de tolerancia para con las distintas cosmovisiones que conforman una sociedad. En este contexto se inserta la 'justicia como equidad' de John Rawls. Esta teoría se presenta como una reconstrucción crítica de conceptos e ideas sostenidos comúnmente por los ciudadanos de las sociedades democráticas actuales.

El liberalismo rawlsiano se presenta como una reconstrucción de intuiciones políticas compartidas por al menos una mayoría sustancial de ciudadanos que conviven en regímenes democráticos. De este modo, las ideas sobre lo que es justo en el ámbito político se 'despegan', por así decir, del resto de nuestras creencias, relegadas al ámbito privado y subordinadas a los valores políticos. La teoría de la justicia se configura como un módulo independiente, pues aspira a conseguir la adhesión de las distintas concepciones comprensivas que albergan nuestras sociedades. Ésta es la esencia de lo que Rawls llama 'consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables', en el cual la convergencia en torno a los mismos criterios de justicia puede tener lugar por distintas razones. Por lo tanto, tal confluencia de perspectivas no busca ganarse desde la mera imposición de un modelo político considerado 'verdadero'; sino sólo concebido como 'razonable'.

## II

~~similar a la otra en algunos aspectos — ostenta características propias. Aquí,~~  
Rawls también propone una clasificación idealizada de los distintos tipos de naciones, distinguiendo entre las que respetarían los principios de un derecho de gentes, y aquellas que permanecerían al margen de este régimen de convivencia.

## III

*A los quince años se había enterado del “sólo sé que no sé nada”; la cicuta concomitante le había parecido inevitable, no se desafiaba a la gente en esa forma, se lo digo yo. Más tarde le hizo gracia comprobar cómo en las formas superiores de cultura el peso de las autoridades y las influencias, la confianza que dan las buenas lecturas y la inteligencia, producían también su “se lo digo yo” finamente disimulado, incluso para el que lo profería: ahora se sucedían los “siempre he creído”, “si de algo estoy seguro”, “es evidente que”, casi nunca compensado por una apreciación desapasionada del punto de vista opuesto. Como si la especie velara en el individuo para no dejarlo avanzar demasiado por el camino de la tolerancia, la duda inteligente, el vaivén sentimental. En un punto dado nacía el callo, la esclerosis, la definición: o negro o blanco, radical o conservador, homosexual o heterosexual, figurativo o abstracto, San Lorenzo o Boca Juniors...*

Julio Cortázar. *Rayuela*

## I - Introducción

Es un hecho ineludible que la gran mayoría de las sociedades democráticas contemporáneas (si no todas), están marcadas en algún grado por la heterogeneidad cultural. En este sentido, una pregunta que se impone es: ¿cómo abordamos el tema del 'otro'? ¿Cómo concebimos la relación con aquellos que son diferentes, y que conviven con nosotros dentro de los límites de un mismo país? Para decirlo al estilo rawlsiano: habiendo múltiples 'concepciones comprensivas del bien' en una sociedad, ¿cómo puede lograrse una coexistencia pacífica y fructífera entre los individuos que las encarnan?

Puesto que la mayoría de estos modos de vida no pueden sino considerarse 'razonables', uno de los principales desafíos de la filosofía política consiste, justamente, en pergeñar formas de convivencia que respeten esta diversidad. Una de las múltiples respuestas a esta cuestión se fundamenta en uno de los valores más sostenidos por el liberalismo: la tolerancia. Este trabajo se propone explorar el mencionado concepto en la forma particular que adopta en John Rawls, y su articulación en la interpretación de la justicia que denomina 'liberalismo político'.

Según John Gray, para Rawls *"la filosofía política es una rama de la filosofía del derecho, la rama que se ocupa de la justicia y de los derechos fundamentales"*. De acuerdo con este punto de vista, *"los conflictos entre bienes y modos de vida pueden resolverse cumpliendo con las exigencias de la justicia o de los derechos."* (Gray 2001: 24) De hecho, el liberalismo

político se presenta como una teoría del contrato social con un elevado grado de abstracción. Las partes que conforman la posición original (mecanismo artificial de representación, cuya labor es construir los principios de justicia), se hallan detrás de un 'velo de ignorancia'. Esto es, puesto que tales principios deben poder ser aceptados por todos los ciudadanos, a las partes les está vedado cualquier conocimiento sobre la posición social de sus representados, así como todo tipo de información sobre *"la raza y el grupo étnico de pertenencia de las personas, sobre el sexo y el género, así como sobre sus variadas dotaciones innatas, tales como el vigor y la inteligencia."* (Rawls 1996: 55). Este velo de ignorancia – cuya utilidad ha sido ampliamente discutida– se halla en estrecha conexión con el concepto de 'consenso entrecruzado'; idea que, a partir de *El liberalismo político* (en adelante *LP*), cumple un rol fundamental para la consecución de una sociedad tolerante.

Es importante analizar también la relación entre la tolerancia y otro de los valores históricamente reconocidos por los pensadores liberales: la autonomía; noción ésta cuya forma actual se configura a partir del concepto kantiano de 'razón práctica' (si bien aquí adquiere una dimensión diferente, más acotada al espectro político). Así, recurriremos a instancias del debate sostenido entre Rawls y Jürgen Habermas, con objeto de definir la relación de la autonomía pública (política) con respecto a la autonomía no pública (privada) en la teoría rawlsiana. Además, se tendrán en cuenta algunas de las objeciones planteadas por Kymlicka al liberalismo político rawlsiano – entre ellas, la de que éste no logra cumplir, en todos los casos, con el

objetivo básico que declara como suyo: la confluencia, en la concepción de la justicia como equidad, de las disímiles doctrinas del bien que mantienen los ciudadanos de una sociedad democrática contemporánea—.

Por otra parte, tanto en *TJ* como en *El liberalismo político*, Rawls toma como guía de análisis un modelo idealizado de agrupación humana al que designa 'sociedad bien ordenada'. La noción de orden social desde la cual se estructura su pensamiento filosófico tiene ciertas características que no sería prudente soslayar, ya que nos permiten comprender mejor los fundamentos de su teoría. Al mismo tiempo, ellas han sido objeto de diversas críticas, cuya validez puede afectar más o menos seriamente algunas partes de la construcción.

La otra gran pregunta relacionada con la cuestión del multiculturalismo a la que trata de responder Rawls no se refiere ya a la coexistencia entre los diversos miembros de una sociedad cerrada, sino que apunta al ideal de un orden mundial: ¿cómo puede ser posible la consecución de una relación fructífera y estable entre las distintas sociedades que integran un mundo globalizado? En la tercera y última obra de este autor, el *Derecho de gentes*, se aborda la cuestión de la tolerancia, pero la perspectiva cambia: ya no se trata de la instauración de un régimen de convivencia pacífica entre los miembros de una misma sociedad; sino entre los distintos países. Retomando —y reformulando— la idea kantiana de *La paz perpetua*, Rawls se aboca a tematizar la posibilidad de una posición original global, cuyo fin sea el logro y posterior mantenimiento de la paz mundial. Ello

implica, por supuesto, el desafío de incluir en ella a los numerosos países que se rigen por formas de gobierno no democráticas.

De este modo, las partes de la hipotética posición inicial no son ya los individuos, sino los pueblos. Esto conlleva un abandono del individualismo ético original; lo cual es considerado por diversos autores como un problema de consecuencias funestas para la teoría política rawlsiana.

Cuando de multiculturalismo se trata, no podemos dejar de aludir al llamado '*modus vivendi*'. Defendido por autores como Gray, el *modus vivendi* es un dispositivo de gestión de conflictos interculturales que se basa "*en que todos o casi todos los modos de vida tienen intereses que hacen que valga la pena intentar llegar a una coexistencia pacífica*" (2001: 155). A pesar de ello, Rawls rechaza de plano este mecanismo, haciendo hincapié en la inestabilidad que caracteriza a un régimen fundado en la convergencia contingente de intereses. El mencionado concepto de 'consenso entrecruzado' va más allá: propone una superación de diferencias a partir de una teoría de la justicia independiente de cualquier postura metafísica, la cual —precisamente por no afirmar ni negar valores morales— podría contar con la adhesión de las distintas doctrinas religiosas, filosóficas y morales. Rawls supone que "*los asuntos de justicia básica tienen que dirimirse, en la medida de lo posible, apelando exclusivamente a valores políticos*" (1996: 169).

En síntesis, el problema planteado puede resumirse de la siguiente manera: ¿Cuál es, específicamente, la propuesta rawlsiana de resolución



de conflictos generados por la diversidad de culturas, y cuál es su grado de viabilidad comparada con otras alternativas?

Desde el momento de su aparición hasta la fecha, la obra de Rawls ha provocado un intenso debate entre los académicos y juristas dedicados al tratamiento de los graves problemas que diariamente surgen (y que se perpetúan en el tiempo) a causa de las profundas diferencias culturales; tanto dentro de cada país, como entre las naciones. La controversia, sin embargo, se centra sobre todo en la discusión de sus primeras obras; ya que su libro más reciente –el *Derecho de gentes*– no ha sido todavía objeto de análisis detallados.

## II - La tolerancia como valor liberal

Es habitual considerar la Reforma como el antecedente histórico que posibilitará el surgimiento del liberalismo. A partir de este momento (siglos XVI y XVII) comienzan a gestarse las ideas que contemplan la posibilidad de aceptar a los cultores de las religiones dominantes, como una manera (alternativa a la intolerancia reinante hasta entonces) de superar las interminables luchas entre las diversas facciones, y acercarse a una convivencia algo más pacífica.

El liberalismo, como ideología más o menos consistente, alcanza su apogeo en el siglo XVIII, imbuido de las ideas iluministas de progreso y racionalismo secular y, al mismo tiempo, de un fuerte individualismo. Es así como las necesarias relaciones entre los integrantes de la sociedad (dotados éstos por igual de completa libertad para perseguir sus deseos y necesidades) se conciben bajo la forma de un *contrato*:

En su deseo de satisfacer sus propios intereses, cada individuo en esta anarquía de competidores iguales, encontraba útil o ventajoso entablar ciertas relaciones con otros individuos, y este complejo de útiles tratos —a menudo expresado con el franco término comercial de ‘contrato’— constituía la sociedad y los grupos políticos y sociales. Claro que tales tratos y asociaciones implicaban alguna disminución de la naturalmente ilimitada libertad del hombre para hacer lo que quisiera, siendo una de las misiones de la política reducir tales interferencias al *mínimum practicable*.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Hobsbawm, 1976, p. 418. No obstante este empleo de lo ‘útil’ (y la habitual recurrencia al principio de utilidad como objetivo primordial asignado a la política), el autor hace notar que “el utilitarismo puro nunca monopolizó la ideología de la clase media liberal” (*op. cit.*, p. 420).

El liberalismo clásico se caracteriza así por su adhesión a lo que Benjamín Constant denominó las 'libertades de los modernos', es decir, libertades tales como la de pensamiento y conciencia, expresión, derecho de preservación de la propiedad, etc.; en detrimento de las 'libertades de los antiguos', centradas en el desarrollo de las virtudes de participación política ciudadana. Esto es comprensible si tenemos en cuenta que los liberales de la época, emanados de la floreciente clase burguesa, no tienen en alta estima la opinión del vulgo en cuestiones de bien público; por lo que se muestran, en general, más partidarios de un régimen monárquico constitucional con sufragio limitado.

Sin embargo, ya en plena modernidad los ideales típicos de la Ilustración comienzan a desmoronarse a causa del impacto con el sólido muro de la realidad política, económica y social europea. En efecto, las crisis del aún joven capitalismo y los crecientes conflictos sociales, hacen desconfiar del progreso y de la capacidad de la razón para resolverlo todo. A su lado el liberalismo, herido pero no de muerte, es progresivamente suplantado en la marea ideológica por los movimientos socialistas. Su posterior restablecimiento tendrá que ver con su capacidad de adaptación y reformulación de conceptos básicos, ajustándose a las nuevas realidades sociales a las cuales pretende ofrecer una respuesta.

No es, empero, el propósito de este trabajo ocuparse de los inicios del liberalismo. Esta por demás breve reseña histórica sólo tiene por objeto clarificar sus presupuestos principales; especialmente, su nacimiento de la mano de los esfuerzos por sentar las bases de la tolerancia en religión. La

voluntad de respetar a ese 'otro' cuyas creencias difieren de las nuestras se convierte, desde aquellos tiempos, en uno de los valores fundantes de la ideología liberal.

Actualmente, las teorizaciones en el ámbito de lo político deben dar cuenta del ya reconocido carácter falibilista de la razón humana: al decir de Habermas, *"la integración social depende en gran medida de una acción orientada al entendimiento, que descansa en el reconocimiento de pretensiones de validez falibles."*<sup>2</sup>

Por otra parte, abandonada la pretensión sectaria de la burguesía que les dio origen, las posturas liberales buscan ahora posicionarse como un intento de solución de problemas comunes a las sociedades democráticas contemporáneas. Sociedades que están, en su mayoría, signadas por la coexistencia no sólo de diversas religiones, sino también de múltiples herencias culturales; minorías que reclaman sus derechos (como grupos étnicos, sexuales, de discapacitados, etc.); sociedades, en fin, caracterizadas por lo que suele mentarse, tan genérica como ambiguamente, 'pluralismo'. Los debates recientes en torno al liberalismo tienen, pues, como eje central este 'hecho' del pluralismo', afrontado desde una perspectiva de tolerancia y de igualdad de derechos (igualdad que a veces es expresada en términos de 'derechos diferenciados') para con las distintas cosmovisiones que componen una sociedad.

---

<sup>2</sup> Habermas, Jürgen. "Razonable" versus "verdadero", en: Habermas, J. – Rawls, J. *Debate sobre el liberalismo político* (Vallespín comp.). México, Paidós, 1998, p. 153 (en adelante, *Debate*)

En este contexto se inserta la 'justicia como equidad' de John Rawls; una producción teórica mediatizada, de manera explícita, por influencias kantianas –sobre todo en su primera obra, *Teoría de la justicia* (en adelante *TJ*)–.

Antes de finalizar este apartado, sería tal vez conveniente referirnos al empleo del vocablo 'tolerancia'. Puesto que el origen latino del verbo *tolerare* nos remite al poco amable significado de 'soportar', 'aguantar', o incluso 'sufrir', es menester explicitar en qué sentido –o sentidos– podemos hablar de 'tolerancia' en el contexto de la filosofía política. En la versión digital de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Rainer Forst describe cuatro usos o modelos corrientes del concepto, que pueden sintetizarse de la siguiente manera:

- Tolerancia como 'permiso': Según esta acepción, la tolerancia implica una relación jerárquica entre una mayoría y una minoría (o varias de ellas), en la cual la mayoría dominante autoriza a la minoría a vivir según sus propios usos y creencias, a condición de que ésta reconozca la supremacía de aquélla. Aquí la tolerancia es entendida como no interferencia sobre algo que es considerado erróneo, pero inofensivo.

- Tolerancia como 'coexistencia': En este modelo, se trata de una situación en la que los grupos tienen un poder similar, y consideran que la tolerancia mutua es la mejor alternativa para preservar la paz social, vislumbrada como condición indispensable para poder perseguir los propios

intereses. Es el caso del '*modus vivendi*'; aquí, la relación de tolerancia ya no es vertical, sino horizontal.

- Tolerancia como 'respeto': Aunque los ciudadanos difieren profundamente en sus creencias y prácticas culturales, se respetan unos a otros, considerándose como iguales moral y políticamente. Aquí puede tratarse de una igualdad formal o cualitativa. En el primer caso, existe una división estricta entre el ámbito público y el privado. Las particularidades culturales quedan confinadas a este último, de manera que no perturben el orden en la esfera política. Sin embargo, este modelo tiene la desventaja de ser intolerante con respecto a aquellos estilos de vida que requieren una presencia pública diferente de las formas culturales dominantes (por ejemplo, una mujer islámica que decide continuar usando el velo, podría ver restringido su acceso a ciertos cargos públicos si para ello debe utilizar un uniforme determinado). Por el contrario, el modelo cualitativo conlleva la admisión de que la identidad cultural y étnica es tan importante para las personas que puede justificar excepciones (o incluso cambios) en las estructuras sociales y legales existentes.

- Tolerancia como 'estima': De acuerdo con esta acepción, la tolerancia no sólo implica respeto por otras formas de vida, sino además una cierta estima por los puntos de vista diferentes; esto es, una especie de aceptación positiva de creencias que no nos parecen tan atractivas como las nuestras porque, aunque les atribuimos aspectos que consideramos valiosos, tienen también otros que juzgamos erróneos.

Forst destaca que estos cuatro modelos pueden hallarse presentes en una sociedad al mismo tiempo; en consecuencia, *“los conflictos con respecto al significado de la tolerancia pueden también ser comprendidos como conflictos entre estas concepciones”*.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> “Conflicts about the meaning of toleration may also be understood as conflicts between these conceptions”. Forst, Rainer. “Toleration”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/toleration> (consulta 01 – 06 – 07)

### III - El liberalismo político como teoría constructivista

#### 1- Constructivismo y 'constructivismo kantiano'

El término 'constructivismo', familiar desde antaño en las matemáticas, se populariza entre los teóricos de la política a partir de la década del '70. John Rawls comienza a usarlo en 1980, en su artículo "Kantian Constructivism in Moral Theory", perteneciente a sus *Dewey Lectures*. Si bien Brian Barry comenta al respecto que "*curiosamente, en esta conferencia Rawls no reconoce la innovación... y habla como si la noción misma fuera familiar*"<sup>4</sup>, algunos años antes Ronald Dworkin se había referido a la concepción contenida en *TJ* como un 'modelo constructivo'<sup>5</sup>. De hecho, Rawls admite que fue este último "*el primero en sugerir que la justicia como equidad es constructivista*"<sup>6</sup>.

Es menester preguntarse, entonces, en qué se diferencia la concepción constructivista en general, de la primitiva versión rawlsiana. Puesto que Rawls no ofrece una distinción entre ambas, Barry acomete la tarea de subsanar esta carencia. Propone, así, una definición del concepto constructivista 'general' de justicia mediante la estipulación de dos condiciones que éste ha de cumplir. La primera condición se relaciona con la noción de justicia procesal pura, caracterizada por considerar justo todo

---

<sup>4</sup> Barry, Brian. *Teorías de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 284.

