

VNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Facultat de Filosofia i Ciències de l' Educació



PROGRAMA DE DOCTORADO
ÉTICA Y DEMOCRACIA

RECONOCIMIENTO RECÍPROCO Y AUTORRESPECTO EN
LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS

TESIS DOCTORAL

PRESENTADA POR:
Pablo Aguayo Westwood

DIRIGIDA POR:
Dra. Dña. Adela Cortina Orts

Valencia, 2015

For our self-respect, which mirrors our sense of our own worth, depends in part upon the respect shown to us by others; no one can long possess an assurance of his own value in the face of the enduring contempt or even the indifference of others.

“Distributive Justice”
John Rawls, 1967

ÍNDICE

Agradecimientos	ix
Abreviaturas.....	xiii
Introducción	15

PRIMERA PARTE LA CONSTRUCCIÓN DE A *THEORY OF JUSTICE*

Presentación	33
I. Esbozo de un procedimiento de decisión para la ética: un análisis de las posibilidades de la razón en el ámbito de la filosofía práctica	37
I.1. Cuestiones generales	37
I.2 Caracterización de los elementos esenciales.....	39
I.2.1 Caracterización del juez moral competente	39
I.2.2 Caracterización de los juicios morales considerados.....	41
I.2.3 Síntesis de las ideas presentadas anteriormente	44
II. Dos conceptos de reglas.....	49
II.1. Cuestiones generales.....	49
II.2 Análisis de las ideas centrales	50
II.2.1 La concepción sumaria de las reglas	52
II.2.2 La concepción práctica de las reglas	55
II. 3 Síntesis de las ideas presentadas anteriormente.....	56
III. Justicia como <i>fairness</i>	59
III.1 La noción de práctica y las tres cuestiones centrales de la justicia como equidad.....	63
III.2 Los dos principios de la justicia	65
III.3. La justificación de los principios de la justicia.....	69
III.3.1 Marco deliberativo para el establecimiento de los principios de la justicia.....	70
III.3.2 Las restricciones que impone tener una moralidad.....	72
III.4 Cuestiones morales respecto al establecimiento y justificación de los principios de justicia.....	74
IV. El sentido de la justicia	77
IV.1 Objetivo y contenido del sentido de la justicia.....	81
IV.2 La construcción psicológica y los estadios del desarrollo moral	83
IV.2.1 Primer estadio: la moralidad de la autoridad	83
IV.2.2 Segundo estadio: la moralidad de la asociación	84
IV.2.3 Tercer estadio: la moralidad de los principios	86
IV.3 Evaluación de la construcción psicológica y su impacto en la filosofía moral de Rawls.	88
IV.3.1 Evaluación de la construcción psicológica considerando separadamente cada uno de los estadios	88
IV.3.1.1 Sobre la moralidad de la autoridad	88
IV.3.1.2 Sobre la moralidad de la asociación	90
IV.3.1.3 Sobre la moralidad de los principios.....	92

IV.3.2 Evaluación de la construcción psicológica tomada en su conjunto. A modo de conclusión.	94
V. Justicia distributiva.....	97
V.1 La justicia distributiva como un problema de filosofía moral.....	98
V.1.1 Revisión de algunas cuestiones tratadas anteriormente	98
V.1.2 Consideraciones metodológicas (<i>sive</i> metaéticas) sobre la base moral de la justicia distributiva	101
V.1.3 Tomándose a las personas en serio.....	104
V.1.4 Razones morales para justificar la elección de los dos principios de la justicia como la mejor solución al problema de la justicia distributiva.....	108
V.1.4.1 El principio de compensación	110
V.1.4.2 El principio de fraternidad.....	112
V.1.4.3 La idea kantiana de persona	113
V.1.4.4 El estándar de reciprocidad	114
VI. Conclusiones de la primera parte.....	117

SEGUNDA PARTE
RECONOCIMIENTO RECÍPROCO Y AUTORRESPECTO COMO IDEAS
DIRECTRICES EN LA CONSTRUCCIÓN DE UNA TEORIA DE LA
JUSTICIA COMO EQUIDAD

Presentación	125
VII. Rawls y el utilitarismo.....	127
VII.1 Breve aproximación histórica	127
VII.2 Los tres dogmas del utilitarismo	129
VII.3 Razones a favor del utilitarismo	132
VIII. Los argumentos de Rawls en contra del utilitarismo a la luz de las nociones de reconocimiento recíproco y autorrespeto	135
VIII.1 Los argumentos extra-contractuales	135
VIII.1.1 Prescripciones que violan nuestros juicios morales considerados	136
VIII.1.2 Sobre la distinción entre las personas	137
VIII.1.3 Comparaciones interpersonales de utilidad.....	139
VIII.1.4 La fuente y calidad de los deseos.....	141
VIII.2 Los argumentos dependientes del contrato.....	142
VIII.2.1 El principio de razón insuficiente.....	144
VIII.2.2 La necesidad de un mínimo social	145
VIII.2.3 Resultados intolerables	147
VIII.2.4 La fuerza del compromiso	148
VIII.2.5 La cuestión de la estabilidad	150
IX. Utilitarismo, reconocimiento recíproco y autorrespeto. A modo de recapitulación.....	153
X. El autorrespeto como forma de autovaloración.....	155
X.1. Formas de autovaloración.....	156
X.1.1 El estatus moral	156
X.1.2 El mérito	158
XI. Fuentes de autorrespeto en <i>A Theory of Justice</i>	161

XI.1 En relación con los medios disponibles	161
XI.2 Relativa al reconocimiento.....	161
XI.3 Relativa al principio aristotélico	162
XII. Reconocimiento recíproco y autorrespeto como ideas directrices de la justicia como equidad.....	165
XII.1 Razones por las cuales las partes han de elegir los principios de la justicia	166
XII.1.1 Argumentos en el marco del contrato originario.....	167
XII.1.1.1 Autorrespeto y la prioridad de la libertad	167
XII.1.1.2 Autorrespeto y la equitativa igualdad de oportunidades	171
XII.1.1.3 Autorrespeto y el principio de la diferencia.....	172
XII.1.2 El argumento de la estabilidad	173
XII.1.3 Usted y yo como lectores de una teoría de la justicia.....	175
XIII. Conclusiones de la segunda parte	177

TERCERA PARTE
¿DISTRIBUCIÓN O RECONOCIMIENTO?

Presentación	181
XIV. El Liberalismo, los individuos y la comunidad	185
XIV.1 El liberalismo de la indiferencia	185
XIV.2. El liberalismo de la tolerancia	186
XIV.3 El liberalismo de la no discriminación.....	188
XIV. 4 Una aproximación liberal no individualista a la cuestión de la diferencia.....	188
XV. El giro teórico hacia el reconocimiento	191
XVI. Reconocimiento recíproco como base de una teoría de la justicia como equidad.....	197
XVI. 1 Reconocimiento como justificación	197
XVI. 2 Una aproximación rawlsiana al reconocimiento recíproco.....	199
XVII. Bases sociales del autorrespeto	201
Conclusiones.....	203
Bibliografía.....	213
Obras de John Rawls utilizadas en este trabajo	213
I. Artículos.....	213
II. Libros	214
III. Capítulos de libros.....	215
IV. Reseñas	215
V. Traducciones	215
VI. Otros materiales consultados	216
Bibliografía general	216

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer aquí a las personas e instituciones que me han permitido llevar adelante esta investigación. En primer lugar, a mi directora Dra. Adela Cortina por darme la suficiente libertad para desarrollar este proyecto doctoral. Asimismo, quiero darle las gracias por estar siempre disponible para comentar los diferentes avances que iba presentando, así como por sus valiosas recomendaciones y consejos.

Agradezco también a la Comisión Nacional de Ciencia y Tecnología de Chile (CONICYT) por patrocinar mis estudios de doctorado durante los años 2012-2015. Agradezco a su vez a la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile por avalar este proceso, así como por la asignación del “Fondo concursable para actividades docentes en el extranjero”, fondo que me permitió realizar la estancia de investigación en la Universidad de Oxford. Al director del *Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics*, profesor Julian Savulescu, le agradezco haberme aceptado como Visiting Scholar y supervisar mi proyecto de investigación: “The Sense of Justice and the role of Intuition in Rawls's *A Theory of Justice*”. Al *Uehiro Centre* también le agradezco su invitación posterior para asistir a las *Uehiro Lecturer*: “When Does Equality Matter?” ofrecidas por el profesor T. M. Scanlon en diciembre de 2013. También quiero agradecer a los profesores David Miller y Philippe Van Parijs por darme la oportunidad de asistir al seminario “Justice and Democracy beyond the State”, organizado por el Departamento de Política y Relaciones Internacionales de la Universidad de Oxford. Para mi fue un honor poder compartir con ellos y con los otros profesores que participaban en los encuentros. A los profesores Miguel Ángel Rodilla de la Universidad de Salamanca y María Xosé Agra de la Universidad de Santiago de Compostela les agradezco haber respondido varias inquietudes sobre Rawls. A la profesora Agra le agradezco además haberme enviado a Oxford su libro *J. Rawls: el sentido de la justicia en una sociedad democrática* que fue de gran ayuda para el primer capítulo de esta tesis. A Priscila Mackenzie de la Universidad de Harvard y Andrius Gališanka de Universidad de California les agradezco haberme enviado los manuscritos de sus investigaciones sobre

la naturaleza de la moralidad en el joven Rawls y su positivismo temprano. Ambos trabajos fueron muy iluminadores y reorientaron en parte mi investigación hacia los primeros trabajos de Rawls. Agradezco también a Miguel Orellana Benado, Paloma Baño y Raúl Villarroel de la Universidad de Chile. Sus conversaciones y comentarios han sido un gran aporte para el desarrollo de esta tesis.