<sup>5</sup> Cf. Dworkin, Ronald. *Los derechos en serio*, Buenos Aires, Planeta – Agostini, 1993, especialmente el capítulo 6.

<sup>6</sup> Rawls, John. *El liberalismo político*, Barcelona, Grijalbo – Mondadori, 1996, p. 121.



aquello que surja de una situación previamente determinada. Para explicarlo con las palabras de Barry,

‘Lo que surge’ podría ser un principio, una regla o un resultado particular... Una ‘situación’ está determinada por una descripción de los actores en ella (incluyendo su conocimiento y objetivos) y las normas que gobiernan la persecución de sus objetivos: qué movidas han de ser legítimas. Y el ‘surgimiento’ ha de ser de un tipo particular, a saber, el resultado de los actores en la situación de persecución de objetivos dados, dentro de las restricciones dadas.<sup>7</sup>

Un concepto de la justicia de *pedigree* constructivista requiere, de este modo, del criterio de justicia procesal pura; pero, además, necesita satisfacer una segunda condición: que la construcción sea realizada por un teórico, y no por las personas inmersas en la situación. Porque si un resultado determinado es producido por los propios individuos sujetos a las reglas de un procedimiento, se cumple con el requerimiento de justicia procesal pura; pero no puede decirse que haya construcción. La justicia procesal constructivista queda individualizada a partir de su contraste con la justicia procesal real: “La justicia procesal real es intrínsecamente *ex post*: esperamos que el procedimiento sea usado y consideramos al resultado real, justo. La justicia procesal constructivista es cuestión de deducir (o especular acerca de) qué harían surgir los actores racionales<sup>8</sup>; deducción o especulación que, por supuesto, es efectuada por el teórico que ha diseñado el procedimiento.

En consecuencia, según Barry, es el cumplimiento de estas dos exigencias lo que caracteriza al constructivismo en general. Empero, lo que

---

<sup>7</sup> Barry, 1995, p. 286.

<sup>8</sup> Barry, p. 287.

la posición constructivista no incluye necesariamente es el requerimiento de que la situación misma sea equitativa. Ésta sería una particularidad de la variante rawlsiana, pues el 'constructivismo kantiano' de Rawls tiene como fundamento lo que Barry denomina las 'circunstancias de la imparcialidad'. Tales circunstancias expresan la intuición de que las decisiones institucionales deben tomar en cuenta los intereses de todas las partes por igual. Están representadas por las restricciones en la información a que se ven sometidas las partes integrantes de la posición original; limitaciones agrupadas bajo el nombre genérico de 'velo de ignorancia'. De esta manera, los representantes racionales desconocen todas aquellas características particulares que podrían motivar la persecución de ventajas individuales en desmedro de las posibilidades de los demás.

En la versión rawlsiana, lo que surge de la situación inicial es el contenido de la concepción de la justicia; es decir, los dos principios de justicia a los cuales deberá ajustarse el funcionamiento de las instituciones fundamentales (la 'estructura básica') de la sociedad. Todo lo demás está supuesto: *"El procedimiento simplemente se fija usando como punto de partida las concepciones básicas de la sociedad y de la persona, los principios de la razón práctica y el papel público desempeñado por una concepción política de la justicia".*<sup>9</sup>

La sociedad, pensada como un sistema equitativo de cooperación, es la idea organizadora de la justicia como imparcialidad. Se trata de una organización cerrada y autosuficiente, dotada de una cierta homogeneidad

---

<sup>9</sup> Rawls, 1996, p. 135.

en el sentido de que sus miembros, aunque se diferencian en cuanto a sus intereses y objetivos personales, comparten en buena medida sus creencias sobre lo que es justo políticamente. Por ello, un ordenamiento social que no sólo promueve los fines individuales de sus miembros sino que, además, se rige por una concepción estable de la justicia, es una 'sociedad bien ordenada'.

Para resumir: la primera de las condiciones explicitada por Barry –la exigencia de justicia procesal pura– se cumple en el constructivismo kantiano de Rawls mediante el diseño de la posición original. Éste considera que, dada una lista finita de principios de justicia, aquellos que escojan las partes así emplazadas, serán considerados justos.

Ahora bien, ¿qué sucede con el otro requerimiento, esto es, la idea de que es el teórico el encargado de especular sobre el curso de acción que elegirían las partes? En este punto, la justicia como imparcialidad también se ajusta claramente a la cláusula de Barry, ya que Rawls explícitamente afirma que *"Lo que estos individuos harán se deriva entonces de un razonamiento estrictamente deductivo, a partir de estas presuposiciones acerca de sus creencias e intereses, su situación y las opciones que se les ofrece"*.<sup>10</sup> Consecuentemente, desarrolla una serie de argumentos con el propósito de evidenciar por qué los representantes racionales optarían unánimemente por sus dos principios de justicia –la prioridad de la libertad y el principio de diferencia– por sobre cualquier otro (u otros) de la lista. Entre estos argumentos, el de mayor peso es una generalización de índole psicológica:

---

<sup>10</sup> Rawls, John. *Teoría de la justicia*, Buenos Aires, FCE, 1993, p. 144.

como las personas en la posición original no tienen acceso a ningún dato que les permita individualizarse, puede decirse que se hallan en una situación de incertidumbre. Por ende, a la hora de seleccionar los preceptos de justicia para su sociedad, lo más racional para ellas sería minimizar el riesgo de quedar en una posición desventajosa con respecto a los demás miembros, una vez que el velo de ignorancia haya sido levantado. En estas condiciones, una regla de tinte conservador como el maximin parecería ser *“el principio de prudencia adecuado cuando se desconocen las probabilidades de las distintas alternativas”*<sup>11</sup>. Esto demuestra, en opinión de Rawls, que las partes elegirían sus dos principios en vez de preferir, por ejemplo, uno de corte utilitarista; ya que, en este último caso, algunos miembros de la sociedad resultarían irremediabilmente perjudicados. En cambio, en la justicia como equidad *“la prioridad de la libertad garantiza que nadie pueda ser privado de sus derechos básicos en aras de un supuesto beneficio colectivo... El principio de diferencia hace que la posición social y económica peor no pueda ser muy mala”*<sup>12</sup>, porque las únicas desigualdades permitidas son aquellas que beneficiarían a los miembros menos favorecidos de la sociedad. Este razonamiento en particular ha sido objeto de numerosas críticas que, sin embargo, no desarrollaremos aquí. El objetivo de este apartado era sólo describir brevemente los fundamentos metodológicos de la propuesta constructivista.

---

<sup>11</sup> Nino, Carlos Santiago. *Introducción al análisis del derecho*, Buenos Aires, Astrea, 1993, p. 413.

<sup>12</sup> Nino, ob. cit., p. 414.

En síntesis, el primitivo constructivismo de Rawls concuerda, primero, con las dos condiciones esquematizadas por Barry al elaborar la situación original y, a partir de ella, inferir cuál sería el resultado a que arribarían sus participantes. Y, segundo, incluye un elemento adicional: la exigencia de equidad no sólo en sus efectos, sino también en el procedimiento mismo, representada mediante las restricciones incorporadas en el velo de ignorancia.

## **2- Constructivismo y objetividad**

El constructivismo rawlsiano se presenta, desde sus inicios, como una teoría objetiva de la justicia; empero, no pretende que su concepción sea considerada 'verdadera'. Esta aparente paradoja requiere una explicación. Ante todo, es menester aclarar cuál es la acepción de 'verdad' que aquí se maneja. Por un lado, Rawls reconoce que, si en las circunstancias de la posición originaria, la lista de que disponen las partes fuera ampliada, podrían surgir otros principios más adecuados que los suyos. Puesto que tales preceptos no son verdades necesarias ni autoevidentes, existe un cierto grado de contingencia en la deliberación de las partes. Según Rawls, debemos "*considerar estas condiciones simplemente como estipulaciones*

razonables”<sup>13</sup>. Y, por otro lado, no se trata de una doctrina verdadera en el sentido que el realismo moral otorga a este criterio:

la idea de una aproximación a la verdad moral no tiene cabida en una doctrina constructivista... La concepción no es considerada como una aproximación operativa a los hechos morales: no hay tales hechos morales a los que los principios adoptados (en la posición originaria) podrían aproximarse<sup>14</sup>

La justicia como equidad, pues, no ambiciona el *status* de verdad moral: sólo aspira a cubrir las expectativas de un criterio de verdad de tipo coherentista. Por ello, haciendo referencia a los principios de justicia, Rawls declara que “[m]i ideal, en todo caso, es mostrar que su aceptación es la única elección coherente con la descripción completa de la posición original”<sup>15</sup>. Así, la teoría es ‘verdadera’ únicamente en la medida en que consigue que sus distintos elementos casen entre sí en un todo congruente.

Pero esta tesis parece hallarse en contradicción con su explícita asunción del concepto kantiano de ‘razón práctica’ (y su correlativo de ‘autonomía’), admitido entre los presupuestos de la posición inicial. Los preceptos de justicia emergen de un procedimiento inspirado por esta razón práctica entendida, justamente, como la encargada de producir objetos de acuerdo con la concepción ideal que tenemos de ellos. Esto le permite justificar la elección de sus principios sobre la base de que, actuando de

---

<sup>13</sup> Rawls, 1993, p. 638.

<sup>14</sup> Rawls. “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1980), citado en Nino, *Ética y derechos humanos: un ensayo de fundamentación*, Buenos Aires, Astrea, 1984, p. 118.

<sup>15</sup> Rawls, 1993, p. 146.

conformidad con éstos, *“las personas expresan su naturaleza de seres libres y racionales sujetos a las condiciones generales de la vida humana”*<sup>16</sup>.

Evidentemente, el recurso a la noción de razón práctica posee una fuerte implicación: que, en definitiva, la posición original y los principios que de ella se derivan son parte constitutiva de nuestra capacidad moral. Tal estrategia de justificación trascendental ha merecido objeciones por parte de diversos autores, debido a su anacrónica pretensión de validez universal. De hecho, el propio Rawls ha tratado de moderarla en escritos posteriores, relegándola al puesto de una argumentación subsidiaria a la justificación constructivista.

No obstante, teóricos como Dworkin creen que esta idea es igualmente compatible con una significación menos profunda. De acuerdo con esta interpretación, los fundamentos de la posición originaria serían

compartidos tan ampliamente y tan poco cuestionados en el seno de una determinada comunidad —a quien va dirigido el libro— que la comunidad no podría abandonarlos sin cambiar fundamentalmente los patrones que guían su razonamiento y su discusión en asuntos de racionalidad política.<sup>17</sup>

Esta manera de interpretar la doctrina contenida en *TJ* —perspectiva que, justo es decirlo, no es la que prevalece entre los críticos— puede encontrar un apoyo en ciertas afirmaciones de Rawls. Por ejemplo, en su insistencia en el hecho de que su propuesta está pensada exclusivamente para las sociedades liberales contemporáneas, constituyendo a su juicio *“la*

---

<sup>16</sup> Rawls, 1993, p. 289.

<sup>17</sup> Dworkin, 1993, p. 245.

*base moral más apropiada para una sociedad democrática*<sup>18</sup>. Sin embargo, no es menos cierto que conceptos tales como el de 'autonomía' ostentan una pretensión de validez extensiva a todos los aspectos de la vida. Precisamente por esta razón, *El liberalismo político* describirá a este constructivismo incipiente como 'comprehensivo'.

Otra cuestión relacionada con el aludido reclamo de objetividad tiene que ver con el modo en que los principios son seleccionados en la posición original. Rawls se esfuerza por demostrar que tales preceptos, por resultar aceptables para todos los participantes, serían adoptados de forma intersubjetiva. Para lograr este propósito supone, en primer lugar, algo que ya fuera mencionado: que los miembros de una sociedad bien ordenada comparten, aproximadamente, las mismas ideas sobre lo que es políticamente correcto. A partir de esta presunción, incorporada entre los fundamentos de la posición originaria, el razonamiento de las partes queda orientado en una dirección determinada. Al mismo tiempo, estos individuos racionales apelan, en su deliberación, a un 'punto de vista moral' definido por la imparcialidad; y hacen uso de lo que Rawls denomina 'equilibrio reflexivo' (esto es, realizan un proceso de 'ajuste' entre sus convicciones particulares y los principios generales). Con esta serie de elementos como guía de sus consideraciones, cada uno de estos sujetos llegaría, por su propio camino, a la elección de las mismas reglas para la dirección de las instituciones de la sociedad. La inicial diversidad de pareceres desembocaría, así, en una convergencia unánime en torno de los principios de libertad igual y de

---

<sup>18</sup> Rawls, 1993, p. 10.



diferencia. La objetividad estaría dada, entonces, por este consenso intersubjetivo.

Esta aceptabilidad hipotética no parece quitar su fuerza al criterio de objetividad, ni aun acotándola a lo que podríamos llamar ese 'universalismo restringido' que, según Dworkin, es compatible con la teoría rawlsiana. Por lo demás, ésta no intenta ser una mera descripción de las creencias políticas de los ciudadanos que viven bajo regímenes democráticos. Al recurrir a la discutida noción de razón práctica, esta doctrina ansía tener una intención normativa. Como lo expresa Rodríguez Zepeda: *"el constructivismo político (y la concepción rawlsiana toda) afirmarían su pertenencia a un modelo normativo y reformista de las sociedades existentes, y no se limitaría a reflejar y expresar mecánicamente las relaciones políticas dadas"*.<sup>19</sup>

Claro que esta idea de objetividad fundada en un consenso intersubjetivo también ha sido intensamente resistida; en especial, por autores como Habermas. Porque si los participantes racionales de la posición original, apoyándose en su razón práctica (independientemente de que restrinjamos su alcance a una comunidad democrática, o lo ampliamos a toda la humanidad) son quienes votan por determinados principios de justicia, no hay debate ni argumentación efectivos entre los ciudadanos reales. Más aún: puesto que las partes sometidas a las restricciones del velo de ignorancia razonan, por lo tanto, a partir de idénticos presupuestos, tampoco hay disparidad de opiniones dentro de la hipótesis de la situación

---

<sup>19</sup> Rodríguez Zepeda. *La política del consenso: una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*, México, Anthropos, 2003, p. 152.

inicial. Esto quiere decir que, en el fondo, no se trata de una razón dialógica, sino monológica.<sup>20</sup>

Para decirlo con otras palabras, en última instancia no habría diferencia en que la reflexión acerca de los principios de justicia sea efectuada por el grupo de representantes de la posición original, o por una sola persona. Ésta es una de las objeciones formuladas por Carlos Nino, quien considera que la tesis epistemológica rawlsiana, resumida en la afirmación de que “*el conocimiento de la verdad moral se alcanza sólo por medio de la reflexión individual*”<sup>21</sup> desemboca en un elitismo moral.

En suma, a pesar de su resistencia a adoptar un criterio de verdad correspondentista (o tal vez, justamente a causa de ello) el constructivismo kantiano de Rawls ostenta una objetividad cimentada especialmente en su afiliación al concepto de razón práctica. La búsqueda de consenso intersubjetivo juega también un rol importante en este aspecto. Asegurar esta objetividad –al margen de las críticas al respecto– es esencial para la viabilidad de su pretensión normativa.

---

<sup>20</sup> Cf. Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Planeta – Agostini, 1994, p. 87.

<sup>21</sup> Nino, Carlos Santiago. *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 161.

#### **IV - La tolerancia rawlsiana 'ad intra'**

##### **1- El objetivo del liberalismo político**

###### **a. Liberalismo político y liberalismo comprensivo**

Rawls, portador confeso del linaje ideológico liberal, recurre, al mismo tiempo, a los intentos de los pensadores del siglo XVIII por separar el conocimiento moral de la fe religiosa; remitiéndose con ello a otro de los valores fundamentales del liberalismo: la autonomía de la razón práctica con respecto a los mandatos externos. No obstante, a renglón seguido, nos muestra un primer distanciamiento con respecto a sus predecesores. Tomando a Kant y a John Stuart Mill, interpreta sus convicciones en este campo como ejemplos de lo que llama 'liberalismo comprensivo', puesto que ellos

creen que el orden moral surge de alguna manera de la naturaleza humana misma, como razón o como sentimiento, y de las condiciones de nuestra vida en sociedad. También creen que el conocimiento o la certidumbre sobre cómo debemos actuar es directamente accesible a cualquier persona normalmente razonable y consciente. Y, finalmente, creen que estamos constituidos de tal modo que nuestra naturaleza nos suministra motivos suficientes para actuar como debemos, sin necesidad de sanciones externas.<sup>22</sup>

Esto le permite introducirnos en lo que considera una oposición entre dos tipos de liberalismo: el comprensivo, representado por Kant y Mill, así como por la mayoría de las concepciones filosóficas y religiosas del bien; y el

---

<sup>22</sup> Rawls, 1993, p. 23

político, desarrollado por Rawls en su concepción de la justicia como equidad. Según nos explica, la diferencia entre ambas clases de liberalismo no es más que una cuestión de alcance:

Una concepción moral es general si se aplica a un amplio espectro de asuntos y, en el límite, a todos los asuntos universalmente. Es comprensiva si incluye concepciones acerca de lo que es valioso para la vida humana, ideales de carácter de la persona, así como ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas, y muchas otras cosas que informan acerca de nuestra conducta y, en el límite, sobre la globalidad de nuestra vida.<sup>23</sup>

El liberalismo político se presenta, pues, como una concepción de la justicia ni general, ni comprensiva. La mencionada distinción entre este liberalismo y un liberalismo comprensivo, ausente en su *TJ*, se tematiza en escritos posteriores de Rawls en respuesta a una necesidad específica: la de desarrollar una concepción de la justicia lo suficientemente acotada como para limitarse estrictamente al ámbito político y, a la vez –y por ello mismo– lo suficientemente amplia como para atraer a una mayoría sustancial de ciudadanos de creencias diversas, y aun opuestas.