Quiero dar las gracias también a los profesores del programa de Doctorado “Ética y Democracias” del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Valencia. Especialmente quiero agradecer a Jesús Conill, Pedro Pérez Zafrilla y José Montoya por su tiempo y escucha. Una consideración especial le debo al profesor Montoya quien muy generosamente compartió su biblioteca personal y me “donó” una serie de libros muy valiosos para esta investigación, dentro de los cuales consta nada menos que la serie completa de *Philosophy, Politics and Society* editada por Peter Laslett, así como varios libros de Brian Barry y David J. Richards. Estoy agradecido también de los profesores Josep Corbí y Carlos Moya por haberme invitado a los seminarios del grupo de trabajo del Programa de Doctorado en Pensamiento Filosófico Contemporáneo de la Universidad de Valencia. A pesar de que los textos estaban en inglés y las discusiones eran en valenciano, me sentí siempre como en casa. A los profesores Pablo Rychter y Tobies Grimaltos del Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad de Valencia les agradezco su generosidad y motivación para publicar en la *Revista de la Societat de Filosofia del País Valencià*, así como por incluirme como editor de las actas del *XX Congrés Valencià de Filosofia*.

El tiempo que he pasado en la Biblioteca de Humanidades de la Universidad de Valencia ha sido muy fructífero en gran medida por las largas horas de conversación que se han generado a la hora del café. Es por ello que no puedo sino dar las gracias a Victoria Tenreiro por su amistad y apoyo en todo momento. La amistad de Nicolás Oxman también ha sido muy valiosa durante este tiempo en la península y nuestras conversaciones sobre filosofía y derecho han permitido mantener latiendo mi corazón analítico.

Especial mención tiene en estos agradecimientos Claudio Santander que desde hace ya un buen tiempo se ha convertido en un fiel compañero de indagaciones rawlsianas. Claudio no solo ha compartido conmigo su propia

investigación sobre *personal autonomy*, sino que también ha hecho sendas críticas a algunos planteamientos “muy kantianos” de mi interpretación de la filosofía moral de Rawls. Parafraseando al propio Rawls, puedo decir que nuestro mutuo reconocimiento ha permitido no solo llevar adelante nuestros proyectos doctorales, sino que nos ha dado la confianza suficiente en que ellos valen la pena y en que nuestras capacidades son suficientes para lograrlos.

Finalmente, quiero agradecer a mi familia que todo este tiempo ha sabido cuidarme desde lejos.

ABREVIATURAS

En el transcurso de esta tesis hago uso de las siguientes abreviaturas de los trabajos de John Rawls. Cuando el objetivo de las citas es reforzar una cuestión histórica o genealógica del desarrollo filosófico del autor, las citas van acompañadas de las fechas de publicación de dichos trabajos. Para las referencias completas, véase la bibliografía.

ABI	: A Brief Inquiry into The Meaning of Sin and Faith
BL	: The Basic Liberties and Their Priority
CP	: Collected Papers
DJ	: Distributive Justice: Some Addenda
JF	: Justice as Fairness
JFR	: Justice as Fairness: A Restatement
KC	: Kantian Constructivism in Moral Theory
LHMP	: Lectures on the History of Moral Philosophy
LHPP	: Lectures on the History of Political Philosophy
ODPE	: Outline of a Decision Procedure for Ethics
PL	: Political Liberalism (edición de 2005)
SF	: The Sense of Justice
TCR	: Two Concepts of Rules
TFB	: The Two-fold Basis of Justice
TJ	: A Theory of Justice (edición de 1971)

INTRODUCCIÓN

Enfrentarse a una obra filosófica es siempre una tarea desafiante. Una de las razones de lo anterior se debe a que este ejercicio presupone del lector no solo una actitud receptiva respecto a la obra en cuestión, sino también la capacidad para establecer un diálogo con ella. Pero como en todo diálogo significativo no solo es necesario ser conscientes del contexto en el cual este se llevará a cabo, sino también de las circunstancias que han conducido a nuestro interlocutor a sostener las ideas que nos presenta. Esto último es de vital importancia si queremos que el diálogo se nos abra en disposición constructiva y no meramente competitiva. El punto aquí no es ganar, sino comprender, por lo que debemos abandonar cualquier tipo de maniqueísmo. Al mismo tiempo, comprender las razones que han llevado a otro a pensar y sostener sus ideas nos abre a nuestro propio entendimiento, haciéndonos conscientes de nuestros propios caminos y presupuestos, aunque esto sea más bien una pretensión que un hecho. En relación con lo anterior, recordemos que Platón hace decir a Sócrates que una vida sin examen no merece vivirse, y en la misma línea Isaiah Berlin sostuvo que: “Si los presupuestos no se examinan [...] las sociedades corren el riesgo de osificarse; las creencias endurecerse y convertirse en dogmas; distorsionarse la imaginación y tornarse estéril el intelecto” (Magee 1993 18).

Pero enfrentarse a una obra filosófica teniendo estas consideraciones a la vista implica también la posibilidad de equivocarse, de no comprender las ideas de nuestro interlocutor, ya sea por nuestros propios prejuicios, o porque resulte falsa la creencia cartesiana de que el buen sentido es lo mejor repartido en el mundo, incluso si somos nosotros mismos quienes la falseamos. Para el caso en particular, la presente investigación pretende entrar en diálogo con la filosofía moral de John Rawls. Las razones y el modo de dicho diálogo las expondré a continuación.

Es un lugar común sostener la relevancia de la obra de John Rawls para la filosofía moral y política que ha devenido desde mediados del siglo pasado. La idea de Robert Nozick en relación con la imposibilidad de hacer filosofía moral y política sin considerar el marco ofrecido por Rawls, aunque parezca extrema, resulta bastante acertada al menos en la tradición anglosajona y en los contextos filosóficos que no han caído en tesis irracionalistas (Cf. Nozick 1974 183). En gran medida el impacto de la obra de Rawls radica en su pretensión de ofrecer una teoría sustantiva, aspiración radical dentro del ambiente académico en el que más bien se pretendía solo llegar a un buen diagnóstico de las enfermedades que aquejaban a la filosofía. Como es sabido, dentro de la concepción terapéutica de la filosofía, la identificación de la enfermedad era no solo la tarea principal, sino que tal vez el único objetivo de la filosofía¹. De este modo, y dado su anhelo por ofrecer principios que pudieran servir de base para el ordenamiento de la sociedad, Rawls vuelve a estrechar el nexo entre la ética y la filosofía política. Con ello reanuda, como sostiene Miguel Ángel Rodilla en su introducción a *Justicia como equidad*, una manera “históricamente ininterrumpida de discurso de hondo aliento sobre cuestiones prácticas, morales y políticas” (2002 13). En gran medida es el diálogo que establece con la tradición de la filosofía moral y política lo que hace al trabajo de Rawls una obra tan profunda en contenido². Como es sabido, la situación de la filosofía moral en el ámbito anglosajón a mediados del siglo pasado estuvo fuertemente influenciada tanto por una aproximación positivista, como por una concepción de la filosofía basada en el análisis conceptual. Rawls fue bastante consciente de esta forma de “hacer” filosofía y rápidamente guardó

¹ Para un excelente análisis de la tradición analítica de la filosofía, así como de la concepción terapéutica de la misma, véase M. E. Orellana Benado: *Prójimos Lejanos. Ensayos de filosofía en la tradición analítica* (2011).

² Véase por ejemplo sus *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000) y sus *Lectures on the History of Political Philosophy* (2007) que muestran su preocupación al respecto. Dicha preocupación por entrar en diálogo con la tradición ha sido enfatizado por Martha Nussbaum en su reseña de *Reclaiming the History of Ethics: Essay for John Rawls* (1997) titulada “Conversing with the Tradition: John Rawls and the History of Ethics”, en ella Nussbaum señala: “Rawls always viewed his work not only as the articulation of a particular theoretical view, but also as an attempt to reclaim the space within which the great thinkers of the tradition worked” (1999 424).

la debida distancia. Prueba de lo anterior es que ya en las primeras partes de *A Theory of Justice* señaló que:

En todo caso, es obviamente imposible desarrollar una teoría sustantiva de la justicia fundada solamente sobre las verdades de la lógica y en definiciones. El análisis de los conceptos morales y el concepto *a priori*, por más que sean entendidos tradicionalmente, son insuficientes (*too slender*) como bases (TJ 51).