El aspecto político de una sociedad es entonces considerado como un ‘módulo’, una fracción independiente de la multitud de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales. Al restringir su radio de acción de este modo, evitando adoptar postura alguna a favor o en contra de las distintas doctrinas comprensivas, el liberalismo político rawlsiano pretende lograr su convergencia en la aceptación de un mismo modelo político –si bien cada una otorgaría su adhesión desde su propio punto de

---

<sup>23</sup> Rawls, 1993, p. 43.

vista, y por sus propias razones—. Para poner sólo un ejemplo, agnósticos y cristianos pueden compartir el respeto por el derecho a la vida; aunque unos y otros lo hagan por distintas razones.

Si la justicia como equidad funciona, tendremos en consecuencia una base mínima de acuerdo entre los ciudadanos; de modo que el pluralismo inherente a la mayoría de las democracias contemporáneas no constituiría de por sí un obstáculo para una sociedad justa y bien ordenada. Pluralismo que no es contemplado por Rawls como un hecho funesto sino, en todo caso, como el producto obligado del desarrollo de la razón humana en un marco de libertad, constituyendo

un rasgo permanente de la cultura pública democrática. Bajo las condiciones políticas y sociales amparadas por los derechos y libertades básicos de las instituciones libres, tiene que aparecer y perdurar una diversidad de doctrinas comprensivas encontradas, irreconciliables y, lo que es más, razonables.<sup>24</sup>

Obviamente, no sólo los distintos grupos culturales que componen una sociedad se influyen mutuamente; también creencias y doctrinas nuevas surgen y se popularizan, gracias a un régimen de libertad de pensamiento. El hecho de que Rawls considere este hecho como positivo podría llevarnos a creer que su postura se asemeja a la de Mill en cuanto a considerar el intercambio de ideas como un 'avance' hacia la verdad; no obstante, esto no es así.

---

<sup>24</sup> Rawls, 1993, p.67.

## b. Multiculturalismo y 'consenso entrecruzado'

Tal como lo habían sostenido John Stuart Mill e Isaiah Berlin entre otros, Rawls también considera deseable la multiplicidad de lo que llama 'concepciones del bien'. Mill, en particular, había fundamentado su idea de tolerancia afirmando que todas las opiniones pueden tener algo de verdad; por lo tanto, la única manera de que la humanidad avance en el camino hacia ella es permitiendo la libre expresión de opiniones. Esta posición ha generado incontables críticas, por el realismo que implica. La tesis de que hay verdades universales que tenemos que descubrir no parece poder demostrarse.<sup>25</sup> Ahora bien, otro autor también liberal, John Gray, ha acusado a Rawls de suponer verdades últimas y, por ende, de ser representante de un liberalismo dogmático:

Todas las filosofías liberales basadas en el pensamiento de Locke o de Kant, o las que incorporan la parte del pensamiento de John Stuart Mill que pretendía reconstruir una versión del utilitarismo benthamiano son variaciones del proyecto ilustrado de reconstruir una moral con autoridad universal sobre bases racionales. No sólo Rawls y Nozick sino también Popper y Hayek son discípulos de esta filosofía del universalismo liberal.<sup>26</sup>

La tesis central del libro de Gray –la inconmensurabilidad de los diferentes modos de vida– es sostenida frente a este supuesto realismo dogmático. No obstante, la caracterización del liberalismo político rawlsiano

---

<sup>25</sup> En favor de Mill, vale la pena aclarar que a pesar de esta creencia en un avance paulatino de las civilizaciones hacia una verdad común y un modo de vida único, en su ensayo "Sobre la Libertad" también expresa la sospecha de que las personas pueden llevar distintas formas de vida, sin que haya una única manera que sea la correcta. Isaiah Berlin analiza estas dos posturas antitéticas del pensamiento de Mill, rescatando la segunda (Cf. Berlin, 2000, p. 299).

<sup>26</sup> Gray, 2001, p. 157.

aparece aquí algo distorsionada. En primer lugar, Rawls no se limita a repetir el argumento de Mill sino que, por el contrario, reconoce explícitamente que las personas viven y piensan de maneras muy variadas y que, además, este hecho es tan deseable como positivo:

Una asunción crucial del liberalismo es la de que los ciudadanos iguales tienen diferentes y, en verdad, incommensurables concepciones del bien... Entonces, el liberalismo acepta la pluralidad de concepciones del bien como un hecho de la vida moderna; siempre y cuando, por supuesto, que esas concepciones respeten los límites especificados por los principios de justicia apropiados.<sup>27</sup>

De esta cita se desprende la imposibilidad de comparar las formas de vida; empero, vale tener en cuenta que esto no significa que todas las doctrinas sean aceptables sin más: sólo lo son aquellas que no violen los principios de justicia. En otras palabras, no aboga por un pluralismo irrestricto, sino más bien por un pluralismo que denomina 'razonable'. Entonces, Rawls defiende la incommensurabilidad de (la mayoría de) las formas de vida, no menos que Gray. Pues Gray también está a favor de un pluralismo con ciertos límites; por ejemplo, considera que es justo que se prohíba el discurso racista con el propósito de proteger el derecho a la libre expresión de las minorías (Cf. 2001: 96).

En segundo lugar, para Rawls la libertad de conciencia y de expresión (y, por consiguiente, el derecho a equivocarse) es una de las condiciones necesarias para el desarrollo y el ejercicio de la *capacidad* para una

---

<sup>27</sup> "A crucial assumption of liberalism is that equal citizens have different and indeed incommensurable and irreconcilable conceptions of the good... Thus, liberalism accepts the plurality of conceptions of the good as a fact of modern life, provided, of course, these conceptions respect the limits specified by the appropriate principles of justice". Rawls, 1981, "The Basic Liberties and Their Priority". <http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/rawls82.pdf> (consulta 07-9-05) p. 18.

concepción del bien; la cual, en tanto 'facultad' o 'aptitud' es considerada un *medio* para el desarrollo de una persona y no puede –por definición– ser parte de la concepción del bien específica a la cual adhiere ese individuo.

De acuerdo con estas consideraciones, no parece que la teoría rawlsiana pueda describirse, como Gray sostiene, como un liberalismo opuesto y enfrentado al suyo; ya que ambos hacen hincapié en la inconmensurabilidad de todas aquellas formas de vida que cumplan con ciertos requisitos mínimos. Un punto de discordia podría ser, en todo caso, que la noción de pluralismo de Gray tenga como base principios de justicia diferentes, lo que podría ser un motivo más que suficiente para desembocar en una noción distinta de lo que significa un 'pluralismo razonable'. Por ahora, sin embargo, dejaremos este punto de lado. Posteriormente volveremos sobre esta crítica, en relación con la idealización de la sociedad que propone Rawls. Más aún, la idea misma del pluralismo 'razonable' tampoco es universalmente aceptada. En el apartado "Pluralismo simple y pluralismo razonable" comentaremos brevemente la postura de Dworkin con respecto a este tema.

El liberalismo rawlsiano se presenta como una reconstrucción de intuiciones políticas compartidas por al menos una mayoría sustancial de ciudadanos que conviven en regímenes democráticos. De este modo, las ideas sobre lo que es justo en el ámbito político se 'despegan', por así decir, del resto de nuestras creencias, relegadas al ámbito privado y subordinadas a los valores políticos. La teoría de la justicia se configura como un módulo



independiente; y debe serlo, si es que aspira a conseguir la adhesión de las distintas concepciones comprensivas que albergan nuestras sociedades. Ésta es la esencia de lo que Rawls llama 'consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables', en el cual la convergencia en torno a los mismos criterios de justicia puede tener lugar por distintas razones.

Consecuentemente, tal confluencia de perspectivas no busca ganarse desde la mera imposición de un modelo político considerado 'verdadero'; sino sólo concebido como 'razonable'. Esto es, la teoría rawlsiana se articula en torno a aquellos principios de justicia que podrían emanar de la reflexión de una hipotética 'posición original' cuyas partes, en tanto representantes racionales de los ciudadanos, deliberan acerca de lo que es mejor para todos en cuestiones de justicia pública<sup>28</sup>. Así, tales principios son formulados por el filósofo como resultado de una reconstrucción crítica de ideas y tradiciones propias de las democracias contemporáneas. Se fundamentan, entonces, en creencias intersubjetivamente compartidas por sus miembros. Estos principios poseen, además, un radio de acción definido: la 'estructura básica' de la sociedad; estructura que abarca al conjunto de instituciones políticas, sociales y económicas principales de una sociedad (y las relaciones entre ellas).

---

<sup>28</sup> Rawls afirma que las partes racionales en la posición original elegirían los dos principios de justicia siguientes.

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

b) Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: primero, deben estar vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y segundo, deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad." Rawls, 1993, p. 35.

Rawls aspira a que los principios propuestos –así como el conjunto de la teoría que emerge de ellos– no puedan ser razonablemente rechazados por una importante mayoría de ciudadanos de una sociedad bien ordenada. Es decir, que los términos en que se configura la cooperación social en la justicia como equidad sean puestos a consideración de aquéllos, en la esperanza de que sean aceptados únicamente sobre la base de la consistencia de los argumentos que puedan ser aducidos en su favor: *“Si podemos exponer argumentadamente que hay razones adecuadas para que diferentes personas razonables afirmen conjuntamente la justicia como equidad en tanto que su concepción política efectiva, entonces están satisfechas las condiciones para ejercer legítimamente el poder político coercitivo”*.<sup>29</sup>

En síntesis, el objetivo básico del liberalismo político (y en función del cual se organizan los demás) es asegurar, entre los ciudadanos de una sociedad signada por el pluralismo, un consenso mínimo pero estable, centrado en lo político; de manera tal que su concepción de la justicia como equidad pueda convertirse en el foco de un ‘consenso entrecruzado’ de doctrinas comprensivas. Posteriormente, analizaremos las dudas de Kymlicka sobre la factibilidad de tal objetivo, y ensayaremos, a su vez, una respuesta.

---

<sup>29</sup> Rawls. “Réplica a Habermas”, *Debate*, p. 95.

## **2- La cuestión de la autonomía en las sociedades democráticas contemporáneas**

### **a. Autonomía pública y autonomía privada**

La relación entre las libertades públicas y las privadas compete a las democracias actuales en más de un sentido: principalmente, porque estas últimas suponen la posibilidad de la libre discusión de ideas; pero también porque en otros tipos de régimen (como en los autoritarios y totalitarios) la autonomía moral y política de las personas es restringida –cuando no abiertamente negada y perseguida–. Desde luego, aunque se espere de los gobiernos democráticos que fomenten su desarrollo en los miembros de la sociedad, ello no siempre implica que lo hagan. Además, no parece estar del todo claro qué debe entenderse por tales libertades.

Teniendo entonces como telón de fondo un contexto democrático, puede decirse que el debate teórico contemporáneo en torno al par conceptual autonomía pública – autonomía privada está aún lejos de cerrarse. De este modo, la primera, entendida como el ejercicio activo de las virtudes cívicas o el involucramiento de los ciudadanos en las cuestiones de interés público, suele aparecer contrapuesta a la segunda, interpretada como aquello que compete exclusivamente a los individuos particulares y que contiene determinados derechos que no deben ser violados por el poder público que el Estado representa. Mucho se ha escrito en relación a la primacía de una u otra de estas dimensiones; enrolándose usualmente el

liberalismo en la lucha por la defensa del ámbito privado, mientras que el republicanismo ha hecho lo propio a favor de la esfera pública. Además, existen también intentos de combinar ambas en un sistema que les confiera igual peso, así como posturas más radicales que desacreditan el trazado tradicional de la frontera entre los dos tipos de autonomía.

Rawls afirma que las mentadas 'libertades de los antiguos' poseen, en su obra, el mismo rango que las 'libertades de los modernos'. Ambas se fundan en el concepto de autonomía de los individuos: "*...en el liberalismo adecuadamente interpretado, las autonomías pública y privada son cooriginarias y de igual peso*" ("Réplica a Habermas", *Debate*, p. 119). Que ambas libertades tengan igual origen y *status* refleja la intención de responder satisfactoriamente a dos cuestiones. En primer lugar, no caer en la contradicción de que la autonomía privada sea establecida en virtud de normas que se desprendan de la concepción política de la justicia vigente en una sociedad bien ordenada (en otras palabras, que la autonomía personal sea impuesta por el poder coercitivo del aparato estatal). Y, en segundo lugar, evitar la degradación de la autonomía pública (política) a mero instrumento de la autonomía privada y, por lo tanto, su sujeción a los vaivenes de las presiones de turno.

El argumento que ofrece Rawls es que, si bien las partes en la posición original deben elegir los principios de justicia como si debieran ser mantenidos a perpetuidad (de modo de preservarlos de la influencia de los cambiantes intereses racionales), esto no implica negar a los ciudadanos la capacidad de revisar, y eventualmente modificar, las disposiciones que de

esos principios se derivan y que toman cuerpo en una constitución. Los principios en sí mismos, vale aclarar, no se consideran susceptibles de cuestionamiento por parte de los individuos; ya que ello equivaldría a dejar fuera de juego, desde el inicio, a la concepción de la justicia como equidad. Por otra parte, ambos tipos de libertad aparecen expresados en el primer principio de justicia (ver n. 28): aquí, los 'derechos y libertades básicos iguales' comprenden: las libertades de pensamiento y de conciencia; las libertades de asociación y de integridad de la persona; y derechos y libertades amparados por la ley. Es decir, corresponden a lo que Constant denominara 'libertades de los modernos'; mientras que las 'libertades políticas iguales' hacen referencia, claro está, a las 'libertades de los antiguos'.

Habermas sostiene que Rawls no consigue nivelar ambos tipos de autonomía. Debido a su formulación de la situación original (cuyos principios de justicia son, como vimos, incuestionables), Rawls sería pasible de ser acusado de un cierto 'paternalismo filosófico', ya que los fundamentos de la estructura política estarían diseñados previamente a cualquier reflexión por parte de los ciudadanos. Además, y muy a pesar de la intención rawlsiana, las libertades de los modernos se hallarían, en su teoría, efectivamente en una relación de prelación con respecto a las libertades políticas. En definitiva,

de la estructuración en dos etapas de su teoría se sigue una prioridad de los derechos básicos liberales, que deja al proceso democrático en cierta medida a la sombra... los ciudadanos de Rawls se encuentran

profundamente inmersos en la jerarquía de un orden progresivamente institucionalizado por encima de sus cabezas.<sup>30</sup>

Rawls, por su parte, niega ambas objeciones. Puesto que los ciudadanos de un estado democrático ordenado coinciden en una misma concepción política de la justicia, parece evidente que, cualquiera que ésta sea, sus tesis esenciales también deberán ser objeto de consenso. En el caso de la justicia como equidad, se requiere como mínimo indispensable la aceptación de los principios propuestos por las partes en la posición inicial. Y, si bien Rawls aspira a conseguir un asentimiento por parte de los ciudadanos que incluya determinadas cuestiones ulteriores, no debemos soslayar su pretensión de que éstos tomen activamente parte en asuntos constitucionales y de justicia básica: el liberalismo político está de acuerdo con el republicanismo clásico en que *“la salud de las libertades democráticas exige la activa participación de ciudadanos políticamente virtuosos, sin cuyo concurso no podría mantenerse un régimen constitucional”*.<sup>31</sup>

Además, puesto que insiste en que, en caso de conflicto entre los valores políticos y no políticos, los primeros tienen prioridad, no se hallaría implícita en su teoría una subordinación de la autonomía política a la autonomía privada de los individuos.

---

<sup>30</sup> Habermas. “Reconciliación y uso público de la razón”, *Debate*, pp. 66–67.

<sup>31</sup> Rawls, 1996, p. 240.

b. Pluralismo simple y pluralismo 'razonable'

Algunos autores han sostenido que no es lícito censurar ninguna forma de vida; ni tampoco ninguna opinión. Ronald Dworkin, por ejemplo, se ha convertido en un defensor acérrimo del derecho ilimitado a la libertad de expresión. En *Freedom's Law* analiza varios casos al respecto; entre ellos, el de un líder del partido alemán demócrata de ultra derecha, quien fue condenado por haber afirmado que el Holocausto judío nunca existió. Dworkin sostiene que, a pesar de que una opinión semejante es un insulto monstruoso y debe ser refutada sin contemplaciones, no puede ser censurada. Para él, no se debe prohibir una opinión, por más falsa que sea:

No debemos suscribir el principio de que la opinión puede ser prohibida cuando aquellos que están en el poder están convencidos de que es falsa, aún si algún grupo resultara profunda y comprensiblemente herido por su publicación... Cada ley contra la blasfemia, cada quema de libros, cada caza de brujas ha sido defendida sobre el mismo terreno: que protege valores fundamentales frente a la desacralización.<sup>32</sup>

Desde esta perspectiva, el derecho a la libertad de expresión es absoluto, porque no existiría ningún criterio razonable en base al cual decidir qué opiniones deben ser permitidas y cuáles no.

Indudablemente, el rango de acciones y declaraciones aceptadas varía considerablemente de una sociedad a otra, e incluso en la misma sociedad en distintas etapas de su historia. La mayoría (o minoría, según el punto de vista que adoptemos) que se encuentra en el poder en un momento

---

<sup>32</sup> Dworkin, *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999, p. 225.

determinado, define buena parte de lo que es considerado lícito. De este hecho, tomado como premisa, Dworkin deduce que las opiniones erróneas deben ser reprobadas moralmente, pero no juzgadas penalmente.

Por su parte, Rawls emplea la misma premisa; pero de ella infiere una conclusión diferente. De la proposición de que toda sociedad estimula ciertos modos de vida y prohíbe o desalienta otros, concluye que esto representa un hecho natural de la vida en sociedad. Por lo tanto, es esperable que el liberalismo político abogue por un pluralismo con ciertos límites. En palabras de Rawls: *"en virtud de su cultura y de sus instituciones, cualquier sociedad resultará incompatible con determinados estilos de vida. Pero eso, que es una necesidad social, no puede ser interpretado como un sesgo arbitrario o como una injusticia"*.<sup>33</sup>

Pero aquí se presenta un problema. Rawls defiende su postura en favor de un pluralismo razonable (es decir, limitado) a partir de dos líneas argumentativas. Una sostiene que hay ciertas creencias y modos de vida que no deberían ser permitidos en ninguna sociedad bien ordenada, porque implican la violación de derechos básicos, y atentan de este modo contra los principios de justicia (véanse citas 27 y 40). Ésta es una fundamentación de tipo normativo.

La otra, en cambio, afirma que tales restricciones contra los modos de vida irrazonables están justificadas por el hecho de que todas las sociedades emplean algún tipo de criterio para permitir o prohibir la manifestación de ciertas ideas. El problema estriba en que esta última no constituye, en rigor

---

<sup>33</sup> Rawls, 1996, p. 232.



de verdad, ninguna evidencia en apoyo del pluralismo razonable, ya que no es legítimo inferir una conclusión normativa a partir de un hecho histórico. La teoría, entonces, no puede apoyarse en este tipo de consideraciones; por el contrario, el pluralismo razonable sólo puede ser defendido en base a argumentos morales. Por consiguiente, podemos conservar la primera línea argumentativa (independientemente de si estamos de acuerdo con ella o no); pero no la segunda.

### c. Autonomía y tolerancia

En su obra *Ciudadanía multicultural*, Will Kymlicka formula una constelación de objeciones a la pretendida independencia de la concepción de la justicia como equidad con respecto a las doctrinas comprensivas. En primer lugar, señala que *“para Rawls, las personas son comunitaristas en su vida privada, y liberales en su vida pública”*; basándose para ello en el argumento rawlsiano de que nuestras convicciones religiosas, filosóficas o morales *“pueden ser tan esenciales para nuestra identidad que no podemos distanciarnos de ellas ni someterlas a ningún tipo de examen o valoración”*. Además, sostiene que la distinción entre liberalismo político y liberalismo comprensivo *“es inestable, puesto que aceptar el valor de la autonomía*

*para fines políticos conlleva numerosas implicaciones para la vida privada*".<sup>34</sup>

Comencemos por considerar esta última aseveración. Aunque Rawls contempla, como vimos, su concepción de la justicia como un 'módulo' independiente de cualquier doctrina comprensiva; y aunque asegura que los valores políticos anulan a cualquier valor no político que pudiera entrar en conflicto con ellos, no es menos cierto que reconoce que tales valores se relacionan de un modo u otro con los de las concepciones comprensivas; lo cual es innegable, porque la vida política y la vida privada de las personas no conforman de ningún modo compartimentos estancos, sino que se hallan indisolublemente ligadas. Es menester, entonces, concederle a Kymlicka que los límites entre el liberalismo político y el comprensivo tienden a tornarse borrosos.

Con respecto al primer punto, decir que, para Rawls, las personas son comunitaristas en su vida privada (y que, por lo tanto, no creen que sus concepciones del bien sean potencialmente revisables), es una afirmación un tanto fuerte. Si tenemos presente su interés por evitar que la concepción de la justicia como equidad sea rechazada por las diferentes doctrinas comprensivas que defienden los ciudadanos, argumentar que las personas no se conciben a sí mismas con autonomía para cuestionar sus fines sería una flagrante inconsecuencia. Esto le acarrearía con seguridad los más enconados vituperios de aquellos que sí se adjudican no sólo el

---

<sup>34</sup> Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 221, 220 y 223 respectivamente.

derecho, sino también la capacidad de revisar sus concepciones del bien: es decir –presumiblemente– la mayor parte de los individuos de una sociedad democrática. En este aspecto es, tal vez, la formulación rawlsiana del concepto de ‘autonomía plena’ como un valor estrictamente político, no ético, lo que podría inducirnos a error. Pero que la autonomía plena que poseen los ciudadanos (en oposición a la ‘autonomía racional’ de las partes, que es artificial) sea un valor político, significa que

ha de distinguirse de los valores éticos de la autonomía y la individualidad, que pueden abarcar la vida entera, tanto social cuanto individual, al modo como lo expresan los liberalismos comprensivos de Kant y Mill. La justicia como equidad hace hincapié en este contraste: afirma la autonomía política para todos, pero deja a los ciudadanos por separado la *decisión de ponderar* la autonomía ética a la luz de sus propias doctrinas comprensivas.<sup>35</sup>

Este párrafo debe entenderse en sintonía con su apuesta por la imparcialidad del liberalismo político, que pretende mantenerse al margen de cualquier postura acerca de la verdad de los juicios morales (lo que llama ‘neutralidad de propósitos’). De este modo, el concepto de autonomía plena como valor político no debe ser interpretado en el sentido de que disfrutamos de autonomía en tanto ciudadanos, pero no en tanto individuos (o, en palabras de Kymlicka, que somos comunitaristas en el ámbito privado y liberales en el público); sino en el sentido de que los *individuos* pueden concebir su vida privada y sus creencias como juzguen conveniente, puesto que la plena autonomía les está garantizada por el sólo hecho de ser miembros cooperantes de una sociedad democrática justa, es decir,

---

<sup>35</sup> Rawls, 1996, p. 109 (el subrayado es mío).

*ciudadanos*. Indudablemente, Rawls concede un peso mayor a la autonomía que lo sugerido por Kymlicka.

La afirmación anterior sobre la autonomía política de los ciudadanos le permite a Kymlicka formular otra objeción, que discutiremos en el siguiente apartado, en conexión con la cuestión de los límites de la tolerancia liberal.

Por otro lado, Rawls busca evitar cualquier interpretación comunitarista de su teoría. Antes bien, la importancia que otorga a la cuestión de la individualidad se halla presente en toda su obra. Y es que reducir la identidad personal a la mera pertenencia del sujeto a una única filiación grupal, no sería más que una burda simplificación. Todos tenemos intereses diversos y nos vemos a nosotros mismos como integrantes de varios grupos, incluso cuando uno de ellos en particular sea el que más peso tiene para nosotros. El tema de la pluralidad de identidades ha sido desarrollado por Amartya Sen en *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, donde deplora la costumbre de ciertos politólogos de encasillar a las personas en una clasificación determinada, acorde con los propósitos de sus teorías. De este modo, *“se ignoran las otras identidades que los individuos tienen y valoran, entre ellas la clase, el género, la profesión, el idioma, la ciencia, la moral y la política”* (2007: 16). Por consiguiente, es la libertad de elección entre múltiples posibilidades y la prioridad que asignamos a cada una de ellas lo que nos hace únicos, singulares. Por supuesto, las posibilidades de elección no son infinitas sino que dependen, en cada caso, de las circunstancias y del contexto; pero esto sucede igualmente en todos los ámbitos de la vida.

En cambio, las teorías comunitaristas tienden a pasar por alto el hecho casi trivial de que, en nuestra vida cotidiana, nos vemos como miembros de varios grupos. Para tomar un ejemplo de Sen,

El hecho de que una persona sea mujer no está en conflicto con el hecho de que sea vegetariana, lo que no va contra el hecho de que sea abogada, lo que no impide que le encante el jazz o que sea heterosexual o que respalde los derechos de los gays y las lesbianas. Cualquier persona es miembro de muchos grupos diferentes (sin que ello sea de ninguna manera una contradicción), y cada una de estas colectividades, a las que esta persona pertenece, le da una identidad potencial...<sup>36</sup>

La teoría rawlsiana no contradice esta observación, puesto que deja a cada ciudadano la responsabilidad de elegir su identidad (plural) y de determinar cómo ésta se relaciona con los valores políticos expresados en los principios de justicia. Y esto a pesar de que, como fuera mencionado, los límites entre los ámbitos público y privado no sean tan independientes como Rawls parece sugerir.

Basándonos en lo que llevamos dicho, es factible sostener que el modelo contractualista rawlsiano define al 'otro' en términos de 'igualdad' y, además, de 'diferencia'. Diferencia, porque los individuos se distinguen entre sí en virtud de su adhesión a doctrinas comprehensivas religiosas y morales, con frecuencia irreconciliables (aunque Rawls se refiere casi exclusivamente a esta pluralidad 'ideológica' si se quiere, la lista puede extenderse sin inconvenientes hasta abarcar diferencias generacionales, étnicas, de sexo, etc.). Para que esta variedad no impida una cooperación

---

<sup>36</sup> Sen, Amartya. *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007, p. 75.

justa y estable entre los ciudadanos de una sociedad democrática es necesario, en primer lugar, el valor de la tolerancia. Éste se manifiesta, por ejemplo, en la convicción de Rawls de que las instituciones políticas, sociales y económicas que componen la estructura básica de la sociedad deben abstenerse, en la medida de lo posible, de fomentar, o marginar, cualesquiera doctrinas comprensivas razonables.

Y, en segundo lugar, una cooperación social como la que se nos plantea requiere, para ser viable, que todos los ciudadanos sean, por lo menos, plenamente autónomos (en el sentido ya indicado). Esto se materializa en la idea de que todos gozan de la misma libertad e igualdad. Igualdad que no implica la negación de las diferencias, sino que se fundamenta en la libertad; significando, por ende, una idéntica capacidad para la cooperación social. Pues

en virtud de sus dos facultades morales (una capacidad para un sentido de la justicia y para una concepción del bien) y de las facultades de la razón (de juicio, pensamiento y las inferencias vinculadas con estas facultades), las personas son *libres*. El poseer estas facultades en el grado mínimo requerido para ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad, hace a las personas *iguales*.<sup>37</sup>

La idéntica capacidad de todos los ciudadanos para ser miembros cooperantes de la sociedad los convierte, obvio es decirlo, en sujetos de determinados derechos y libertades básicos iguales. El pluralismo es, por lo tanto, respetado a la vez que, en cierto sentido, homogeneizado, ya que es

---

<sup>37</sup> Rawls, 1996, p. 49 (el subrayado es mío). El primer pensamiento que surge al leer esto es, naturalmente, el de que no todas las personas alcanzan este mínimo. Rawls lo admite, pero considera que el planteamiento adecuado de su concepción de la justicia se logra cuando “...partiendo de una idea de la persona implícita en la cultura política pública, idealizamos y simplificamos esa idea... Podemos pensar en esas cuestiones ulteriores como si fueran problemas de extensión.” (ibid., p. 51)

encuadrado en un marco de igualdad jurídica. Esto se expresa en el primero de los dos principios de justicia propuestos para las instituciones de la estructura básica, anteriormente citado.

El segundo, el 'principio de diferencia' (que regula las condiciones bajo las cuales son permisibles las desigualdades sociales y económicas), está subordinado a éste. Así, en lo político, la igualdad prevalece por sobre la diferencia. Queda aún pendiente la cuestión de si el liberalismo político, en tanto concepción de la justicia, logra su cometido de atraer a los miembros de las distintas doctrinas comprensivas. Para abordarla, recurriremos a la ya mencionada objeción de Kymlicka a la idea de la autonomía política de los ciudadanos; la cual se enmarca en una discusión sobre los límites de la tolerancia liberal.

#### d. Los límites de la tolerancia

Kymlicka concede que diversas concepciones comprensivas aceptan efectivamente la autonomía de los ciudadanos en el terreno político pero que, en cambio, el liberalismo político falla cuando de atraer a minorías no liberales se trata; puesto que su concepción de la persona

no contempla ningún sistema de restricciones internas, que limiten el derecho de los individuos del grupo a revisar sus concepciones del bien. Por ejemplo, impide que una minoría religiosa prohíba la apostasía y el proselitismo, así como que evite que sus hijos aprendan otras formas de vida. Por ello, la minoría puede considerar que estas libertades civiles le son perjudiciales.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Kymlicka, 1996, p. 221.

Ciertas tribus indígenas y algunas minorías religiosas, identificadas por Kymlicka como 'grupos iliberales', aspiran a aumentar la separación con respecto a la comunidad política central, con objeto de gobernar a sus miembros de acuerdo con sus propias leyes no liberales. Pretensiones que cristalizan en la demanda de lo que denomina 'derechos de autogobierno'. Tales minorías, pues, niegan a los miembros del grupo precisamente el tipo de autonomía que les asegura la concepción política de la justicia. Esta es una objeción válida, que concuerda con el pensamiento de Rawls. Sin embargo, no está claro que su concepción de la justicia debiera adaptarse para dar cabida a estos grupos.

En primer término, pareciera que el problema estriba en saber hasta qué punto estas minorías no liberales son consideradas como formando parte de la cultura mayoritaria que las contiene. Por supuesto, la integración será en cada caso una cuestión de grado; pero, a efectos de clarificar la postura rawlsiana, imaginemos por un momento dos casos diferentes: a) una determinada minoría iliberal que está prácticamente integrada en una sociedad democrática bien ordenada; y b) una minoría que se considera como un grupo separado que, aunque oficialmente forma parte de una sociedad mayor, goza de diversos derechos adquiridos de autogobierno.

En cuanto al caso a), nos viene a la mente el argumento de Rawls de que, en una sociedad democrática bien ordenada, hay ciertas concepciones del bien que son permisibles, y otras que no lo son, porque *"no es posible ni es justo permitir que todas las concepciones del bien se desarrollen*



(algunas implican la violación de los derechos y las libertades básicos)".<sup>39</sup>

En su opinión, cualquier concepción comprensiva tiene derecho a prosperar; siempre y cuando no contraríe los principios de justicia. Rawls presupone que las doctrinas comprensivas permisibles –llamadas también ‘razonables’– aceptan los elementos básicos de un régimen democrático. Por otra parte, que el Estado deba mantenerse al margen de las doctrinas comprensivas y de las concepciones del bien a ellas vinculadas, no quiere decir que no colabore en su selección: como vimos al describir la concepción de Rawls de ‘pluralismo razonable’, éste considera que el liberalismo político tiene derecho a afirmar

la superioridad de determinadas formas del carácter moral, y estimular determinadas virtudes morales. Así la justicia como equidad incluye una noción de ciertas virtudes políticas –las virtudes de la cooperación social equitativa, por ejemplo: las virtudes de civilidad, de tolerancia, de razonabilidad y del sentido de equidad...<sup>40</sup>

entre otras. Más aún, no sólo la concepción política de la justicia ejerce alguna influencia sobre determinados estilos de vida; sino incluso la misma sociedad civil. Por lo tanto, si consideramos a un grupo iliberal como parte efectivamente integrante de una sociedad democrática, regida por principios de justicia como los formulados en la teoría rawlsiana, parece claro que aquél debería ajustar ciertos aspectos de su concepción del bien, hasta hacerla compatible con tales principios.

En cambio, en el caso b) no habría, aparentemente, mucho que decir. La concepción política de la justicia desarrollada por Rawls permanece

---

<sup>39</sup> Rawls, 1996, p. 223. Ver también su *Teoría de la Justicia*, México, F.C.E, 1993, especialmente pp. 245-255, donde efectúa un extenso análisis sobre la ‘tolerancia de los intolerantes’.

<sup>40</sup> Rawls, 1996, p. 228.

dentro de la tradición democrática. Por esta razón (parece obvio, pero no está de más señalarlo) la ha pensado únicamente para una sociedad que se guíe por un régimen constitucional democrático. El liberalismo político no está concebido para regular comunidades iliberales del tipo planteado por Kymlicka, especialmente cuando éstas poseen un elevado grado de independencia con respecto a la sociedad mayoritaria; de la misma manera que no está formulado para el sistema de castas hindú. En estos casos, sería más sensato apelar a algún tipo de *modus vivendi*. Esta es, finalmente, la postura de Kymlicka, quien afirma que “*si dos grupos nacionales no comparten los principios básicos, y no se les puede persuadir a que adopten los principios del otro, la acomodación mutua tiene que asentarse sobre otras bases, como las del modus vivendi*”.<sup>41</sup>

Rawls también presume que dos comunidades enfrentadas entre sí pueden basar sus relaciones de similar manera —aunque, a mi juicio, es demasiado optimista al suponer que esta situación deriva, con el transcurso del tiempo, en un consenso constitucional (paso previo a un consenso entrecruzado)—:

los principios liberales de justicia, aceptados inicialmente de manera relucante como un *modus vivendi* y elevados a rango constitucional, tienden a modificar las doctrinas comprensivas de los ciudadanos, de manera que éstos acaben aceptando al menos los principios de una constitución liberal... En esa medida, las doctrinas comprensivas de los ciudadanos son razonables si no lo eran antes; el pluralismo simple empuja hacia el pluralismo razonable, y se acaba logrando el consenso constitucional.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Kymlicka, 1996, p. 231.

<sup>42</sup> Rawls, 1996, p. 196.

Si bien esto no es imposible, dudo que tal situación conforme la regla. En este punto, concuerdo con Kymlicka en que aún dos comunidades nacionales orientadas por principios liberales, pueden no considerarse parte de la misma sociedad.

Y, por último, la situación de las minorías iliberales no aparece desarrollada más que muy superficialmente en el liberalismo político. La causa de esto no se encuentra en una omisión involuntaria; sino en un aspecto de la teoría rawlsiana que Kymlicka tiende a soslayar. Como dijéramos anteriormente, el liberalismo político es una teoría contractualista sumamente abstracta. Las partes que conforman la posición original (mecanismo artificial de representación cuya labor, vale insistir, es construir los principios de justicia), se hallan detrás de un 'velo de ignorancia'. Puesto que tales principios deben poder ser aceptados por todos los ciudadanos, a las partes les está vedado cualquier conocimiento sobre la posición social de sus representados, así como todo tipo de información sobre *"la raza y el grupo étnico de pertenencia de las personas, sobre el sexo y el género, así como sobre sus variadas dotaciones innatas, tales como el vigor y la inteligencia"*.<sup>43</sup>

Este 'velo de ignorancia' se irá descorriendo paulatinamente, a medida que nos situemos en otras etapas del proceso político hasta que, en la última –la etapa judicial– desaparezcan las restricciones a la información. Por estas razones, Rawls no contempla la situación de las minorías iliberales como un caso especial dentro de su concepción de la justicia.

---

<sup>43</sup> Rawls, 1996, p. 55

### 3- Fundamentos de la tolerancia en una sociedad cerrada

Rawls concibe su teoría de la justicia a partir de una abstracción particular de la sociedad. La noción de orden social desde la cual se estructura su pensamiento filosófico tiene ciertas características que no sería prudente soslayar, ya que nos permiten comprender mejor los fundamentos de su teoría. Al mismo tiempo, ellas han sido objeto de diversas críticas, cuya validez puede afectar más o menos seriamente algunas partes de la construcción.