A partir de lo anterior podríamos pensar que Rawls nunca se sintió cómodo con los márgenes impuestos por la comprensión analítica de la ética, ni siquiera con los márgenes esbozados por sus críticos³. Pensemos por ejemplo en la obra de Stephen Toulmin: *An Examination of the Place of Reason in Ethics* publicada en 1950. En ella el autor desarrolló una profunda crítica a los moralistas británicos que van de G. E. Moore a Charles Stevenson, pasando por Alfred Ayer y la tradición metaética en general. El objetivo que Toulmin tuvo con su obra fue mostrar la insuficiencia de las principales teorías éticas anglosajonas desarrolladas en la primera mitad del siglo veinte. Según Toulmin todas ellas eran incapaces de especificar el uso de la razón en la ética, lo que implicaba la imposibilidad de valorar y diferenciar las buenas de las malas razones para fundamentar nuestros juicios morales, así como el valor moral de los rumbos de acción que de ellos podrían desprenderse.

Teniendo lo anterior a la vista, Rawls escribe uno de sus primeros trabajos académicos, a saber, una reseña crítica del libro de Toulmin⁴. En

³ Esta es una cuestión paradójica. Muchos han visto en Rawls un continuador de las tesis de la filosofía analítica, otros sin embargo lo han visto como un férreo detractor. Por ejemplo en uno de los últimos libros publicados sobre la historia de la filosofía analítica, Stephen P. Schwartz ubica a Rawls como un continuador de esta tradición. Véase por ejemplo el capítulo 8 de su *A Brief History of Analytic Philosophy: From Russell to Rawls*: “Ethics and Metaethics in the Analytic Tradition” (2012 285-297). Un interesante análisis de esta situación puede verse también en la comunicación presentada por Andrius Gališanka en la conferencia “John Rawls’s Early Positivism” (2012).

⁴ Reseña publicada en *The Philosophical Review* (1951b 572-580).

ella Rawls manifiesta alguna simpatía por las críticas desarrolladas por el autor, aunque no comprende por qué Toulmin reduce solo a tres perspectivas el universo de las tradiciones filosóficas. Para Toulmin, las aproximaciones objetivas (Moore), subjetivas (Stevenson) e imperativas (Ayer), parecen concentrar todas las formas “tradicionales” de abordar los problemas morales. Atrapado bajo el mismo esquema que quiere criticar, Toulmin no considera las tradiciones de filosofía moral que van más allá de estas posiciones. Ante esto, uno podría sostener que dicha limitación es una estrategia metodológica que pretende circunscribir el ámbito de la empresa que se espera desarrollar. Pero las afirmaciones de Toulmin son más radicales y totalizantes, lo que conduce a Rawls a preguntarse: “Una consideración final: con todo el respeto por Moore, Ayer, y Stevenson, ¿no es absurdo, a primera vista, tomarlos como ejemplos de la filosofía moral tradicional?” (1951b 579).

Lo anterior evidenciaría que ya desde los años cincuenta Rawls era consciente de que el universo de las teorías éticas no se reducía a las aproximaciones que Toulmin había identificado. Una referencia importante que aparece en la reseña escrita por Rawls, y que lo acompañará en todo su trayecto filosófico, es la obra de Henry Sidgwick: *The Methods of Ethics*. La referencia a Sidgwick es relevante en la medida en que demuestra que él estaba bastante familiarizado con una aproximación histórica-sistemática de la ética, y no solamente con una aproximación analítica o cientificista. La tesis anterior se vería reforzada a su vez tanto por los apuntes de los seminarios que Rawls dictó desde los años sesenta en la Universidad de Harvard –publicados en sus *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000)–, así como por su tesis de licenciatura en la que aborda algunas cuestiones de teología moral⁵.

⁵ Me refiero a *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith* (2010). Este trabajo corresponde a su Senior thesis, presentada en Princeton en 1942. Autores como Aristóteles, Platón, San Agustín, Nietzsche, Kierkegaard, Gilson, entre otros, son parte de los que Rawls tenía a la vista.

Claramente el interés filosófico de Rawls no fue meramente el análisis conceptual. Desde sus primeros trabajos es posible observar una motivación real por ofrecer principios de justicia que sirvan de base para la legitimación racional de un sistema social, sistema que ha de incluir una dimensión moral, así como una dimensión económica y una dimensión política. Este carácter amplio de las aspiraciones de su obra produjo rápidamente innumerables críticas y comentarios. Partiendo por la última de estas dimensiones, podemos sostener que su proyecto se enmarca en la tradición liberal. Su preocupación por la justicia como equidad y la primacía de la libertad, así lo demuestran. Más aún, la identificación de un orden lexicográfico para los principios de justicia refuerza la idea de la prioridad de la libertad y de los derechos asociados a ella, rasgos propios de esta tradición. Sus argumentos en esta línea calzan con las características que De Ruggiero había establecido en su *Storia del liberalismo europeo* de 1925, y que el propio Rawls comenta en la nota 3 del § 32 de TJ. Ahora bien, en sus *Lectures on the History of Political Philosophy* Rawls se sitúa en esta tradición liberal (Cf. 2007 1-5). Ahí sostuvo que el contenido de una concepción política liberal de la justicia debería incluir tres elementos principales:

1. una lista de derechos iguales para todos y libertades básicas,
2. el reconocimiento de la prioridad de esas libertades y
3. la garantía de que todos los miembros de la sociedad dispongan de medios versátiles adecuados para hacer uso de estos derechos y libertades⁶.

Las anteriores características engarzan con la dimensión económica de su teoría. Sus reflexiones en torno a la igualdad desarrolladas principalmente en el § 12 de TJ –al alero de la interpretación del segundo principio de la justicia– muestran las diferencias que el autor tenía con las

⁶ En esta misma línea Robert Wolff sitúa a Rawls “en la tradición de la economía política liberal utópica de finales del siglo XIX y de comienzos del XX” (1981 175).

formas de comprender la distribución económica basadas en la eficiencia, así como en la noción del óptimo paretiano. Las diferencias entre su posición y las otras formas de entender el liberalismo resultan evidentes. Son dos formas de concebir la economía y la sociedad sumamente diferentes que implican diferencias sustantivas respecto a nociones como igualdad, libertad y justicia. Y es aquí donde llegamos al tercer punto. Una sociedad democrática que aspire a la justa distribución de los bienes sociales no puede renunciar a las consideraciones morales que implica el establecimiento de principios de justicia que tiendan a la equidad. Así, la estructuración de la sociedad en términos políticos y económicos requiere –salvo que creamos en la tesis de la espontaneidad del mercado⁷– una base moral.

Determinar las bases morales para la estructuración de una sociedad justa aparece entonces como una de las cuestiones centrales de la obra de Rawls. Visto desde esta perspectiva puede entenderse su esfuerzo por ofrecer un análisis crítico del utilitarismo, así como del intuicionismo moral, para desde ahí levantar su propia filosofía moral. Recordemos que cuando él quiere explicar el objetivo de *A Theory of Justice* señala:

Tal vez la mejor forma de explicar mi objetivo en este libro es como sigue. Durante mucho tiempo la teoría sistemática predominante en la filosofía moral moderna ha sido alguna forma de utilitarismo. Aquellos quienes la criticaron lo hicieron a menudo desde una perspectiva más estrecha. Mostraron las oscuridades del principio de utilidad e hicieron notar las aparentes incongruencias existentes entre muchas de sus implicaciones y nuestros sentimientos morales. Creo que, sin embargo, no lograron construir una concepción moral realizable y sistemática que se le opusiera. El resultado es que con frecuencia parecemos obligados a escoger entre el utilitarismo y el intuicionismo (TJ vii-viii).

⁷ Cf. Friedrich Hayek: *Individualism and Economic Order* (1948 7, 10, 16 y 26).