Tanto en *TJ* como en *El liberalismo político*, Rawls toma como guía de análisis un modelo idealizado de agrupación humana al que designa 'sociedad bien ordenada'. Este concepto ha ido sufriendo sutiles modificaciones a lo largo de su obra; no obstante aquí mencionaremos sólo sus rasgos generales. En primer término, este ideal alude a una sociedad gobernada por un sistema de representación política tal como es dable observar en los regímenes democráticos occidentales de la actualidad. Que semejante organización social esté, además, 'bien ordenada', implica que:

- en ella todos los individuos aceptan los mismos principios de justicia, cumpliendo generalmente con lo que éstos demandan; y
- tales principios son ampliamente satisfechos por las instituciones sociales, políticas y económicas de la sociedad.

Entre los ciudadanos de las democracias de Occidente, la presencia de un cierto marco compartido de intuiciones, ideales o creencias sobre lo que es políticamente justo parece innegable. Esto es, al margen de las

diferencias regionales, existe una cantidad de coincidencias sobre los principios democráticos y lo que éstos comportan. De hecho, frecuentemente advertimos que aún los gobiernos marcadamente autoritarios pretenden adherir a ellos –al menos en los discursos oficiales– como una manera de otorgar un viso de legitimidad a sus acciones. Más aún, es habitual observar que aquellos gobiernos que, en la práctica, no respetan los derechos humanos, suelen autoproclamarse como sus acérrimos defensores. En consecuencia, puede sostenerse que, al menos de este lado del mundo, actualmente resulta políticamente correcto afirmar la validez de los valores democráticos, inclusive por parte de aquellos que tienen el poder para violarlos sistemáticamente (y que, de hecho, lo hacen).

Sin embargo, es justo reconocer que tales creencias no están necesariamente conformadas como un todo coherente. Las diversas ideas sobre lo que es debido en cuestiones de justicia social pueden coexistir en los individuos de manera más o menos difusa y fragmentada. Por tal motivo, Rawls se propone dar forma a este compuesto de intuiciones, articulándolas en una teoría de la justicia consistente, que cumpla con las exigencias de una teoría de la verdad de tipo coherentista. La construcción que denomina ‘justicia como imparcialidad’ o ‘justicia como equidad’ (*justice as fairness*), está pensada para servir de modelo rector de una democracia constitucional. Esta concepción, cuyo núcleo son los dos principios nombrados (ver n. 28), está dirigida a orientar las políticas públicas de la estructura básica de una sociedad democrática; no las acciones de sus ciudadanos. Por ‘estructura básica’, Rawls entiende el conjunto de las *“instituciones políticas, sociales y*

*económicas principales de una sociedad, así como el modo en que casan unas con otras en un sistema unificado de cooperación social*" (1996: 41) Es decir, la justicia alude al modo en que estas instituciones deben distribuir los derechos y deberes, así como los recursos y beneficios resultantes de la cooperación social. Los ciudadanos, no obstante, pueden guiarse por sus dos principios para juzgar la corrección de esta estructura en general, o de alguna de sus instituciones en particular.

Entonces, la concepción política de la justicia busca 'reconstruir' críticamente las creencias sobre lo que los ciudadanos de una democracia constitucional consideran justo. Así, les ofrece un 'punto de vista' desde el cual éstos puedan valorar sus principales instituciones. En "The Idea of an Overlapping Consensus", Rawls sostiene que *"las cuestiones de justicia política pueden ser discutidas sobre una misma base por todos los ciudadanos, cualquiera sea su posición social, sus propósitos e intereses más particulares, o sus puntos de vista religiosos, filosóficos o morales"*<sup>44</sup>. De esta manera, los individuos proceden a partir de un cierto consenso.

Ahora bien, en este punto surgen algunas dudas. Aún sin tener en cuenta el giro rawlsiano posterior a *TJ* hacia el reconocimiento manifiesto del pluralismo cultural (al cual nos abocaremos más adelante), hay una cuestión relacionada con esta reconstrucción teórica que intentaremos elucidar. Si es verdad que al menos una mayoría sustancial de ciudadanos comparten las creencias explicitadas en la justicia como equidad '*a priori*'; es decir, desde

---

<sup>44</sup> "*Questions of political justice can be discussed on the same basis by all citizens, whatever their social position, or more particular aims and interests, or their religious, philosophical or moral views*". Rawls, John. "The Idea of an Overlapping Consensus", en: *Collected Papers*, ed. cit., p. 426.

antes de conocer la labor efectuada por el filósofo, la teoría sólo podría tener algún sentido como sistematización de estos ideales, pero no agregaría nada sustancial al conjunto de creencias ya aceptado por la cultura política pública de una sociedad democrática.

Pero si, por otra parte, los ciudadanos sólo reconocen estas intuiciones como razonables –o como verdaderas, según el caso– ‘*a posteriori*’; o sea, una vez que Rawls les ha presentado su teoría, entonces los críticos tendrían razón al acusarlo de pretender ejercer un ‘paternalismo filosófico’: al decir de Habermas, “*la teoría sustrae a los ciudadanos buena parte de aquellas intuiciones que cada generación tendría que hacer suyas de nuevo*”<sup>45</sup>.

Para resolver este dilema, es menester apelar a otro concepto de cuño rawlsiano: el ‘equilibrio reflexivo’. Rawls asume que, por lo general, los individuos con un cierto grado de madurez y educación alcanzan lo que llama una ‘capacidad moral’:

cada persona, después de cierta edad y dotada de la capacidad intelectual indispensable, desarrolla, bajo condiciones sociales normales, un sentido de la justicia. Adquirimos una habilidad para juzgar a las cosas como justas e injustas, y para apoyar estos juicios en razones. Más aún, comúnmente tenemos un deseo de actuar conforme a estos pronunciamientos, y esperamos un deseo semejante por parte de los demás.<sup>46</sup>

Es en virtud de esta facultad que podemos efectuar lo que Rawls describe como un proceso de ‘vaivén’ entre nuestras convicciones morales

---

<sup>45</sup> Habermas, 1998, p. 67. En la introducción a esta obra, Vallespín coincide con Habermas al afirmar que éste puede tener razón “*cuando insiste en el paternalismo filosófico que se esconde tras la presentación de todos los rasgos que ha de asumir una sociedad bien ordenada*”. (p. 28)

<sup>46</sup> Rawls, 1993, p. 66.

adquiridas, y diversas concepciones de la justicia (o alguna de ellas en particular). Este ir y venir entre unas y otras puede resultar en el abandono o alteración de ciertas creencias, en la revitalización de éstas en base a nuevos argumentos, en la aceptación total o parcial de la teoría en cuestión, etc. De lo que aquí se trata es, en definitiva, de alcanzar un punto de equilibrio consistente y estable –estabilidad que, por lo demás, bien puede ser provisoria– entre la concepción de la justicia que hemos estado considerando, y nuestros juicios morales depurados por la reflexión.

Este equilibrio en el cual nuestros juicios particulares llegan a coincidir con principios más generales tiene, en el pensamiento rawlsiano, una doble faz: de un lado, consiste en el ya aludido proceso mediante el cual cualquier ciudadano puede meditar respecto de las cuestiones esenciales de justicia. Y, del otro, es también el mecanismo utilizado por el filósofo para articular su teoría, puesto que el diseño de la posición original se presenta como el resultado de tal reflexión: ésta “[r]epresenta el intento de acomodar, dentro de un esquema, tanto las condiciones filosóficas razonables sobre los principios, como los juicios que tenemos acerca de la justicia” (1993: 39).

El primitivo –aunque algo frustrado– intento rawlsiano de evitar la acusación de paternalismo sin restar normatividad a su teoría se sustenta, entonces, en el recurso a dos tipos de justificación simultáneos: una justificación reconstructiva, y otra trascendental. La reconstructiva consiste en la sistematización de creencias sobre lo justo que son compartidas por una notoria mayoría de los habitantes de una sociedad democrática contemporánea. El problema es que, si bien tales intuiciones poseen en sí



mismas una indiscutible pretensión de normatividad (pues son ideas sobre cómo debe ser una sociedad justa), ello no es de por sí suficiente para justificar la teoría. No lo es, porque el hecho de que determinadas creencias tengan vigencia en una sociedad no nos dice nada acerca de su validez. Bien puede suceder que ciertos usos sociales no puedan de ninguna manera ser justificables desde un punto de vista moral. Por esta razón, Rawls apela como 'refuerzo', podría decirse, a una justificación de tipo trascendental. De este modo, las normas que admitimos después de la debida reflexión (y que se enlazan en una concepción de la justicia como, por ejemplo, la justicia como equidad) no son simplemente normas vigentes en un grupo social dado –y, por lo tanto, meramente convencionales–; sino que poseen validez. Es decir, son preceptos que, una vez que hemos meditado sobre ellos, se nos revelan como necesarios para el correcto funcionamiento de una sociedad democrática.

Empero, la justificación trascendental también ha sido víctima de numerosas críticas, ya que se sustenta en una pretensión de universalidad que es, por lo menos, discutible. A causa de ello y del posterior tratamiento rawlsiano del pluralismo cultural, en los trabajos sucesivos a *TJ* la justificación trascendental queda relegada a un segundo plano; al tiempo que toma protagonismo una versión remozada de la justificación reconstructiva.

Pero quizás el rasgo más controvertido del concepto rawlsiano de sociedad sea el que la concibe como una agrupación humana cerrada y autosuficiente: *“tenemos que contemplar a la sociedad como si estuviera*

*autocontenida y no tuviera relaciones con otras sociedades. Sus miembros entran a ella por nacimiento y no la abandonan hasta su muerte”* (1996: 42).

La unidad de análisis es, por consiguiente, esta suerte de mónada que abarca un lapso de una generación completa. Rawls justifica tamaña abstracción mediante el mismo argumento utilizado en otras partes de su obra, advirtiéndonos que su objetivo es aclarar primero ciertos problemas generales sin distraerse en los detalles, para luego ‘bajar’ a la praxis disponiendo de una teoría de base. Si embargo, ello requiere dejar de lado – por ejemplo– el tema no menor de las migraciones, lo cual tal vez no acarree consecuencias serias para la estructura básica diseñada en *TJ*, pero difícilmente pueda ser ignorado en *LP*, donde la cuestión de la multiculturalidad es explícitamente asumida. Pareciera que conservar el concepto de sociedad cerrada tal como está (que es, de hecho, lo que Rawls hace) tiende a obstaculizar, más que a favorecer, el análisis de ordenamientos sociales con un grado de heterogeneidad mucho más elevado que el considerado inicialmente.

Ahora bien, entre la primitiva concepción de la sociedad y la de *LP* existe una diferencia no menor: anteriormente, ésta se concebía como una *asociación*, es decir, como una organización humana voluntaria conformada con el propósito de llevar a cabo algún fin deseado por sus miembros. De este modo, *“una sociedad es una asociación, más o menos autosuficiente, de personas que reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias en sus relaciones, y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas”* (1993: 20). Empleando un razonamiento claramente kantiano, Rawls afirma que

mediante la cooperación los individuos se proponen alcanzar beneficios mayores a los que obtendrían si cada uno estuviera librado a su suerte. Pero paralelamente al esfuerzo cooperativo, es inevitable el surgimiento de conflictos de intereses, pues cada uno pretende obtener la mayor parte posible en la distribución de los beneficios resultantes del esquema asociativo. En consecuencia, en *TJ* los conflictos de intereses se producen fundamentalmente a causa del deseo de satisfacer los diferentes planes de vida de la manera más holgada que sea factible: *“las personas no son indiferentes con respecto a cómo han de distribuirse los mayores beneficios producidos por su colaboración, ya que con el objeto de perseguir sus fines cada una de ellas prefiere una participación mayor que una menor”* (id. *ibíd.*) Para decirlo sin eufemismos, para Rawls la principal fuente de conflictos es la ambición humana, la cual va de la mano con nuestra sujeción a las circunstancias de la justicia (sobre las cuales volveremos más adelante).

En cualquier caso, lo que importa destacar en este punto es que, al incluir en su teoría la ya innegable diversidad cultural, la concepción de la sociedad debe ser modificada. Como los conflictos obedecen a causas que exceden con mucho la mera ambición (e incluso los diversos objetivos que puedan perseguir los individuos de una sociedad relativamente homogénea), siendo éstos en buena parte el resultado de estilos de vida y concepciones comprensivas radicalmente diferentes y aun opuestas, la sociedad ya no puede ser pensada como una asociación. Ahora, el único fin que sus miembros comparten no es más que el de asegurarse *“una estructura básica justa con instituciones fundamentales que realizan los principios de justicia y*

*que suministran a los ciudadanos los medios de uso universal que habrán de satisfacer sus necesidades como ciudadanos*" (1996: 73, n 44). El único propósito de la cooperación es, entonces, el de asegurar la justicia política para todos. Además, puesto que entramos a formar parte de la sociedad desde el momento en que nacemos, nuestro ingreso en ella no es voluntario en absoluto –al menos, no en un sentido literal.

En el concepto de sociedad así formulado, ésta no sólo se diferencia de una asociación, sino también de una *comunidad*, si por tal entendemos "*una sociedad gobernada por una doctrina comprehensiva religiosa, filosófica o moral compartida.*" (1996: 73). Para que su teoría política no sea objetada de entrada por individuos que adhieren a concepciones comprehensivas en extremo disímiles, Rawls debe evitar cuidadosamente la incorporación de cualquier fin último como meta de la estructura básica –o incluso, de la sociedad en general– (dicho sea de paso, esto va de la mano de su rechazo a cualquier ideal perfeccionista). Así, una teoría de la justicia que aspire a lograr una convivencia pacífica entre los ciudadanos de una sociedad pluralista sólo puede defender la prioridad absoluta de lo 'justo' sobre lo 'bueno'.

Esta afirmación relativa a la carencia de objetivos sociales compartidos merece observarse más detalladamente. Siguiendo la huella kantiana, Rawls observa que la brevedad del ciclo vital de las personas les impide desarrollar por completo todas sus capacidades:

Las posibilidades de cada individuo son mayores que las que puede confiar en realizar... Decir que el hombre es un ser histórico equivale a decir que las realizaciones de las facultades de los individuos humanos

que viven en un momento dado requieren la cooperación de muchas generaciones (o incluso sociedades) durante un largo período de tiempo.<sup>47</sup>

La idea es que en una sociedad bien ordenada los diversos talentos humanos se complementan; de ahí que ésta pueda definirse como una 'unión social de uniones sociales', en la que cada individuo o grupo ejerce su actividad propia y, a la vez, se beneficia de las actividades de los demás. A modo ilustrativo, Rawls propone el ejemplo de una orquesta:

podemos considerar un grupo de músicos, cada uno de los cuales podría haberse preparado para tocar tan bien como los otros cualquier instrumento de la orquesta; pero, mediante una especie de acuerdo tácito, cada uno se propuso perfeccionar sus facultades sólo en el instrumento elegido, de modo que así se realizan las facultades de todos en sus ejecuciones conjuntas.<sup>48</sup>

En una sociedad bien ordenada hay, entonces, tantas uniones sociales como clases de actividades; y el conjunto de todas ellas forma una unión social de uniones sociales.

Ahora bien, por momentos pareciera que en la sociedad así concebida se deslizara subrepticamente un objetivo supremo independiente de los fines individuales. Pero si esto fuera así, si existiera un fin con pretensión de universalidad al que hubieran de aspirar las instituciones de la estructura básica, ello echaría por tierra la intención rawlsiana de neutralidad. De hecho, podemos recordar la acusación de John Gray (mencionada en la sección 'Multiculturalismo y consenso entrecruzado'), según la cual Rawls sería representante de un liberalismo dogmático:

---

<sup>47</sup> Rawls, 1993, pp. 578-579.

<sup>48</sup> Rawls, 1993, p. 579.

Los liberales universalistas están en lo cierto cuando afirman que ~~unos~~ algunos valores son universales. Se equivocan al identificar los valores universales con sus propios ideales particulares... En realidad, la interpretación que hace Rawls del hecho pluralista y su explicación del consenso superpuesto sólo son relevantes a la mayoría de las sociedades contemporáneas si éstas están en camino de parecerse cada vez más a Estados Unidos, como Rawls imagina.<sup>49</sup>

En rigor de verdad, ciertas afirmaciones de Rawls arrojan una sombra de duda al respecto. En *LP*, por ejemplo, donde la idea de sociedad como unión social de uniones sociales se conecta con el esquema de libertades básicas, alude a esta unión como generadora de un bien supraindividual. Así, *“una sociedad bien ordenada por los dos principios de justicia puede constituir para cada ciudadano un bien mucho más englobante que el bien concreto de los individuos abandonados a sus propios mecanismos”* (1996: 357). Y en la edición digital de las *Tanner Lectures*, publica una versión revisada de su conferencia “The Basic Liberties and Their Priority”, en la cual sostiene que

para promover el bien determinado de aquellos a quienes representan, las partes adoptan principios que aseguran las libertades básicas. Ésta es la mejor manera de establecer el bien comprensivo de la unión social, y el sentido efectivo de la justicia que lo hace posible.<sup>50</sup>

Indudablemente, la estructura básica tiene como objetivo primordial asegurar, para todos los ciudadanos, las mismas oportunidades de llevar a cabo sus planes de vida razonables, cualesquiera que éstos sean. Este requerimiento –incorporado en los principios de justicia– expresa el ideal de

---

<sup>49</sup> Gray, 2001, pp. 32-33.

<sup>50</sup> “To advance the determinate good of those they represent, the parties adopt principles which secure the basic liberties. This is the best way to establish the comprehensive good of social union and the effective sense of justice which makes it possible.” Rawls, 1981, p. 38.

un pluralismo justo, es decir, la intuición de que ningún individuo o grupo tiene preeminencia sobre los demás al momento de diseñar las políticas públicas. Teniendo esto en cuenta, podemos preguntarnos por qué este objetivo sería diferente de otros fines comprensivos. ¿En qué se distingue –si es que lo hace– la realización de los planes de vida individuales de, pongamos por caso, la felicidad, el desarrollo espiritual, la salvación del alma o cualquier otra meta a la que pudiera aspirar una doctrina filosófica, religiosa o moral comprensiva?