En este sentido la obra de Rawls resulta filosóficamente más rica en comparación con otras de la tradición liberal de su época, e incluso con algunas que le han sucedido en la tradición del liberalismo igualitarista⁸. Pero ¿es posible hablar de una filosofía moral rawlsiana? ¿cuáles serían sus nociones centrales y cómo se articularían?, ¿habría un núcleo central que Rawls mantendría desde sus primeros trabajos hasta *The Law of Peoples*, pasando por su *A Theory of Justice* y el *Political Liberalism*? ¿Cuáles serían las tesis centrales de dicho núcleo? Al plantearnos estas preguntas no podemos obviar las afirmaciones realizadas por el propio Rawls en su artículo de 1974 “The Independence of Moral Theory”. En dicho artículo sostuvo:

Distingo entre filosofía moral y teoría moral; la filosofía moral incluye a esta última como una de sus partes principales. La teoría moral es el estudio de concepciones morales sustantivas, esto es, el estudio de cómo pueden articularse las nociones básicas de lo correcto, lo bueno y lo moralmente valioso formando diferentes estructuras morales. La teoría moral intenta identificar las más importantes semejanzas y diferencias entre esas estructuras y caracterizar el modo como están relacionadas con nuestras sensibilidades morales y nuestras actitudes naturales, y determinar las condiciones que tienen que satisfacer, si es que han de jugar en la vida humana el papel que de ellas se espera” (1974 5).

⁸ Como ejemplo de lo anterior podrían citarse las obras de Brian Barry: *Theories of Justice* (1989) y *Justice as Impartiality* (1995); Gerald Cohen: *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (1995) y Ronald Dworkin: *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality* (2000), entre otras. Con lo anterior no quiero decir que estas obras de filosofía y teoría política no tengan la fuerza y el impacto de la obra de Rawls. Solo me interesa recalcar que en ellas no es posible encontrar una teoría moral tan desarrollada como la de Rawls. Por ejemplo en *A Theory of Justice* Rawls no solo ofrece los rasgos centrales de una teoría deontológica basada en la noción de corrección moral al alero de una concepción contractual, sino que da paso a un exhaustivo análisis de la idea de bien (capítulo VII), del sentido de la justicia y de otros sentimiento morales (capítulo VIII), así como un análisis de la felicidades y de los fines humanos (capítulo IX), sin olvidar el desarrollo de una compleja psicología moral que atraviesa toda la Tercera parte.

A partir de esta clasificación, habría pocas dudas con respecto a si él consagró su trabajo académico a realizar una teoría moral, una teoría que en principio pretendía ser independiente no solo de las otras ramas de la filosofía sino, sobre todo, independiente de las concepciones metafísicas de los sujetos morales. Estas exigencias de independencia podrían constituir un resabio de las aproximaciones metaéticas en las cuales se formó, así como de una particular comprensión de la racionalidad práctica. Téngase a la vista que en relación a la “Teoría moral” Rawls sostiene que es el “estudio” de una concepción sustantiva de la moral, no “una” concepción sustantiva en sí misma. Como es sabido, algunas de las modificaciones introducidas en PL se deben a las críticas realizadas a TJ en lo que concierne al reconocimiento de su teoría como una filosofía moral en la cual podríamos reconocer una doctrina comprensiva del bien. De este modo, y en contraposición a la claridad con la cual podemos afirmar que Rawls sí desarrolló una teoría moral como parte de su trabajo académico, hay otras dos cuestiones que son menos claras y que han dado paso a importantes debates en la literatura (Cf. Michael Sandel 1982 104-122; Brian Barry 1995 52-61 y Bernard Williams 2005 2-11). La primera de estas cuestiones es establecer si en su desarrollo intelectual Rawls elaboró efectivamente una filosofía moral con los compromisos que esto implica; en segundo lugar determinar cuán inalterable se mantuvo dicha filosofía, así como las razones que determinaron su reelaboración. En esta tesis me centraré en la primera de estas preguntas. Para efectos programáticos de esta investigación, la cuestión central que guiará mi reflexión ha de centrarse en la posibilidad de reconocer los rasgos definitorios de la filosofía moral que Rawls presenta como base para su concepción de la justicia como equidad expuesta en *A Theory of Justice*. Para ello delimitaré la investigación a su producción intelectual que va desde sus primeras reflexiones presentadas en su “Outline of a Decision Procedure for Ethics” de 1951, hasta la elaboración de *A Theory of Justice* en 1971. La razón de esta delimitación se encuentra en el hecho de que es en este periodo donde se gestan las bases morales de su concepción de la justicia como equidad.

Como una cuestión metodológica, y en orden a cumplir el objetivo que persigo en esta tesis, concebiré a la filosofía moral como teniendo dos dimensiones esenciales. En primer lugar, es posible identificar una dimensión sustantiva de la filosofía moral relacionada con el contenido de la misma⁹. En segundo lugar, es posible reconocer una dimensión metodológica asociada a los modos de validación y justificación de los principios morales, así como a la comprensión del uso razón en la ética. Para mayor claridad, y usando nociones que el propio Rawls presenta en el transcurso de su desarrollo intelectual, es posible señalar que la idea kantiana de persona moral, así como las nociones de reconocimiento recíproco y autorrespeto pertenecen a la primera dimensión. A su vez, la idea de la justicia procesal, el equilibrio reflexivo y su defensa del constructivismo moral pertenecerían a la dimensión metodológica. Cabe destacar que la distinción anterior es meramente un recurso analítico introducido con la pretensión de lograr mayor claridad en la exposición y, por tanto, no siempre se ajusta al modo como Rawls va exponiendo su filosofía¹⁰.

Ahora bien, y si el trabajo anterior resulta fructífero, en esta tesis pretendo discutir la interpretación generalmente aceptada de la filosofía moral de Rawls según la cual sus tesis principales estarían fuertemente ancladas y limitadas por la tradición del contrato social, así como por una

⁹ Refiriéndose al contenido de una concepción moral de la justicia Rawls sostuvo que: “its content is given by certain ideals, principles and standards; and that these norms articulate certain values” (1987 3, nota 2).

¹⁰ El lector puede reconocer que la distinción que he presentado tiene cierta similitud con la que Charles Taylor elaboró en *Philosophical Arguments*: “Cross-Purpose: The Liberal-Communitarian Debate”, a saber, la distinción entre “ontological issues and advocacy issues” (1995 181). Ahora bien, la similitud solo tiene relación con la dimensión sustantiva de mi distinción dado que la propuesta de Taylor no recoge la dimensión metodológica. La razón de lo anterior es que para Taylor tanto las cuestiones ontológicas como las de apoyo/promoción (*advocacy*) están enraizadas en lo que he denominado la dimensión sustantiva de la filosofía moral. Así, cuando Taylor tematiza las cuestiones ontológicas sostiene que estas “concern what you recognize as the factors you will invoke to account for social life. Or, put in the formal mode, they concern the terms you accept as ultimate in the order of explanation” (1995 181). Luego, cuando se refiere a las cuestiones de promoción sostiene que estas “concern the moral stand or policy one adopts” (1995 182). Finalmente quiero señalar que una distinción más cercana a la que he planteado puede encontrarse en el artículo de Frank Snare: “John Rawls and the Methods of Ethics” (1975 100-112). El autor aquí sostiene una distinción entre “basic principles” y el “method or procedure for determining these principles” (Cf. 1975 100-101), distinción que calza con la que yo introduzco en esta tesis.

concepción de los sujetos como agentes únicamente interesados en la obtención de beneficios sociales a partir del juego de regateo (Cf. R. Wolff 1975 y Jiménez 1985). Estas características se cristalizarían finalmente en una concepción de la persona moral como un mero egoísta racional, concepción que está lejos de lo que en esta tesis quiero defender. La idea de persona moral que defiendo –y que articula en gran medida esta investigación– se acerca más bien a la que Adela Cortina presentó en *Ética aplicada y democracia radical* cuando, al hablar de los mínimos morales del liberalismo, sostuvo:

Sin embargo, este liberalismo originario era filosófico y, en consecuencia, buscaba también una fundamentación filosófica para los mencionados mínimos morales. En su versión kantiana, que es la que siguen considerando paradigmática autores como J. Rawls o R. Rorty, tal fundamentación consiste –en último término– en el descubrimiento de una determinada idea de hombre: la idea de <<persona moral>>, que viene a identificarse con la de *individuo autónomo* (2001 34).

No obstante, en el transcurso de esta investigación discutiré si esta idea de persona moral es para Rawls –en último término– el fundamento de su filosofía moral.