Una respuesta tentativa podría ser que existe una sutil diferencia entre establecer una meta (o un conjunto de ellas) al estilo de una doctrina comprensiva, y el objetivo más general de maximizar el desarrollo de los diversos planes de vida porque éste es, justamente, el fin que permite alcanzar todos los demás fines. El liberalismo político sólo requiere el consenso suficiente como para mantener una esfera pública próspera y estable. Los principios de justicia no se proponen delinear ningún objetivo sustantivo, sino que más bien consisten en un *procedimiento* que apunta a garantizar la igualdad de oportunidades para la consecución de las distintas metas; de la misma manera que un aparato de *dvd* nos permite reproducir películas, pero no nos dice nada respecto de cuáles habremos de mirar.

Sin embargo, volviendo a la crítica de Gray, no es descabellado sostener que la sociedad en la que está pensando Rawls se asemeja bastante a una idealización del '*american way of life*'; al menos en el sentido de que no se trata de un grupo social tan heterogéneo que sus miembros ni siquiera coincidan en sus apreciaciones con respecto al buen gobierno.

Puesto que ellos parten de la aceptación de los principios de un régimen democrático (independientemente de si lo hacen o no por los mismos motivos), Rawls puede esperar un cierto consenso en el espectro político, mientras que en el ámbito privado las personas pueden perseguir libremente los objetivos que les dicte su conciencia o su doctrina comprensiva. Además, esta suposición se ve reforzada por el hecho de concebir a la sociedad como un todo cerrado y autosuficiente, de manera que los problemas teóricos que suscitarían cuestiones como la inmigración o las relaciones con otras sociedades, quedan excluidos de antemano. Por supuesto, no hay que olvidar que Rawls propone su teoría explícitamente para un régimen democrático liberal. La aplicación del liberalismo político es impensable en pueblos regidos por sistemas de gobierno iliberales, en los que a los individuos se les niega la posibilidad de elegir su modo de vida sin mayores restricciones. Rawls recién se ocupa de la relación entre sociedades en su último libro, el *Derecho de gentes*; razón por la cual volveremos sobre este tema posteriormente.

Al comenzar este apartado, sugerimos que el análisis de la noción de tolerancia en el liberalismo político no puede eludir una revisión de las particulares características de la sociedad que Rawls tiene en mente. Para él, en definitiva, no importa cuán heterogéneos sean los planes de vida de los individuos, en tanto exista una cierta homogeneidad en el espectro político. Si ocurre que una mayoría sustancial de ciudadanos coinciden en aceptar como justos los preceptos democráticos esenciales, entonces la diversidad de modos de vida no afectará negativamente la convivencia; por



el contrario, la enriquecerá. En cambio, cuando este consenso no existe, la paz social peligra o está ausente. Pero aun en estos casos, Rawls (haciendo gala de un optimismo tal vez desmesurado) cree que, con el tiempo, la anuencia en torno a los mencionados preceptos puede fomentarse exitosamente (véase el apartado 'Los límites de la tolerancia').

## V – La tolerancia rawlsiana ‘ad extra’

### 1- La representación de la realidad internacional

En la introducción a este trabajo ya habíamos anticipado que la concepción de la justicia internacional ha sido, hasta la fecha, la parte menos estudiada del corpus rawlsiano. Por esta razón, parece ineludible sintetizar al menos algunos puntos relevantes del libro que dedicara a este tema, el *Derecho de gentes* (en adelante *DG*).

Tal como lo hiciera en escritos anteriores con respecto a la sociedad doméstica (ver punto IV, 3), en esta obra Rawls caracteriza a la sociedad internacional de una manera idealizada y simplificada. El objetivo es el mismo que el declarado en otras ocasiones: facilitar el análisis de la noción de justicia, esta vez a nivel global, para determinar cómo habrían de ser las relaciones apropiadas entre los tan numerosos como disímiles colectivos humanos.

Para ello, Rawls comienza discerniendo cinco grandes grupos dentro de lo que denomina ‘sociedades domésticas’: en primer lugar, están los ‘pueblos liberales razonables’; nombre con el cual designa a aquellas sociedades democráticas estables que se guían efectivamente por alguna teoría de la justicia (no necesariamente la rawlsiana). En segundo lugar, hay pueblos ‘decentes’, esto es, sociedades que, a pesar de estar jerárquicamente constituidas, emplean algún tipo de ‘jerarquía consultiva decente’ en la toma de decisiones que afectan al orden público. Para explicar este modelo de

sociedad, Rawls describe un país imaginario que reúne estos requisitos, Kazanistán, sobre el cual volveremos más adelante. Estas dos primeras categorías conforman lo que llama 'pueblos bien ordenados'.

En tercer lugar, tenemos 'Estados proscritos', que son aquellos que se niegan a cumplir con un derecho de gentes, siendo propensos a declarar la guerra a otros países con fines religiosos, económicos, expansionistas, etc. En cuarto lugar figuran los 'Estados lastrados por condiciones desfavorables', entre los cuales se encuadran los países subdesarrollados, cuya pobreza extrema les impide tener una cultura política estable. Y, finalmente, están los 'absolutismos benignos'; naciones que *"respetan los derechos humanos, pero no están bien ordenadas porque niegan a sus miembros un papel significativo en la adopción de decisiones políticas"* (1999c: 14).

Con respecto a este empadronamiento no libre de dificultades teóricas (algunas de ellas señaladas por el mismo autor de esta caracterización), es menester llamar la atención sobre la terminología empleada en él, especialmente al bautizar a los distintos grupos. Debe notarse, en particular, que si bien en las dos primeras categorías el sujeto es el 'pueblo', en las otras tres el denominador común es el aparato estatal. Esta diferenciación, de más está decirlo, no es nada casual. Por una parte, Rawls distingue claramente entre 'pueblos' y 'Estados' explicando que los pueblos sólo buscan vivir en paz en un régimen de libertad y seguridad para todos los ciudadanos, preservando la cultura de su sociedad. Éstos son sus intereses fundamentales, que bien pueden no ser los de quienes se hallen en el poder

en un momento dado. De este modo, la distancia entre el pueblo y el Estado puede ser mayor o menor, dependiendo

de la racionalidad, la preocupación por el poder y los intereses básicos del Estado. Si la *racionalidad* excluye lo *razonable*, es decir, si un Estado actúa movido por sus fines y hace caso omiso del criterio de reciprocidad en sus relaciones con otras sociedades; si la preocupación de un Estado por el poder es dominante; y si sus intereses incluyen cosas tales como *convertir otras sociedades a la religión del Estado*, ampliar su imperio y ganar territorio... y aumentar su fuerza económica relativa, entonces la diferencia entre Estados y pueblos es enorme.<sup>51</sup>

Para ilustrar este punto, podemos recurrir a algunos comentarios del mismo Rawls contra varios gobiernos de su país; por ejemplo, sus invectivas contra el bombardeo de Hiroshima y Nagasaki o su reprobación al derrocamiento por parte de Estados Unidos de numerosas democracias latinoamericanas, operaciones que fueron "*ejecutadas por un gobierno dominado por intereses monopolísticos y oligárquicos, y sin el conocimiento ni la crítica del público*" (1999c: 65), amparándose en la excusa de la seguridad nacional, que

permitía presentar a esas débiles democracias, por increíble que ello pareciera, como un peligro. Aunque no son expansionistas, los pueblos defienden su seguridad, y un gobierno democrático puede invocar fácilmente este interés para justificar operaciones encubiertas, incluso cuando en realidad esté movido por intereses económicos.<sup>52</sup>

situación que, huelga decirlo, continúa perpetuándose en la actualidad.

Por otra parte, en cualquier concepción de la justicia de corte liberal aparece con fuerza la idea democrática de que el poder político se origina en los ciudadanos, aunque en los sistemas representativos contemporáneos

---

<sup>51</sup> Rawls. *El derecho de gentes*, y "*Una revisión de la idea de razón pública*", Barcelona, Paidós, 1999, p. 40 (subrayado en el texto).

<sup>52</sup> Rawls, 1999c, pp. 65-66.

éstos lo deleguen en una minoría electa para tal fin. Como vimos, la teoría rawlsiana pone un fuerte hincapié en el individuo como actor de una sociedad democrática. Consecuentemente, si trasladamos esta situación al plano internacional, resulta que –en el pensamiento de Rawls– los verdaderos actores de este conjunto de sociedades no pueden ser otros que los pueblos. Pero esta pauta se cumpliría únicamente en los ‘pueblos bien ordenados’; es decir, en aquellas sociedades en las que, a pesar de sus múltiples diferencias internas en cuanto a religión, cultura, etnias, etc., sus ciudadanos conviven bajo una concepción política estable y participan de la toma de decisiones que afectan al ámbito público. Por el contrario, Rawls no habla de ‘pueblos’ sino de ‘Estados’ para describir las últimas tres categorías que presenta, formadas por países en los cuales a la gran mayoría de sus habitantes no les está permitido acceder a la participación política.

No obstante, justo es decir que este empleo del término ‘pueblo’ no ha sido bienvenido por los lectores críticos de la obra rawlsiana. Es que, además de la explicación de Rawls de por qué los protagonistas de la justicia internacional son los pueblos y no los Estados, también podemos preguntarnos por qué ‘pueblos’ y no ‘individuos’. De hecho, autores como Álvaro de Vita deploran este uso de ‘pueblo’ por considerar que implica un abandono del individualismo ético original, entendido como *“la idea de que es el bienestar de los individuos, y no de entidades colectivas de ningún tipo, aquello que constituye la última fuente de preocupación moral”*<sup>53</sup>. Según nos

---

<sup>53</sup> De Vita, Álvaro. “La teoría de Rawls de la justicia internacional”, en: *Filosofía política contemporánea: controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*, Borón (comp.) 2002, Buenos Aires, CLACSO, p. 223.

recuerda, la defensa de esta idea había sido uno de los argumentos fuertes de *TJ* en contra de las concepciones comunitaristas de la sociedad.

Es verdad que, en la nueva versión de la posición original, el individuo resulta ensombrecido por el 'pueblo' que lo representa frente a los demás pueblos. Y bien puede suceder que esto encubra desigualdades importantes en el interior de una sociedad determinada: al decir de De Vita, "*enormes desigualdades entre individuos son, en principio, compatibles con la forma de igualdad entre pueblos que Rawls juzga como moralmente significativa en el campo internacional*" (2002: 224). Puesto que Rawls define a las sociedades bien ordenadas como aquellas que se encargan de fomentar la libertad y la igualdad de todos y cada uno de sus ciudadanos, no ve ningún inconveniente en preferir al 'pueblo' por sobre el individuo al pasar desde la sociedad doméstica a la unión global de sociedades. Pero más allá de esta postura, la mera tarea de elucubrar cómo serían las relaciones internacionales interpretadas por individuos resulta por demás abstrusa. ¿Qué forma se supone que tomarían tales relaciones? ¿A qué entidad le cabría la responsabilidad de regularlas?

La objeción referente al debilitamiento del individualismo ético (y la desigualdad que puede conllevar) tiene en cambio cierto asidero en el interior de la sociedad doméstica rawlsiana. Aquí, donde la unidad de distribución no es el individuo sino la familia, es factible que se produzcan injusticias. Éste es un hecho vislumbrado por diversas autoras feministas, cuyos efectos Rawls ha tratado de mitigar en sus últimos escritos. Sin embargo, parecería que éste es el ámbito apropiado para resolver las

desigualdades entre individuos: la sociedad doméstica debe ocuparse de la justicia doméstica. Más allá de este punto, se estaría violando la autonomía de los pueblos. En síntesis, puede aceptarse sin contradicción la idea de que la defensa de los derechos humanos debe ser objeto de custodia internacional, y negar al mismo tiempo que otras formas de desigualdad también lo sean.

Por otra parte bien es verdad que, muy a pesar de Rawls, el término 'pueblo' no mienta ninguna entidad relevante con respecto a la toma de decisiones en el ámbito internacional. No son colectivos populares de ningún tipo, sino los gobiernos concretos los que lo hacen. Empero, una vez hecha esta salvedad, seguiremos manteniendo el uso del vocabulario rawlsiano. Ya que estas cuestiones resurgirán más adelante, por el momento pasaremos a comentar brevemente algunos puntos relacionados con la nueva posición original, y los principios que de ella se desprenden para la sociedad de los pueblos.

## **2- Los nuevos contratos**

### **a. La posición original entre los pueblos democráticos**

Los preceptos para la convivencia internacional se discuten en una nueva posición original, análoga a la anterior: en un primer paso, Rawls describe a esta suerte de contrato hipotético tal como tendría lugar *entre* las democracias constitucionales. Aquí, las partes representantes de los pueblos

también se hallan sujetas a un velo de ignorancia que les impide conocer cualquier información relativa a su territorio, sus recursos naturales, la densidad poblacional o el nivel de desarrollo económico. Lo que sí saben, en cambio, es que representan a sociedades liberales. Y, claro está, en sus deliberaciones no tienen en cuenta ninguna doctrina comprensiva del bien, por la razón de que una sociedad tal no tiene ninguna concepción de este tipo: “[s]ólo los ciudadanos y las organizaciones de la sociedad civil, en el caso doméstico, tienen dichas concepciones” (Rawls 1999c: 47).

Rawls formula ocho principios que aseguran residen en la base de cualquier derecho de gentes razonable. Éstos incluyen el reconocimiento de la libertad e independencia igual de todos los pueblos; la obligación de cumplir acuerdos y tratados, así como de respetar los derechos humanos. Además, los pueblos tienen el deber de no intervenir en asuntos extranjeros que no les conciernen; no les está permitido declarar la guerra si no es en defensa propia; y si se ven obligados a defenderse, deben observar ciertas normas morales durante el conflicto. Finalmente, tienen un deber de asistencia frente a las carencias de otros pueblos.

Ahora bien, cuando Rawls propuso su versión del contrato para la selección de preceptos de justicia en el interior de una sociedad, sostuvo que las partes deliberaban comparando varios esquemas alternativos, entre los cuales –de más está decirlo– el suyo aparentaba ser el más meritorio. No obstante esto, admitía que en caso de encontrarse una teoría más atinada, él se hallaba dispuesto a suscribirla. En esta nueva instancia, en cambio, las partes que representan a los pueblos liberales se enfrentan a una restricción



adicional, por cuanto que no les está permitido meditar sobre otros principios que no figuren en la lista presentada por Rawls. La única función que compete a estos agentes es, pues, discutir sobre la interpretación y las condiciones de implementación de tales normas: ellos "*simplemente reflexionan sobre las ventajas de estos principios de igualdad entre los pueblos y no ven razón alguna para abandonarlos o sustituirlos*" (1999c: 54). Empero, pese a esta fuerte limitación, paradójicamente se nos advierte que este inventario de reglas no es exhaustivo: "[e]sta declaración de principios está incompleta. Es menester agregar otros principios, y los que están incluidos exigen explicación" (1999c: 50). Puesto que Rawls no acomete la tarea de subsanar esta carencia, y a las partes no les incumbe, es difícil imaginar a quién le cabría tamaña responsabilidad.

Por otra parte, si el velo de ignorancia que cubre a los representantes de esta segunda posición original es tanto o más tupido que el de la anterior, entonces no parece posible impedir que reaparezcan los fantasmas que acosaban a la primera. Puesto que en este caso las partes tampoco saben quiénes son y, por ende, parten de idénticos presupuestos, y además se ven forzadas a discurrir sobre la exégesis más apropiada de normas previamente diseñadas por un agente externo, inevitablemente tienen que resurgir las viejas objeciones que se habían presentado desde *TJ*. Esto es, ¿en qué sentido puede afirmarse que el debate es realmente el método de la posición original? ¿Puede sortearse, una vez más, la ya aludida cuestión del paternalismo filosófico?

En este punto parece apropiado intentar una incursión algo más profunda en esta construcción teórica, y preguntarnos por qué Rawls necesita incorporar tantas restricciones a la información en el dispositivo de la posición original. En principio, la explicación del autor ya nos es familiar: las partes no pueden conocer nada de sí mismas (ni de sus representados) que les permita elegir normas que las favorezcan en desmedro de los intereses de los demás. Como lo venía afirmando desde sus primeros escritos, es menester eliminar *a priori* cualquier ventaja causada por una fuerza de negociación superior que pudiera presentarse en el proceso de selección de los principios. Por ejemplo,

la discriminación sexual y racial presuponen inevitablemente que algunos mantengan un lugar favorecido en el sistema social, el cual estarán dispuestos a explotar en su provecho. Desde el punto de vista de personas colocadas igualmente en una situación social equitativa, los principios de las doctrinas explícitamente racistas no son solamente injustos, sino irracionales. Por esta razón podríamos decir que no son, en absoluto, concepciones morales, sino simples medios de represión.<sup>54</sup>

Otra respuesta tiene que ver con la eterna disputa rawlsiana contra la doctrina utilitarista en cualquiera de sus formas. Independientemente del contexto en que se aplique, todo pacto inicial de la justicia como imparcialidad incluye rígidas restricciones informativas. Los agentes no sólo ignoran quiénes son en la sociedad de la que forman parte; en el caso internacional, desconocen también el curso de la historia del mundo. Con respecto a esto, R. M. Hare se pregunta cuál es la razón que impulsa a Rawls a creer que la equidad en la elección de los principios sólo puede

---

<sup>54</sup> Rawls, 1993, p. 177.

asegurarse con tamaños requisitos. La respuesta es que, tal como está planteada la teoría rawlsiana, si otorgáramos a cada parte un conocimiento completo de las características de la sociedad en la que vive, pero le negáramos el acceso a la propia identidad individual, aún sería factible que los principios resultantes no fueran equitativos. Si los contratantes supieran, pongamos por caso, que viven en una sociedad con una amplia mayoría católica y una pequeña minoría budista, no sería lógicamente imposible que suscribieran preceptos de justicia que favorecieran a los practicantes del culto mayoritario, marginando al otro; puesto que las posibilidades de cada agente de pertenecer a la minoría religiosa serían más bien escasas. En nuestras sociedades, el campo de la salud en particular ha sido –y sigue siendo– objeto de arduas batallas libradas por diversos grupos minoritarios para que el Estado reconozca su derecho a la atención médica y a la no discriminación en general: la construcción de rampas para discapacitados, la información para celíacos en los productos alimenticios o la ley de obesidad constituyen algunos ejemplos recientes de estas luchas en nuestro país.