A continuación presento las tres partes que estructuran esta tesis. En la primera analizo críticamente los artículos que Rawls publicó entre los años 1951 y 1968 con la intención de buscar en ellos las bases para la elaboración de su filosofía moral ¹¹. Mi hipótesis de

¹¹ Como se verá en el transcurso de esta investigación, Rawls concibe a la filosofía moral como una filosofía de las prácticas, específicamente como una filosofía de aquellas prácticas que

interpretación sostiene que el reconocimiento recíproco y el autorrespeto (*self-respect*) constituyen elementos centrales en la elaboración de la bases morales de la concepción rawlsiana de la justicia como equidad. La forma en la cual se engarzan estas nociones está dada por el hecho de que el reconocimiento recíproco entre personas morales es condición de posibilidad para generar en cada una de ellas el bien primario más importante, a saber, el autorrespeto. Para Rawls es claro que el autorrespeto depende del respeto mostrado a nosotros por otros; nadie puede poseer siempre una garantía de su propio valor enfrentado al desprecio permanente, o incluso la indiferencia de los demás. Ya en su obra madura Rawls caracterizó el autorrespeto como teniendo dos aspectos. En primer lugar, implica el sentido que una persona tiene de su propio valor, es decir, su segura convicción de que su concepción del bien, su plan de vida, es valioso y vale la pena llevarlo a cabo. En segundo lugar, el autorrespeto implica la confianza necesaria en que sus habilidades son suficientes para llevar adelante el plan de vida que se ha propuesto. Importante resulta destacar que estos aspectos no son el resultado del autorrespeto, sino que describen las condiciones psicológicas de aquellas personas que lo poseen. En ambos aspectos es fundamental que los esfuerzos realizados por las personas sean reconocidos y apreciados por otros a quienes ellos estiman, ya que de lo contrario sería “imposible para [ellos] mantener la convicción de que estos valen la pena” (TJ 441). Como sostuvo Gerald Doppelt: “el autorrespeto requiere una dialéctica reciprocidad de aprecio social entre los miembros de la sociedad” (2009 130).

En lo que concierne al reconocimiento recíproco, este será entendido como una acción propia del uso práctico de la razón¹². En el caso de Rawls, su comprensión proviene principalmente de dos fuentes, a saber, la filosofía moral de Kant y la tradición liberal en la cuál se encuentra¹³. Si bien la

permiten la justa distribución de cargas y beneficios. Véase en esta tesis: “III.1 La noción de práctica y las tres cuestiones centrales de la justicia como equidad”.

¹² Para el significado del uso práctico de la razón sigo aquí a Adela Cortina cuando afirmó que “*la especificidad de la razón práctica* no consiste en lograr determinados efectos, sino en señalar ciertas acciones como teniendo el fin en sí” (1991 35).

¹³ La distinción y discusión crítica de los diferentes *parcours* que ha seguido la noción de reconocimiento en la filosofía occidental puede verse en la obra de Paul Ricoeur: *Los caminos del reconocimiento*. La interpretación que hago en esta tesis de la filosofía moral que Rawls

filosofía moral de Rawls claramente no es una heredera de la tradición del *Anerkennung*, ciertamente nos lleva en algunos aspectos a conclusiones similares a las desarrolladas por autores de esta tradición¹⁴. Para ilustrar lo anterior, tómese como ejemplo las palabras de Adela Cortina cuando afirmó en *Alianza y contrato* que: “la obligación moral de cumplir los pactos nace del reconocimiento recíproco de seres con un valor interno” (2001 148), y cuando yo afirmo –siguiendo la justificación moral que Rawls ofrece en “Justice as Fairness”– que: “la posibilidad del mutuo reconocimiento de principios de justicia pasa primero por algo que está más a la base, a saber, por el mutuo reconocimiento de la dignidad de los propios sujetos” (Véase III.4 de esta tesis)¹⁵. En este sentido, el uso rawlsiano de la noción de reconocimiento recíproco descansa en una dimensión normativa por medio de la cual las personas que son parte de un sistema de prácticas sociales se reconocen mutuamente un cierto estatus moral. Recordemos que en palabras de Rawls: “la moralidad, y en particular la justicia, es intrínseca al acto de reconocer a las personas como personas: la justicia es el reconocimiento recíproco de las personas en cuanto personas” (TFB 1)¹⁶.

La segunda parte de esta investigación está orientada al análisis y valoración del rol que juegan las nociones de reconocimiento recíproco y

expuso en TJ lo aleja tanto de lo que Ricoeur identificó como reconocimiento representacional (Ricoeur 2005 65-70), así como también de la idea de reconocimiento “de tenor epistémico” (Ibid. 154-155).

¹⁴ Para el tratamiento de la noción de *Anerkennung* puede verse el trabajo de Axel Honneth *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* (1997) y su discusión con Nancy Fraser en *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. Para el tratamiento que Rawls hace de la filosofía moral y política Hegel véase: *Lectures on the history of moral philosophy* (2009 329-371). Para el lugar de Hegel en la filosofía moral y política de John Rawls véase la entrada “Hegel” en *The Cambridge Rawls Lexicom* (2015 339-341).

¹⁵ Para Adela Cortina su proyecto filosófico de la ética de la razón cordial “se sitúa en la tradición del reconocimiento recíproco, que cobra estatuto filosófico en los textos hegelianos del período de Jena y en los Principios de Filosofía del Derecho, en la obra de Georges Herbert Mead, en la ética del discurso de Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, y se prolonga hoy en los trabajos de Paul Ricoeur a Axel Honneth” (2010 15).

¹⁶ Como es sabido, es este estatus moral de las personas lo que lleva a Rawls a defender la inviolabilidad que ella poseen, inviolabilidad que ni el bienestar social como un todo puede sobrepasar. Incluso décadas más tarde, Rawls defendió que este estatus moral de las personas las hace considerarse mutuamente como “fuentes auto-originadoras de reclamaciones legítimas” (1980 543) y como “fuentes auto-autenticantes (self-authenticating) de reclamaciones legítimas” (PL 32). Para la idea de estatus moral véase la sección X.1.1 de esta tesis.

autorrespeto en la construcción madura del proyecto de la justicia como equidad que Rawls expone en *A Theory of Justice*. En las primeras secciones (VII-IX) evaluó el rol que juegan estas nociones en la crítica que Rawls hace al utilitarismo. En este sentido, pretendo señalar que tanto el reconocimiento recíproco entre personas morales, así como el autorrespeto alcanzado por ellas –fruto del tipo de organización social que se desprende de su propuesta–, son cuestiones centrales al momento de valorar los argumentos que Rawls presenta contra dicha doctrina. Habiendo mostrado lo anterior, en las secciones siguientes (X-XIII) analizo críticamente el rol que dichas nociones tienen para la propia elaboración de la concepción de la justicia como equidad, específicamente el papel que ellas tienen en la justificación de los dos principios de la justicia. En esta parte de mi investigación intentaré demostrar que ambos elementos juegan un papel central en el sustento moral de la concepción rawlsiana de la justicia.

El objetivo de la tercera parte de esta investigación es hacer frente al ataque que ha recibido el paradigma liberal distributivo rawlsiano por parte de autores como Iris Marion Young (1990), Charles Taylor (1994), Axel Honneth (1995 y 2003), Nancy Fraser (2000, 2001 y 2003). La tesis que defiendo es que gran parte de las críticas realizadas a este paradigma descansan en una confusión que lleva a una falsa disyunción. La confusión es entre dos nociones de justicia que Rawls se esforzó en distinguir, a saber, justicia alocativa (*allocative justice*) y justicia distributiva (*distributive justice*) (Cf. 1968 54-55; TJ 88-89, 517 y JFR 50-51). Dicha confusión es la que llevaría a muchos de sus críticos a plantear una falsa disyunción entre redistribución o reconocimiento, confusión cuya aclaración depende de la fuerza que se le asigne las nociones de reconocimiento recíproco y autorrespeto en el marco de la justicia distributiva.

Cabe destacar que más allá de la unidad temática de esta tesis, cada una de sus partes difieren en el modo en como fueron elaboradas. Como lo señalé en las primeras líneas de esta Introducción, mi objetivo inicial fue indagar y discutir críticamente las bases morales de la teoría de la justicia que Rawls presentó en 1971. En este sentido, la primera parte ofrece al lector una reconstrucción hermenéutica de las bases que él elaboró entre los

años 1951 y 1968. En este contexto, la discusión que ahí presento está fuertemente determinada por los referentes filosóficos que son a su vez parte del horizonte filosófico-conceptual en el cual Rawls se encontraba¹⁷. Dado lo anterior, el resultado de la investigación desarrollada en la primera parte me condujo a identificar con mayor precisión no solo los elementos que han de ser el núcleo de esta tesis, sino a reorientar la mirada en función de estos hallazgos. En este sentido, si bien el objetivo de la segunda parte estaba previamente proyectado, su especificidad solo puede entenderse como resultado del proceso de investigación desarrollado en la primera parte. Como el lector podrá observar, el horizonte de discusión de la segunda parte está determinado en sus primeras secciones (VII-IX) por la crítica de Rawls al utilitarismo y, por tanto, el aparato bibliográfico responde a esa discusión (Cf. Harsanyi 1953 y 1955; Mabbott 1956; Smart 1956 y 1961 y Scheffler 2003, entre otros). Por otra parte, las secciones dedicadas al rol del reconocimiento recíproco y el autorrespeto en la justificación que Rawls ofrece de los principios de la justicia (X-XIII) tienen como referente bibliográfico principalmente autores neo-kantianos de la tradición anglosajona (Cf. Feinberg 1970 y 1973; Darwall 1976 y 1977), así como la discusión crítica que ellos han recibido (Cf. Dillon 1995 y 1997; Zaino 1998; Mackinnon 2000 y 2003; Middleton 2006 y Zink 2011).

En lo que concierne a la tercera parte, esta también está en deuda con las dos anteriores. Solo una vez sustentada la tesis según la cual el autorrespeto y reconocimiento recíproco orientan la búsqueda de las bases morales de TJ, fue posible entonces elaborar una respuesta a las críticas realizadas al paradigma liberal distributivo. En este sentido, la última parte de esta investigación puede entenderse como un intento de poner en discusión las conclusiones obtenidas en las dos primeras y, con ellas, abordar las críticas de Young, Taylor, Honneth y Fraser.

Al finalizar esta introducción resulta innegable reconocer que bajo las ideas presentadas en esta tesis subyace la intención de ofrecer una aproximación *cordial* a la filosofía de Rawls, aproximación que se nutre en

¹⁷ Dentro de este horizonte es posible identificar al menos tres fuentes, a saber: la tradición analítica de la filosofía, la tradición anglosajona de la ética normativa y la tradición del contrato social. Para la discusión de estas fuentes véase Javier Muguerza (1977 85 nota 14 y 292-302) y Manuel Jimenez Redondo (1983 65-84) y Samuel Freeman (2017 12-28).

gran medida de las investigaciones realizadas por el grupo de investigación del programa de Doctorado en Ética y Democracia que he cursado.

Ahora bien, y como el lector podrá observar, mi propuesta sitúa a Rawls no solo como un representante de la tradición filosófico-política del contrato, sino también –y por sobre todo– como un defensor de la alianza.

PRIMERA PARTE

LA CONSTRUCCIÓN DE A *THEORY OF JUSTICE*

PRESENTACIÓN

En su artículo *Modern Moral Philosophy* de 1958 G. E. M. Anscombe extendió una cordial invitación a los filósofos morales a guardar silencio hasta no tener una adecuada filosofía de la psicología. La tesis defendida por Anscombe se podría resumir como sigue: la filosofía moral requiere que los conceptos morales que conforman el núcleo de su reflexión sean considerados más allá del análisis conceptual y reciban un debido tratamiento en el terreno de la psicología moral. Solo de esta manera, pensaba Anscombe, la filosofía moral tendría efectos provechosos. Años más tarde, en una Lectura Inaugural pronunciada en Bedford College, Bernard Williams denunciaba a su vez el poco desarrollo que las emociones morales habían tenido en la reciente filosofía moral en Gran Bretaña (1973 207, aunque la *Lecture* es de 1963). Entre las razones identificadas por Williams para sustentar la tesis anterior podemos citar, en primer lugar, una particular forma de entender la filosofía moral como reflexión sobre el lenguaje moral (aquí subyace la misma intuición de Anscombe). En segundo lugar, Williams identificó la combinación de otras dos cosas; a saber, una visión bastante sencilla de las emociones en conjunto con una profunda visión kantiana de la moralidad.

Los anteriores referencias constituyen solo dos hitos del profundo debate acontecido en la filosofía moral anglosajona durante las décadas en las cuales Rawls fue gestando su filosofía moral. Si bien Rawls no utilizó el análisis conceptual como herramienta filosófica, su horizonte metodológico estuvo, hasta cierto punto, influenciado por algunos elementos de esta tradición. Si bien esta tradición fue un referente para su desarrollo intelectual, no determinó completamente su modo de aproximarse al quehacer filosófico, incluso si pensamos en que durante la década de los 50' Rawls se vio expuesto frente a frente a estas ideas¹⁸.

¹⁸ Recordemos que los años 1952-53 Rawls obtuvo una Beca Fulbright para pasar un año académico en la Universidad de Oxford, donde entró en contacto con el pensamiento de J. L. Austin, Gilbert Ryle, H. L. A. Hart, Isaiah Berlin, Stuart Hampshire, Peter Strawson, H. Paul

Ahora bien, si analizamos el contenido de sus primeras publicaciones el foco está determinado más bien por las posibilidades del uso de la razón en el ámbito de la ética. En una línea de investigación iniciada por Ducasse en *The Nature and Function of Theory in Ethics* (1940), y en la que podemos incluir a Toulmin con su *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (1950), Rawls discute la tesis central del positivismo lógico –y de algunas vertientes científicistas de la filosofía analítica– según la cual a la razón le corresponde poco o nada en el ámbito de la ética¹⁹. Como ya lo señalé en la Introducción, varios representantes del científicismo y el neopositivismo filosófico cayeron en tesis emotivistas, negando, siguiendo a Toulmin, el uso de la razón en la ética. De hecho en el primer artículo que analizaré a continuación Rawls tenía como objetivo esbozar un procedimiento razonable de decisión entre juicios morales en conflicto, procedimiento que debería establecerse por métodos racionales de investigación.

La anterior aspiración choca frontalmente con las creencias manifestadas por gran parte de los representantes del neopositivismo y científicismo. Permítanme ejemplificar lo anterior con una de las opiniones más radicales sobre este asunto, a saber, la de C.L. Stevenson. Para Stevenson los desacuerdos sobre cuestiones morales fueron considerados no solo como desacuerdos respecto a nuestras creencias (por ejemplo S cree que p y R cree que no p), sino, y por sobre todo, desacuerdos en las actitudes (S tiene una tendencia o actitud favorable hacia p, mientras que R una disposición desfavorable). En relación a lo anterior, la posición de Stevenson, junto con la de la gran mayoría de los neopositivistas como por ejemplo M. Schlick en *Problemas de ética* y A. Ayer en *Lenguaje, verdad y lógica*, es que los conceptos valorativos que aparecen en las disputas morales tienen un fuerte contenido emotivo, por lo que su uso en la construcción de enunciados

Grice y R. M. Hare. Cf. Pogee: *John Rawls His Life and Theory of Justice*, especialmente 1.3 “Academic Career”.

¹⁹ Rawls cita en un par de veces los artículos de Ducasse, de los cuales sostiene que son “excellent throughout on many points discussed here” (1946 9). Para más detalles sobre este punto véase “A Brief Inquiry into the Nature of Ethical Theory” (1946), en *Papers of John Rawls*. Box 2, Folder 7.

hace a estos últimos convertirse en proposiciones sin significado, es decir, vacíos de contenido conceptual y, por tanto, incontrastables²⁰.

Stevenson denominó “dinámico” al uso del lenguaje moral y lo contrasta con su uso “descriptivo” propio de las ciencias experimentales. Este uso dinámico, propio de las disputas sobre temas morales está en estrecha relación tanto con la posibilidad de describir nuestros estados de ánimo frente a una disputa, así como la posibilidad de crear un estado de ánimo en el interlocutor. Entonces cuando un desacuerdo moral no depende de un desacuerdo en las creencias ¿hay algún método por el cual pueda resolverse? Frente a esta situación Stevenson sostuvo:

Si por método se entiende un método racional, no hay entonces método alguno, pero en cualquier caso hay un modo (...) a saber, ejercer una influencia que modifique el temperamento de B y que produzca en él una simpatía hacia X (...). Este es el único modo de conseguir el acuerdo ético. Es persuasivo, no empírico ni racional (1981 283-284).

Fue esta creencia, constitutiva en gran medida del espíritu de una de las tradiciones más importante de la filosofía del mitad del siglo XX, la que Rawls discutió en el artículo que abre la primera parte de esta investigación²¹.

²⁰ Para un análisis en profundidad de las tesis de Stevenson véase el trabajo de J.O. Urmson: *The Emotive Theory of Ethics*, especialmente los capítulos 4-6.

²¹ Como es sabido, esta tradición tuvo sus críticos desde dentro y desde fuera. Por ejemplo desde dentro podemos considerar al propio Toulmin formado en Cambridge bajo las ideas de Wittgenstein, o autores como Williams o Strawson. Desde fuera quizás los casos más significativos son Albert en *Ethik und Meta-Ethik. Das Dilemma der analytischen Moralphilosophie* Archiv für Philosophie 11 28:63 [versión castellana en *Ética y metaética: el dilema de la filosofía moral analítica* (1978)]; Apel en *Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft* (1980) [versión castellana en *Estudios éticos* (1986), especialmente II “El problema de la fundamentación última filosófica de la ética bajo los presupuestos de la argumentación de la filosofía analítica”] y MacIntyre en *After Virtue* (1981).