Evidentemente, en una situación tal en la que los contratantes pudieran saber todo acerca de su sociedad salvo el lugar que ocupan en ella, el riesgo a que se exponen de pertenecer a uno u otro grupo discriminado es menor cuanto más reducido es el grupo en cuestión. Ésta es, por supuesto, una consecuencia netamente utilitarista, y es justamente algo que Rawls pretende evitar. En este sentido, Hare llama la atención sobre el hecho de que un velo de ignorancia tan tenue tendría *“consecuencias normativas de tipo utilitarista. Entonces, Rawls puede haber razonado que, puesto que un*

*'velo económico' lo hubiera convertido en un utilitarista, haría mejor en comprar uno más caro.*<sup>55</sup>

Esta hipótesis cuadra con la definición dada por Rawls en *TJ* de los dos principios de justicia *"como la solución maximin al problema de la justicia social"* (1993: 181). La regla maximin es aquella que, frente a situaciones de incertidumbre, aconseja tener en cuenta las peores consecuencias posibles de todas las alternativas disponibles y, en base a este cálculo, elegir la opción cuyo peor resultado no sea tan malo como los de las demás. Como su intención es minimizar los riesgos, es un principio netamente conservador. Con respecto a esto se ha sugerido que no hay razón para asumir que las partes en la posición original posean tal aversión al riesgo, en vez de considerarlas más bien como jugadores natos. La respuesta a esta objeción podría ser que el motivo de Rawls para dotar a las partes de un comportamiento conservador obedece a una necesidad interna de la construcción; dicho de otro modo, forma parte del mismo conjuro contra el utilitarismo. Éste sólo puede evitarse asegurándose que las partes, una vez levantado el velo de ignorancia, no querrían arriesgarse a descubrir que pertenecen a una minoría que ha sido deliberadamente marginada durante la selección de los principios de justicia<sup>56</sup>.

En la versión de *LP*, donde las partes han pasado a ser representantes racionales de los ciudadanos, la situación no varía: puesto que éstas son

---

<sup>55</sup> *"...normative consequences of an utilitarian sort. Therefore Rawls may have reasoned that, since an 'economic veil' would make him into a utilitarian, he had better buy a more expensive one"*. Hatzi, R. M. "Rawls' Theory of Justice", en: Daniels, Norman (comp.). (1975). *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' "A Theory of Justice"*. Stanford, California: Stanford University Press, p. 91.

<sup>56</sup> Cf. la sección de este trabajo "Constructivismo y 'constructivismo kantiano'".

responsables ante aquellos a quienes representan, parece apropiado adjudicarles un sentido de prudencia acorde a su función; en tanto que otorgarles una predilección por las apuestas –o, por lo menos, no negar que la posean– equivaldría a rifar irresponsablemente las oportunidades de sus representados.

Esta situación se mantiene con respecto a la posición original internacional, en la cual todos los pueblos se consideran a sí mismos como iguales, lo cual excluye la posibilidad de que algunos estén autorizados a disfrutar de ciertas ventajas que perjudiquen a los demás: *“Ningún pueblo considerará sus pérdidas compensadas por las ganancias de otros pueblos; y, en consecuencia, el principio de utilidad y otros principios de la filosofía moral ni siquiera los considera el derecho de gentes”* (1999c: 74). Esto vale tanto para la relación entre sociedades liberales como para las decentes.

De cualquier manera, sigue siendo válida la objeción –común a todos los críticos– de que semejante cúmulo de restricciones informativas tiene la desventaja de impedir que los agentes en la posición original se diferencien entre sí y que, por lo tanto, tengan algún motivo para negociar. La anulación de la ‘ventaja de amenaza’ (sobre la cual volveremos posteriormente) termina por suprimir cualquier proceso genuino de negociación de principios. En otras palabras, no hay ninguna razón para buscar justicia allí donde los posibles conflictos de intereses han sido excluidos de antemano (Cf. Barry 1995: 87).

Luego de esta digresión, vale recordar el punto principal de este apartado: en *DG*, Rawls comienza describiendo una segunda posición

original; en esta ocasión *entre* las sociedades democráticas. En ella, los agentes no debaten sobre la eventual aceptación de tales o cuales principios de justicia internacional, sino que se limitan a discurrir sobre la mejor manera de aplicar una serie de preceptos previamente dados. En la próxima sección, la cuestión a abordar será precisamente de qué forma este derecho de gentes de estirpe liberal se propone incluir en él a los pueblos no liberales.

#### **b. La relación entre pueblos liberales y pueblos decentes**

Rawls define a los pueblos decentes como aquellas sociedades en las que sus miembros son concebidos, ante todo, como integrantes de grupos o asociaciones. Estos grupos (así como los individuos que los conforman) están organizados en base a una estructura jerárquica, pero todos se hallan representados en el proceso de toma de decisiones. El gobierno de estas sociedades respeta los derechos humanos de todos sus habitantes y, aunque no existe la separación entre Iglesia y Estado, se permite la libertad de culto.

Para Rawls, la 'decencia' es una idea normativa similar a la de 'razonabilidad' (esto es, lo 'razonable' como predisposición a colaborar con los demás, en contraposición a lo 'racional' como búsqueda de los mejores medios para alcanzar cualquier fin); sólo que más débil. Debe tenerse presente que este concepto de 'pueblo decente' no describe ningún tipo de organización social efectivamente existente; así como la noción de 'sociedad bien ordenada', con su concepción de justicia como equidad, no se

corresponde con ninguna democracia real. Se trata simplemente de un modelo teórico que funciona, en el mejor de los casos, como idea regulativa.

Entonces, para dar una forma más acabada a esta ficción de 'pueblo decente', Rawls imagina un país islámico –Kazanistán– en el que se cumplen todos estos requisitos. Kazanistán está regido por un gobierno musulmán que, sin embargo, tolera la existencia de otras religiones dentro de su territorio sin interferir en las actividades de sus adherentes. Todos sus habitantes gozan de los mismos derechos civiles y políticos, a excepción de la posibilidad de acceder a los altos cargos públicos, que se reservan para los fieles musulmanes. Es, además, un país pacífico, que honra los tratados y resuelve sus diferencias con otras naciones mediante la diplomacia. Todas estas cualidades lo convierten en una sociedad 'bien ordenada'.

Vistas así las cosas, no encuentra ningún inconveniente en sostener que tales países suscribirían sin reticencias todos los principios del derecho de gentes, siendo partes iguales en una nueva posición original. Aunque, claro está, su estructura jerárquica interna no contemple un contrato inicial entre sus ciudadanos:

un argumento sobre la posición original para la justicia doméstica es una idea liberal y no se aplica a la justicia doméstica de un régimen jerárquico decente. Por tal razón, el derecho de gentes sólo emplea el argumento sobre la posición original en tres ocasiones: dos veces en las sociedades liberales (una en el nivel doméstico y otra en el derecho de gentes) y una vez, en el segundo nivel, en las sociedades jerárquicas decentes.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Rawls 1999c, p. 84.

Rawls es sumamente cuidadoso en eludir cualquier tipo de especificación con respecto a la posición original y su velo de ignorancia entre los pueblos no democráticos. Ello no constituye un descuido, sino más bien una tentativa de evitar la contradicción de imponer una concepción liberal a comunidades que se guían por principios de justicia no liberales. En efecto, su reconocimiento de que estos pueblos son tan dignos de respeto como cualquier sociedad democrática le impide incluso sugerirles que cambien sus costumbres políticas en dirección al liberalismo. La intención es ofrecer una teoría tan general y abstracta que no pueda ser razonablemente rechazada por ningún gobierno iliberal que sea, al mismo tiempo, respetuoso de los regímenes democráticos de otros países. Consecuentemente, afirma que

[c]onsideramos el punto de vista de los pueblos decentes no para describirlos principios de justicia sino para asegurarnos de que los ideales y principios de política exterior de un pueblo liberal son igualmente razonables desde el punto de vista no liberal y decente.<sup>58</sup>

En síntesis, está claro que la relación que busca configurar entre pueblos liberales y pueblos decentes tiene dos aspectos complementarios: por un lado, se esfuerza en demostrar que éstos no tendrían motivos para rechazar los principios del mismo derecho de gentes que aceptarían las sociedades liberales. Pero, por el otro, es la propia teoría la que se encarga de explicitar las condiciones que debe cumplir una comunidad nacional para poder ser rotulada como 'pueblo decente'. Con la descripción de la política interior y exterior de Kazanistán quedan delimitados los parámetros dentro

---

<sup>58</sup> *ibidem*, p 19.



de los cuales una sociedad no liberal puede –y debe– ser aceptada como un igual por los países democráticos. Para decirlo con pocas palabras: en tanto estos pueblos sean pacíficos, respeten los derechos humanos y permitan la participación de sus miembros en cuestiones políticas, no hay razón para que no se los considere como miembros plenos del derecho de gentes. Si empleamos los términos en que fueran definidas las diversas acepciones de la palabra ‘tolerancia’ (al final de la sección “La tolerancia como valor liberal”) diremos que, al argumentar de esta manera, Rawls aspira a que las relaciones entre las sociedades democráticas y los así definidos ‘pueblos decentes’ se basen, como mínimo, en el respeto. E incluso, si ello es posible, en una valoración positiva de formas diferentes de organizar las sociedades humanas, aunque íntimamente nuestras convicciones liberales nos lleven a considerar que las demás creencias poseen aspectos erróneos.

Por otra parte, no cabe duda de que por más que reconozcamos la validez de distintas formas culturales y políticas, otras pueden resultarnos francamente inaceptables. En el próximo apartado nos ocuparemos de aquellas sociedades que, para Rawls, se hallan excluidas del conjunto delimitado por los pueblos bien ordenados.

### c. Los pueblos que no se adecuan al derecho de gentes

Para Rawls, la única razón que pueden esgrimir los pueblos bien ordenados para embarcarse en un conflicto bélico es la defensa propia. Luego de aseverar que ni las sociedades democráticas ni los pueblos

decentes desean perder la paz y la estabilidad de que disfrutaban, concluye que la única guerra justa es aquella que se libra para repeler los ataques de los 'Estados criminales'. Tales Estados tienen –según afirma– cierta propensión a invadir territorios ajenos, ya sea para incrementar el propio, para obtener el control sobre recursos naturales o para propagar sus creencias religiosas. Concede el derecho a la autodefensa aún a los que llama 'absolutismos benignos' siempre y cuando éstos no ostenten un comportamiento belicoso. En sus palabras, *“cualquier sociedad que no sea agresiva y respete los derechos humanos tiene derecho a la defensa propia”* (1999c: 110).

Rawls niega a los pueblos bien ordenados el derecho a involucrarse en guerras por motivos ajenos a la propia defensa, con la misma fuerza con que condena la intervención militar en otros países para ocuparse de asuntos que no les incumben. La única excepción prevista por este código de conducta internacional es la constatación de graves violaciones a los derechos humanos. Puesto que constituyen una condición necesaria para considerar a una sociedad como 'decente', el respeto por los derechos humanos fija un límite infranqueable a la diversidad de prácticas culturales tolerables. Por ende, *“su cumplimiento es suficiente para excluir la intervención justificada de otros pueblos a través de sanciones diplomáticas y económicas o manu militari”* (1999c: 94).

En cierto modo, esta idea de la guerra justa puede considerarse una extensión al ámbito de la política internacional de su intuición sobre la actitud que debería tener una sociedad liberal con respecto a las doctrinas

intolerantes que pueda albergar en sí misma. Ya en *TJ* había sostenido que una sociedad justa no posee la facultad de reprimir a estas concepciones en tanto ellas no impliquen un peligro cierto para la libertad de los demás. Entonces, la libertad de los intolerantes *“únicamente puede ser restringida cuando el tolerante, sinceramente y con razón, cree que su propia seguridad y la de las instituciones de libertad están en peligro”*. (1993: 254). No obstante, es conveniente hacer una salvedad: no es la misma cosa limitar la libertad de acción de una secta intolerante mediante, digamos, la promulgación de una ley; que invadir un país utilizando un triste eufemismo como el de ‘guerra preventiva’. Evidentemente, la analogía no debe llevarse tan lejos.

De cualquier manera, al leer las declaraciones de Rawls sobre la renuencia a involucrarse en contiendas bélicas por parte de los países democráticos, resulta tentador arquear una ceja en clara señal de escepticismo. Casi instantáneamente, en nuestra mente se agolpan sin remedio cuantiosos ejemplos en contrario. No obstante, si seguimos la teoría rawlsiana es menester no perder de vista el hecho de que, en última instancia, no es sólo el tipo de régimen lo que cuenta a la hora de desear declarar una guerra. Lo que importa es que la sociedad en cuestión esté bien o mal ordenada. Por definición, un pueblo bien ordenado no busca conflictos, mientras que sí lo hace un Estado criminal. Más aún, bien puede ser que el mismo pueblo sea considerado un Estado proscrito en determinado momento de su historia, y una sociedad bien ordenada en otro. Por supuesto, el imperturbable optimismo del autor le lleva a confiar en que,

progresivamente, todos los Estados descarriados irán evolucionando progresivamente hasta convertirse en pueblos bien ordenados y –preferente pero no excluyentemente– liberales. Así, nos recuerda que en épocas no muy lejanas países como España, Francia o Alemania podían considerarse como Estados sumamente condenables, pues *“intentaron someter al continente a su voluntad. Aspiraban a difundir su religión y su cultura, y buscaban gloria y dominación, para no mencionar riqueza y territorio.”* (1999c: 125). Desde esta perspectiva, no parece difícil dilucidar en qué categoría se ubicarían algunas de las sociedades democráticas contemporáneas, ciertamente propensas a invadir dominios ajenos.

La relación que Rawls estima apropiada entre los pueblos bien ordenados y las sociedades ‘lastradas por condiciones desfavorables’ merece un párrafo aparte. Tales sociedades, aunque pacíficas, *“carecen de las condiciones políticas y culturales, el capital humano, la tecnología y los recursos necesarios para ser bien ordenadas.”* (1999c: 125). Como se ve, estas circunstancias adversas pueden reducirse a dos principales: la falta de una cultura política estable; y la ausencia de un monto adecuado de recursos naturales, tecnológicos y humanos que permita superar una situación de pobreza endémica. A primera vista da la impresión de que, para que una sociedad pueda estar bien ordenada, hace falta el concurso de ambos factores. Indudablemente, la inexistencia de instituciones justas y fuertes, unido a la pobreza de un país, son cualidades negativas que bien pueden reforzarse mutuamente. Pero esto no es necesariamente así. Rawls cita

casos de países con recursos exiguos que, no obstante, considera bien ordenados (como Japón) y otros que, a pesar de contar con recursos tan abundantes como variados, no consiguen organizarse (curiosamente, el país que en el texto ejemplifica este escenario no es otro que Argentina).

Ahora bien, puesto que sostiene que toda sociedad tiene al menos la capacidad para poder llegar a regirse racional y razonablemente, resulta que la cantidad de recursos a su disposición no es más que una variable secundaria. ¿Qué es, entonces, lo que impide a estas sociedades ordenarse coherentemente? Para el autor, la respuesta es sencilla: *“[l]os elementos cruciales que establecen la diferencia son la cultura política, las virtudes políticas de la sociedad civil, y la probidad, laboriosidad y capacidad de innovación de sus miembros. También resulta decisiva la política demográfica del país.”* (1999c: 128).

Si nos detenemos un instante en este conjunto de causas, difícilmente podamos disentir con el hecho de que la superpoblación es un elemento que incide negativamente en la economía de un país. Incluso, coincidimos con Rawls en que la condición social de las mujeres es una cuestión de peso en lo que a control de natalidad se refiere. En el texto se menciona, a modo de ejemplo, el caso de Kerala en la India; donde gracias a una política educativa centrada en las mujeres, la tasa de embarazos descendió notablemente. Además, la promoción de políticas semejantes –huelga decirlo– colabora con la reducción de desigualdades de género. Con respecto a las virtudes políticas ciudadanas, es también factible aducir que, cuando no existe un consenso popular con respecto al tipo de régimen que debe gobernar a la

sociedad, el establecimiento de instituciones justas y duraderas pende de un hilo. Pero adjudicar la pobreza de un pueblo a la holgazanería de los individuos parece, en cambio, el argumento más débil. Sostener que hay países empobrecidos a causa de la escasa propensión al trabajo por parte de sus habitantes parece más una cuestión de opinión que un razonamiento sólido.

A esta lista de condicionamientos que impiden a un pueblo ordenarse y así poder participar como miembro pleno de un derecho de gentes, podría agregarse un ingrediente que Rawls, por su parte, no menciona. Es un hecho que la situación económica de no pocos pueblos 'menos favorecidos' se ha visto agravada por la constante expoliación de recursos a los que otras naciones los han sometido. El colonialismo primero, y luego las empresas de los grandes países capitalistas, han colaborado con el empobrecimiento de numerosas sociedades. Es tan difícil de imaginar la revolución industrial europea sin el saqueo de los pueblos latinoamericanos, por ejemplo, como pensar en el progreso de un país acosado por deudas descomunales y en el cual las empresas extranjeras sólo invierten bajo condiciones ominosas para la economía del lugar que las acoge.

Pero he aquí que, a pesar de todos los condicionamientos que menciona –y de los que olvida–, Rawls promulga un 'deber de asistencia' de los pueblos bien ordenados para con aquellas sociedades que aún no han conseguido organizarse adecuadamente. Y este deber no disminuye por el hecho de que el pueblo en cuestión tenga tantas contrariedades; ni siquiera

por la eventual escasez de predisposición al trabajo de sus habitantes (Cf. 1999c: 128).