Como lo señalé en la Introducción, el objetivo de las secciones que constituyen la primera de esta tesis es analizar críticamente el desarrollo de las nociones morales que Rawls presentó antes de la publicación de *A Theory of Justice*. Con ello espero especificar cuáles han de ser las tesis centrales de dichos trabajos y, al mismo tiempo, determinar si es posible encontrar alguna unidad entre ellas, unidad que podría ser tanto de contenido como de método. Lo anterior está orientado a defender mi tesis según la cual el reconocimiento recíproco y el autorrespeto constituyen dos elementos centrales de la concepción rawlsiana de la justicia. La idea que pretendo defender es que a partir de la aceptación de la tesis anterior es posible interpretar y organizar las cuestiones morales que Rawls fue elaborando en el proceso de gestación de su *A Theory of Justice*. Junto a lo anterior, en esta primera parte espero mostrar cómo las dos dimensiones que he identificado como constituyentes de su filosofía moral –la dimensión sustantiva y la dimensión metodológica– se imbrican permanentemente en sus reflexiones. El reconocimiento de dicha imbricación podría ser una puerta de entrada para la comprensión que el autor tiene de la racionalidad práctica, o en palabras de Toulmin, del puesto de la razón en la ética.

Dicho lo anterior, paso ahora al análisis de los primeros trabajos.

I. ESBOZO DE UN PROCEDIMIENTO DE DECISIÓN PARA LA ÉTICA: UN ANÁLISIS DE LAS POSIBILIDADES DE LA RAZÓN EN EL ÁMBITO DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

I.1. Cuestiones generales

Escrito en una época en la que predominaba el escepticismo moral, y en la que la filosofía práctica concentraba sus esfuerzos en el análisis del lenguaje moral, el mérito de este trabajo de Rawls fue introducir en el ámbito de la reflexión filosófica la discusión sobre la posibilidad y la necesidad de elaborar un procedimiento para justificar principios morales. El método emprendido lo explico a continuación. En primer lugar, él determina como objetivo de la ética encontrar una forma razonable para validar las reglas morales y determinar la corrección (moral) de las líneas de acción que de ellas devienen. El método para alcanzar dicho objetivo pasa por especificar tanto las condiciones para el tratamiento del problema, así como ofrecer una caracterización de sus elementos esenciales. Para él dichos elementos son: (a) los jueces morales competentes y (b) los juicios morales considerados. En segundo lugar, y una vez que se ha seleccionado la clase de los juicios considerados de los jueces competentes, queda por descubrir y formular una explicación satisfactoria del ámbito general de estos juicios. Lo anterior pasa por establecer el estatus y la razonabilidad de los principios usados para dirimir conflictos de intereses en relación a las acciones particulares. En palabras de Rawls, en esto último ha de consistir específicamente la tarea de la ética (Cf. 1951a 186-187).

De este modo, son tres los elementos que se articulan dentro del procedimiento de decisión. Por una parte, están los sujetos llamados a pronunciar juicios morales bajo ciertas condiciones de deliberación, a los que Rawls denomina *jueces competentes*. Por otra, se establecen ciertas restricciones al procedimiento de decisión con el objetivo de garantizar la imparcialidad de la elección, es decir, se define el universo de los *juicios morales considerados*. Por último, se establece una relación entre principios

y juicios morales que permite ofrecer una *explicación* de los juicios morales proferidos por los sujetos mediante principios generales y una *justificación* de los propios principios morales a través de lo que Rawls denomina “juicios morales considerados” (Cf. 1951a 181). En este contexto, por “juicios morales considerados” se entienden todos aquellos juicios realizados por jueces competentes en condiciones de inmunidad e imparcialidad. Estos juicios, a su vez, han de ser estables en el tiempo –aplicados de manera reiterada y uniforme en el pasado– e intuitivos, en el sentido de no ser derivados mediante la aplicación consciente de principios morales.

Debo declarar que mi intención no está puesta tanto en la evaluación del contenido del artículo de 1951, sino más bien en los presupuestos e implicancias respecto a la comprensión rawlsiana de la filosofía moral. Si bien autores como Johann Benfeld han visto en este temprano trabajo de Rawls un intento por “justificar principios morales sustantivos capaces de solucionar conflictos éticos” (Benfeld 2012 610), mi parecer es que los principios que Rawls ofrece en su “Outline” no tienen dicha sustantividad. Más bien tiendo a pensar que aspiran a satisfacer criterios de razonabilidad propios del método inductivo, método que Rawls tiene a la vista como referente. En términos generales los criterios epistémicos de razonabilidad que Rawls considera son propios, como diría Peirce, de una comunidad de investigación, es decir, publicidad, revisabilidad, consensualidad, coherencia recíproca, entre otros (Cf. Peirce en *Collected Papers* 5,311-316 y Aguayo 2011 41-46).

Atendiendo al horizonte de la discusión, creo observar entonces que el objetivo de Rawls en su “Outline” pasa tanto por defender alguna forma de objetividad moral, como por elucidar el rol que la razón tendría para alcanzarla. En este sentido las preguntas centrales que el autor se plantea son: ¿existe un procedimiento de decisión razonable para que sea lo suficientemente fuerte como para determinar cómo han de juzgarse intereses rivales y, en casos de conflicto, cómo deba darse preferencia a un interés frente a otro?, ¿puede probarse mediante métodos racionales de investigación que tal procedimiento existe y que es razonable?, ¿existe un método razonable para validar o invalidar reglas morales dadas o presupuestas así como las decisiones que se adoptan basándose en ellas?

Rawls cree que para la lograr la objetividad de las reglas morales se debe presentar un procedimiento de decisión que pueda ser considerado como razonable y fiable (*reliable*) (Cf. Rawls 1951a 177). Como lo he señalado, el autor toma como referencia el procedimiento inductivo de las ciencias naturales y sostiene que: “podemos pensar a la ética como siendo más análoga al estudio de la lógica inductiva a que a cualquier otro tipo de investigación establecido” (Rawls 1951a 178)²². De ello se desprende que en el ámbito de la ética debemos encontrar principios razonables que nos permitan, por una parte, evaluar si es preciso llevar adelante un determinado tipo de acción y, por otra, determinar si dicha acción es “justa y correcta” (Ibid), pero ¿cómo se lograría esto?

I.2 Caracterización de los elementos esenciales

Una comprensión satisfactoria de esta primera aproximación de Rawls a la ética pasa por caracterizar los elementos esenciales que esboza en su “Outline”. A continuación expondré una breve descripción de los mismos, así como su función en la explicación del procedimiento para la decisión en la ética.

I.2.1 Caracterización del juez moral competente

Como ya lo he sostenido, la idea de juez moral competente juega un rol central en la explicación del procedimiento de decisión para la ética. De su caracterización depende tanto la determinación de la razonabilidad de los juicios morales, así como la rectitud de las acciones particulares. La siguiente lista establece las condiciones que Rawls considera que debe tener todo juez

²² Para la relación entre la ética y la ciencia en el joven Rawls puede verse el apartado 3 del artículo de David Reidy: “From Philosophical Theology to Democratic Theory. Early Postcards from an Intellectual Journey” titulado “Ethics as Science” (2014 12-18).

competente, posteriormente ofreceré una evaluación crítica de dichas condiciones.

Para él, un juez moral competente debe:

1. poseer un cierto grado de inteligencia;
2. conocer aquellas cosas concernientes al mundo circundante y las consecuencias de las acciones frecuentemente realizadas, así como los hechos peculiares de cada caso;
3. ser un hombre razonable, lo que implica: (a) hacer uso de los criterios de la lógica inductiva para determinar qué debe hacer, (b) tener la disposición a encontrar las razones a favor y en contra de posible líneas de conducta, (c) considerar las cosas con la mente abierta, lo que implica la capacidad para reconsiderar sus opiniones a la luz e nuevos argumentos y (d) esforzarse por conocer sus propias preferencias emocionales, intelectuales y morales las que tiene en cuenta al poner los pro y contras de la cuestión a considerar;
4. un juez competente debe tener un conocimiento empático de los intereses humanos. Esta competencia implica cierta capacidad imaginativa de ponerse en el lugar del otro y considerar los intereses de los otros como propios. (Cf. Rawls 1951a 178-179).

En síntesis, las exigencias impuestas por Rawls a los jueces morales competentes son exigencias de razonabilidad. Lo interesante es que esta razonabilidad no se agota en el simple cálculo de utilidades ni en una concepción económica de la racionalidad propia de la época, sino que integra tanto elementos de afectividad e imaginación por medio de la noción de “sympathetic knowledge” (Rawls 1951a 179), como una comprensión de la racionalidad práctica entendida como parte de las virtudes del discernimiento moral o “intellectual virtues of reasonableness” (Rawls 1951a 180). Otro elemento interesante aquí es que la capacidad de los jueces competentes no pasa por su habilidad para derivar casos a partir de reglas, es

decir, su proceder no es deductivo²³. Rawls piensa que si fuese esa su virtud, el argumento sería circular.

La idea de Rawls es que la capacidad de aquellos jueces competentes es más bien intuitiva que deductiva. Si bien no es claro qué es lo que quiere decir Rawls por “intuición”, lo que sí es claro es que su caracterización no calza con el intuicionismo moral heredero de Moore que Rawls criticará en TJ, ni tampoco posee un carácter impulsivo o instintivo.