Para comprender la función de este deber de asistencia, es preciso distinguirlo del principio de justicia distributiva establecido para la sociedad doméstica. De otro modo, no se entendería por qué los críticos deploran la ausencia de un mecanismo internacional de redistribución de recursos en la teoría rawlsiana.

En primer lugar, Rawls asume que las sociedades bien ordenadas tienen el deber de asistir únicamente a aquellos pueblos cuyo desorden institucional sea producto de su pobreza de recursos. Evidentemente, si no todos los países pobres están 'mal ordenados', ni todos los pueblos que disponen de recursos abundantes califican como 'bien ordenados', la ayuda económica debe orientarse sólo hacia los primeros.

Pero el objetivo no es, de ningún modo, igualar la riqueza entre los países –ni tan siquiera disminuir la brecha entre unos y otros–. El propósito de este deber de asistencia es incentivar a estos sectores desfavorecidos para que establezcan instituciones justas y se conviertan, así, en pueblos bien ordenados. Se trata, en definitiva, de *“establecer y preservar instituciones justas o decentes y no simplemente de incrementar, ni mucho menos de maximizar de modo indefinido, el nivel promedio de riqueza o la riqueza de cualquier sociedad”* (1999c: 127).

Así formulado, el deber de asistencia se distingue claramente del principio de redistribución pautado para la sociedad doméstica. Si bien este último no se propone igualar los niveles de riqueza o ingresos, tiene la tarea

de limitar las injusticias provenientes de la concentración de riqueza redistribuyéndola, mediante los impuestos, en dirección a los miembros más desfavorecidos de la sociedad. De esta manera, Rawls espera preservar la justa igualdad de oportunidades de todos, lo cual es consistente con el principio de diferencia.

Según este punto de vista, la diferencia principal entre aquel deber de ayuda y un principio de redistribución radica en la responsabilidad que por su situación les cabe a sus destinatarios; responsabilidad que Rawls les adjudica haciendo gala de una cierta omnisciencia. Puesto que los ciudadanos que no han tenido la suerte de nacer en el seno de una clase social acomodada no tienen la culpa de ello, la redistribución doméstica se halla inspirada en una cuestión de justicia. Por el contrario, el deber de asistencia no puede fundamentarse en ningún principio moral, ya que las sociedades 'lastradas por condiciones desfavorables' son juzgadas como culpables de desidia. Por supuesto, difícilmente podemos considerar a una persona responsable por haber cometido la imprudencia de haber sido engendrada en un país pobre. Pero este hecho puede pasarse cómodamente por alto, ya que el sujeto de análisis de la teoría rawlsiana de la justicia internacional no es el individuo, sino el pueblo. Siguiendo esta línea de pensamiento, entonces

las obligaciones de los [países] ricos en relación con los pobres tendrían que ser percibidas como obligaciones de benevolencia y caridad, no como obligaciones de justicia fundadas en un deber de corregir las injusticias distributivas de los arreglos institucionales de los cuales los pueblos ricos son los principales beneficiarios.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> De Vita, op. cit., p. 227.



Si bien la crítica se cuida de no subestimar el papel que cumplen las instituciones domésticas con respecto a la reducción (o el aumento) de las desigualdades y la pobreza, es innegable que Rawls desestima la perniciosa influencia de los países poderosos a la hora de incrementar la inequidad a nivel global. De esta manera, la brecha entre unos y otros se acrecienta día a día. Dentro de la sociedad doméstica, Rawls considera inadmisibles estas situaciones, y por ello incorpora el principio de redistribución. Pero cuando se trata de las relaciones entre países, el abismo económico entre unos y otros se le aparece como irrelevante.

Por otra parte, como las partes/pueblos se hallan sometidas a las restricciones de un velo de ignorancia que las sitúa simétricamente en la posición original, las ventajas en la negociación quedan excluidas de la teoría. Pero que la mayor fuerza de negociación de las partes sea restringida de esta manera, no equivale a eliminarla en la práctica. En este punto, hay un desajuste importante entre la teoría y la vida real; pues aquí la 'ventaja de amenaza' determina, en cada caso concreto, las posibilidades de negociación de cada pueblo. Por esta razón, Martha Nussbaum también se suma a las críticas en contra del abandono de la redistribución en el ámbito internacional. Señala, en particular, la inconsistencia de una teoría de la justicia que niegue el traspaso de recursos de los países más ricos hacia los más pobres en un mundo en que éstos son cotidianamente afectados por aquéllos. De esta manera, la teoría no aporta ninguna solución a los problemas de justicia mundiales más acuciantes como la desnutrición, la mortalidad infantil por causas evitables, etc. La simetría entre las partes no

es, entonces, más que una fantasía. Para decirlo con las palabras de Nussbaum,

Por supuesto, en nuestro mundo, estas condiciones no son satisfechas: ~~no puede~~ probablemente, dominar a los demás. En cualquier caso, el G8 efectivamente domina a todos los demás. Asumir una igualdad estricta entre las partes es asumir algo tan groseramente falso sobre el mundo como para hacer que la teoría resultante sea incapaz de atender los problemas más urgentes en el mundo.<sup>60</sup>

Con respecto a esta cuestión, la teoría rawlsiana se halla en una posición difícil. Bien es verdad que una teoría de la justicia internacional no puede darse el lujo de desentenderse de las condiciones reales en que se desarrollan las relaciones entre los países. Empero, en un mundo en el que las acciones se deciden en base al poder y las ventajas estratégicas, sugerir que un poder de negociación mayor no debe influir en la elección de las reglas del juego es una intuición valiosa, al menos como idea regulativa. El problema es que Rawls incorpora esta exigencia mediante el diseño de un velo de ignorancia tan denso que las partes, al quedar despojadas de cualquier tipo de conflicto de intereses, no tienen realmente sobre qué negociar.

En resumen, tanto los Estados agresivos como los países afectados por condiciones desfavorables quedan fuera del derecho de gentes postulado

---

<sup>60</sup> *“Of course, in our world, these conditions are not fulfilled: one probably can dominate all the others. At any rate, the G8 do effectively dominate all the others. To assume a rough equality between parties is to assume something so grossly false of the world as to make the resulting theory unable to address the world’s most urgent problems”*. Nussbaum, Martha. “Beyond the Social Contract. Toward Global Justice”. *The Tanner Lectures on Human Values*, 2003, [http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/volume24/nussbaum\\_2003.pdf](http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/volume24/nussbaum_2003.pdf) (consulta 09-9-06)

por Rawls. Los primeros son repudiados bien por su propensión a alterar la paz de los pueblos ordenados, o bien por su falta de preocupación por los derechos de sus ciudadanos. Las sociedades que aceptan el derecho de gentes sólo pueden involucrarse en una guerra si han sido atacadas; y sólo tienen la facultad de intervenir en otro país si en él se constata la violación persistente de los derechos humanos. Los segundos están descartados por definición: su propio desorden interno no los habilita para ser miembros de esta asociación de naciones bien ordenadas.

Sin embargo, tal exclusión no es a perpetuidad: unos y otros tienen la posibilidad de reformarse y así disfrutar de las ventajas de los pueblos liberales y decentes regidos por los principios de convivencia propuesto por Rawls. Las sociedades extremadamente pobres, en particular, pueden contar con la ayuda de los pueblos bien ordenados, según lo estipula un deber de asistencia. Siendo claramente discernible de un principio de redistribución, este compromiso tiene como objetivo favorecer la creación de instituciones domésticas justas, y generar las condiciones mínimas para que se establezcan y perduren en el tiempo. Pero tal deber de asistencia no aparece fundado en una obligación de naturaleza moral; por el contrario, arraiga más bien en la buena voluntad y predisposición de los países ricos hacia los más necesitados.

## **VI – Algunas conclusiones**

Afirmar que nuestras sociedades globalizadas albergan a un número cada vez mayor de individuos provenientes de culturas disímiles y que, por lo tanto, el multiculturalismo ha pasado a ser un tema de estudio ineludible en las producciones de filosofía política, se ha convertido ya en un lugar común. Empero, su escasa originalidad no le resta importancia. Porque ¿cómo pensar en organizar una sociedad de la manera más justa posible para todos, sin tomar los recaudos necesarios para que todos sus ciudadanos sean respetados? La idea de que el Estado tiene la obligación de tratar a todos con igual consideración y respeto va de la mano con la promoción de la tolerancia *entre* los habitantes de una sociedad; y éste es un aspecto que las políticas públicas no pueden descuidar. A mayor diversidad cultural, mayor debe ser la preocupación por fomentar la tolerancia, especialmente en los dos últimos sentidos que describe Forst: aquella que se basa en el respeto por las creencias y prácticas culturales ajenas, y aquella que implica un esfuerzo por considerar positivamente los puntos de vista diferentes al nuestro.

Rawls estructura su teoría de modo que el Estado no sólo se abstenga de discriminar entre distintas doctrinas razonables, sino que además provea un tipo de educación tal que los ciudadanos puedan elegir y elaborar libremente distintas ideas sobre lo bueno, respetando a las demás. Está convencido de que, si las personas crecen en un marco estable de instituciones libres y justas, tenderán a desarrollar un sentido de la justicia y

una concepción moral acorde. Es decir, no sólo la educación formal es capaz de colaborar en la formación de individuos autónomos y tolerantes que cooperen entre sí, sino que –para usar una vieja frase– el Estado mismo debe ‘educar con el ejemplo’.

Después de la publicación de *Teoría de la justicia* (y de las críticas que le siguieron), Rawls asume la cuestión del pluralismo como un problema serio. Reconoce que las diferencias culturales no pueden soslayarse, sin un enorme riesgo de que la teoría de la justicia así concebida acabe por resultar estéril. Por esta razón, su segundo libro comienza con la declaración de que la concepción elaborada en *TJ* era ‘comprehensiva’, hecho éste que la inhabilitaba para ser adoptada por numerosas doctrinas filosóficas, religiosas y morales. En efecto, conceptos como el de ‘autonomía’, interpretados como el resultado de una razón práctica universal, resultan inadecuados para conformar un posible consenso entrecruzado.

En el liberalismo político, entonces, las ideas sobre lo que es justo en el ámbito público son presentadas como un módulo independiente del conjunto de creencias sobre la vida buena que puedan tener los miembros de una sociedad (si bien una separación tajante entre las ideas sobre lo público y las demás creencias de las personas no parece viable). Además, estas nociones políticas tienen como base un conjunto de intuiciones fundamentales que serían compartidas por los ciudadanos de un régimen democrático constitucional. Por ende, el multiculturalismo que Rawls tiene en mente es aquel que puede darse dentro de una democracia liberal.

Rawls forja su noción de 'sociedad' a partir de ciertas características peculiares. Ésta es concebida como un todo cerrado y autosuficiente, sin ningún tipo de contacto con otras sociedades. Esta idealización le permite, entre otras cosas, lidiar con el tratamiento de las diversas doctrinas que puedan surgir a partir de la libertad de pensamiento propia de un régimen democrático; pero no contempla la inmensa diversidad cultural que las constantes migraciones multiplican día a día. En definitiva, el concepto de 'sociedad cerrada' obstaculiza el análisis de ordenamientos sociales reales, en perpetuo movimiento, y mucho más heterogéneos que aquellos considerados por Rawls.

Y aún dentro de esta sociedad cerrada, no todas las creencias resultan aceptables. A diferencia de autores como Dworkin, que abogan por un pluralismo irrestricto, Rawls es partidario de un pluralismo 'razonable'. Esto quiere decir que el Estado tiene el deber de permitir –e incluso de fomentar– el desarrollo de todas aquellas concepciones filosóficas, morales o religiosas que no atenten contra las libertades básicas de los individuos. En su defensa de este tipo de pluralismo, Rawls tiende a confundir dos líneas argumentativas. Por un lado sostiene que, para ser admisible, una concepción debe respetar los derechos humanos y no estar reñida con los dos principios de justicia. Ésta es una idea normativa, y ostenta por lo tanto una pretensión de validez. Pero, por el otro, manifiesta que todas las sociedades emplean algún criterio para favorecer o desalentar la proliferación de determinadas doctrinas; lo cual no es, en sí mismo, nada más que un hecho empírico. Muchas costumbres sociales son claramente

injustificables desde un punto de vista moral; por ende, la fundamentación de una norma (en este caso, un criterio de aceptación o rechazo de doctrinas) no puede estar basada en su mera vigencia.

Para comprender la postura de Rawls con respecto a los derechos de los ciudadanos de una sociedad multicultural, podemos recurrir a la afirmación de Amartya Sen con respecto a la identidad individual: cada persona posee una identidad plural, compuesta por sus creencias, sus aficiones, su profesión, su afiliación a diversos grupos, etc. Cada individuo combina estas identidades de una manera particular, otorgándole una prioridad especial a alguna –o algunas– de ellas por sobre las demás. La intolerancia y la violencia social aparecen cuando este hecho se niega, identificándose a un individuo o a un grupo con una identidad supuestamente única e inevitable, generalmente concebida como maligna y peligrosa. En la teoría rawlsiana, los individuos son definidos en términos de 'igualdad'; pero también de 'diferencia'. Diferencia, porque se distinguen entre sí en virtud de su adhesión a diversas cosmovisiones, con frecuencia irreconciliables. Para que esta variedad no impida una cooperación justa y estable entre los ciudadanos de una sociedad democrática es necesario, en primer lugar, cultivar la tolerancia. Por otra parte, la idéntica capacidad de todos para ser miembros cooperantes de la sociedad los convierte en sujetos de derechos y libertades básicos iguales. El pluralismo es así respetado a la vez que, en cierto sentido, homogeneizado, ya que es encuadrado en un marco de igualdad jurídica.

Sin embargo, justo es reconocer que este razonamiento en el cual la igualdad se deriva de la capacidad para la cooperación social es un tanto endeble; pues nadie puede ser un miembro cooperante de la sociedad durante toda su vida. Ni durante la niñez, ni al llegar a la senectud; ni tampoco durante los períodos de enfermedad podemos cumplir con esta condición. Además, muchas personas se hallan discapacitadas durante toda su existencia para colaborar en la sociedad en el sentido requerido por Rawls.

Por último, debido a que la mera idea de recopilar exhaustivamente las posibles conclusiones sobre el tema se nos revela como una tarea por demás ingrata, nos limitaremos a hacer una observación final sobre el papel que Rawls asigna a la tolerancia intercultural en las relaciones internacionales. Desde sus primeros escritos, Rawls reconoce la influencia que tiene la teoría kantiana en su pensamiento; y su obra dedicada a los vínculos entre los países no es una excepción. Aquí se halla presente la idea de Kant de una federación de Estados iguales en poder y en derechos, que harían bien en no someterse a un gobierno común. Evidentemente, la representación de la sociedad internacional en el *Derecho de gentes* constituye una simplificación excesiva de la realidad mundial. No obstante, de ella se desprende una concepción bastante similar a la estipulada para la sociedad doméstica. Esto es, la infinidad de prácticas culturales existentes en el mundo deben ser respetadas por igual, del mismo modo que deben serlo las distintas formas de gobierno. El límite a la tolerancia está dado por el respeto a los derechos humanos; y sólo su violación justifica el rechazo a



un gobierno o a una práctica cultural determinada, pudiendo ameritar sanciones o incluso una intervención directa por parte de la comunidad internacional.

## VII – Bibliografía

### 1) Bibliografía específica

- Rawls, John. (1993). *Teoría de la justicia*. Buenos Aires: FCE.
- Rawls, John. (1981) "The Basic Liberties and Their Priority".  
<http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/rawls82.pdf> (consulta 07-9-05)
- ----- . (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Grijalbo – Mondadori.
- ----- . (1999)a. *A Theory of Justice (revised edition)*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- ----- . (1999)b. *Collected Papers*. Cambridge, Massachusetts.
- ----- . (1999)c. *El derecho de gentes, y "Una revisión de la idea de razón pública"*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen y John Rawls. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.

### 2) Bibliografía general

- Barry, Brian. (1980). "Do Countries Have Moral Obligations? The Case of World Poverty". *The Tanner Lectures on Human Values*,  
<http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/barry81.pdf> (consulta 09- 9-05)
- Barry, Brian. (1995). *Teorías de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Berlin, Isaiah. (2000) *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Britos, Patricia. (2000). "¿Es posible Kazanistán?". *Ágora Philosophica*. 1, 2: 49-57.
- Daniels, Norman, ed. (1975). *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' "A Theory of Justice"*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Daniels, Norman. (1996). *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, Ronald. (1993). *Los derechos en serio*. Buenos Aires: Planeta – Agostini.

- Dworkin, Ronald. (1999). *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Forst, Rainer. (2007). "Toleration". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu> (consulta 01-06-07)
- Gray, John. (2001). *Las dos caras del liberalismo: una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen. (1994). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Planeta – Agostini.
- Hobsbawm, Eric. (1976). *Las revoluciones burguesas*. S.l.: Labor.
- Kymlicka, Will. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Grijalbo – Mondadori.
- Nino, Carlos Santiago. (1973). *Introducción al análisis del derecho*. Buenos Aires: Astrea.
- ----- (1984). *Ética y derechos humanos: un ensayo de fundamentación*. Buenos Aires: Astrea.
- ----- (1989). *El constructivismo ético*. Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- ----- (1996). *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa.
- Nussbaum, Martha. (1999). *Sex and Social Justice*. New York: Oxford University Press.
- ----- (2000). *Women and Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ----- (2003). "Beyond the Social Contract. Toward Global Justice". *The Tanner Lectures on Human Values*, [http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/volume24/nussbaum\\_2003.pdf](http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/volume24/nussbaum_2003.pdf) (consulta 09-9-06)
- Mill, John Stuart. (1985) *Sobre la libertad. El utilitarismo*. Madrid: Orbis.
- Rodríguez Zepeda, J. (2003). *La política del consenso: una lectura crítica de El liberalismo político de John Rawls*. México: Anthropos.
- Sen, Amartya. (2007) *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, Buenos Aires: Katz Editores.

- Vita, Álvaro de. (2002). "La teoría de Rawls de la justicia internacional", en Atilio Borón (comp.). *Filosofía política contemporánea: controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*, (pp. 221-238). Buenos Aires: CLACSO.