I.2.2 Caracterización de los juicios morales considerados

Una vez ofrecida la caracterización del juez moral competente, Rawls revisa los rasgos y condiciones que deben tener los juicios morales considerados, estos rasgos son:

1. que el juez que los emita debe ser inmune a las posibles consecuencias del juicio, por ejemplo debe haber seguridad de que este no será castigado;
2. se debe procurar la integridad del juez;
3. debe haber un conflicto efectivo de intereses, es decir, no una discusión hipotética;
4. se requiere una acuciosa investigación previa y que todos los afectados hayan tenido la oportunidad equitativa de exponer su forma de ver el caso;

²³ Al final de TJ Rawls llama “Cartesian” a esta forma deductiva de entender la justificación ética, para él: “philosophers commonly try to justify ethical theories in one of two ways. Sometimes they attempt to find self-evident principles from which a sufficient body of standards and precepts can be derived to account for our considered judgments. A justification of this kind we may think of as Cartesian. It presumes that first principles can be seen to be true, even necessarily so; deductive reasoning then transfers this conviction from premises to conclusion” (TJ 577-578). La tesis metodológica de la no derivabilidad de la moralidad de los juicios a partir de ciertas reglas se convertirá en una tesis central del pensamiento maduro de Rawls. Esta idea toma un lugar predominante, por ejemplo, en la discusión con el utilitarismo mediante la distinción entre la justicia procesal pura y la justicia procesal perfecta. Véase por ejemplo TJ 85-89 y la sección V.1.2 de esta tesis.

5. se requiere que el juicio sea considerado como cierto (*certain*) por la persona que lo realiza. En este punto se aspira a la certidumbre (*certitude*) y no a la certeza (*certainty*);
6. se requiere que el juicio sea estable, esto es, que en otras oportunidades otros jueces competentes hayan llegado a, si no las mismas, a conclusiones muy semejantes;
7. se requiere que el juicio sea intuitivo en relación con los principios éticos. (Cf. Rawls 1951a 181-183).

Las condiciones 1 y 2 tienen como finalidad excluir el temor y la parcialidad como elementos que podrían ser obstáculos en la “determination of justice” (Rawls 1951a 182). Por otra parte la condición 3 evitaría especulaciones hipotéticas y la condición 4 posible fallos relacionados con los hechos ocurridos. El punto 5 establecería una condición subjetiva de apreciación de la certidumbre del juicio y la condición 6 establecería un elemento que podríamos llamar consuetudinario. En términos metodológicos, creo que la condición 7 marca una diferencia sustantiva. En ella se establece una salida al modo cartesiano de justificación de las normas. El punto central es que Rawls está interesado en fundamentar los principios mediante los cuales justificamos decisiones morales. Si partiéramos de la base de que estos principios se encuentran ya aceptados como axiomas, y que por tanto la labor del juez moral no sería otra que la de su aplicación deductiva, entonces el objetivo de justificar los principios sería circular o innecesario. Para él, una forma de mostrar la validez de esos principios es sostener que se encuentran implícitos en los juicios morales de los jueces competentes. Solo desde esta perspectiva sería posible comprender la idea de un uso *intuitivo* de estos principios por parte de los jueces competentes. Parece que Rawls quiere aquí evitar la vieja discusión socrática y no caer en la pregunta de si los jueces son competentes porque usan tales y cuales principios, o si tales principios son los correctos porque son utilizados por los jueces competentes²⁴.

²⁴ Véase *Eutifrón* 10a-11a.

Se vislumbra entonces, aunque de manera oscura aún, la idea del equilibrio reflexivo bajo la forma de un “heuristic devise” (Rawls 1951a 184). Dicho mecanismo heurístico permitiría identificar los principios razonables y justificables, que siendo usados de modo intuitivo por los jueces competentes en sus juicios considerados, podrían ponerse a disposición de otros sujetos morales para su uso ya de manera “sistemática no intuitiva por el empleo explícito y consciente de los principios” (Ibid). En este sentido la tarea de la ética sería “la formulación de principios justificables que puedan emplearse en casos en los que existan conflictos de intereses para determinar a cuál de ellos hay que dar preferencia” (Rawls 1951a 186-187). Ahí yace el objetivo de este artículo, determinar los criterios para la formulación de dichos principios, así como la identificación del modo mediante el cual ellos brindan justificación a las decisiones en las que están involucrados conflictos de intereses.

El siguiente paso de su investigación consiste en determinar “las razones [que] podemos tener para aceptar esos principios como justificables” (Rawls 1951a 187). En este punto resultan evidente ciertos compromisos epistémicos de justificación y razonabilidad que él había adquirido en sus años de formación académica y que son parte central en su forma de entender la justificación moral y el uso de la razón en la ética. Si bien es loable su alejamiento de la tradición científicista y neopositivista –con su retoño emotivista–, Rawls mantiene ciertas formas de comprender la racionalidad práctica que incluso permanecerán en *A Theory of Justice* (Cf. Aguayo 2013 342-344). Una visión general de sus primeros trabajos permite observar fuertes compromisos con dicha tradición. En su “Outline” lo anterior queda plasmado cuando el autor afirma que: “el presente método para poner de manifiesto la razonabilidad de los principios éticos es análogo al método empleado para establecer la razonabilidad de los criterios de la lógica inductiva” (Rawls 1951a 189). Como es sabido, la relación entre verdad y rectitud moral se mantendrá sin modificación hasta TJ²⁵.

²⁵ Cito la frase con la que Rawls abre TJ: “Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought” (TJ 3). Entiendo que la justicia es aquí una dimensión de la rectitud moral (*moral rightness*) como el propio Rawls lo explicita en el § 18 de TJ.

El paralelismo anteriormente identificado entre ética y método científico dice mucho sobre la forma en la cual Rawls entra al debate sobre los principios morales que han de regular la vida de la personas. Distinciones entre el uso práctico de la razón versus su uso productivo, así como la noción de verdad práctica (Cf. *Ética a Nicómaco* VI 2, 1139b26), u otras propias de la tradición continental (Cf. Gadamer 1977, Conill 2006, entre otros) no forman parte de su horizonte conceptual. Sin embargo, no podemos desconocer la importancia germinal de este artículo, sobre todo en lo que respecta a su posicionamiento sobre la forma de entender la tarea de la filosofía moral.

I.2.3 Síntesis de las ideas presentadas anteriormente

Presento a continuación una breve síntesis de las principales ideas presentadas por Rawls en este artículo. El resumen no aspira a dar cuenta del contenido de la exposición de Rawls, sino más bien a mostrar su posicionamiento y compromisos filosóficos al interior de la reflexión filosófica sobre la moral. Con ello espero mostrar al lector que ya en 1951 encontramos claras ideas sobre la tarea de la filosofía moral que en el transcurso de esta tesis serán contrastadas con las expresadas por el autor en sus otras obras. Todo lo anterior aspira a responder la pregunta que interroga por la posibilidad de hablar de una filosofía moral rawlsiana, así como al entendimiento de sus aspectos esenciales.

En primer lugar, y como una cuestión más general, el artículo de 1951 muestra un abandono de las cuestiones teológicas que a Rawls le preocuparon en su tesis de licenciatura y reflejan más bien una continuación de su trabajo de doctorado²⁶. Hay, por decirlo con Kant, un interés en que los

²⁶ Me refiero a su tesis de 1942 *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith* y a su disertación doctoral *A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character* de 1950. En relación con el abandono de las cuestiones tratadas en su tesis de 1942, podría matizar dicho juicio a partir de las consideraciones realizados por Priscila MacKenzie en "Personhood and the nature of morality in the early Rawls". MacKenzie argumenta que es posible trazar una línea entre las tesis centrales que Rawls expone en la década de los 40', los trabajos de mediados de los 50' y los de comienzo

estudios filosóficos tengan independencia de las cuestiones teológicas. De este modo, su preocupación por la fe y el pecado cederá espacio a las cuestiones de justificación de las decisiones morales y a los criterios para determinar la rectitud del juicio moral²⁷. En segundo lugar, destaca la independencia de Rawls en relación con el método del análisis lingüístico como procedimiento *de* y *para* la ética. Dicha independencia se conjuga con una crítica acertada a las limitaciones de dicho proceder. Se adelantan algunas críticas al intuicionismo y el apriorismo que luego serán retomadas en TJ.

Ahora bien, y a pesar de su independencia del método del análisis lingüístico, no caben dudas respecto a la influencia que tuvo en él la filosofía de la ciencia post-positivista. Recordemos que autores como Nelson Goodman, Burton Dreben, y W.V.O. Quine le ayudaron a formular nociones centrales expresadas en este artículo, como son la idea de justificación y la analogía del procedimiento de la ética con la lógica inductiva²⁸. En este sentido podría sostener que Rawls tiene una aproximación epistémica a la ética, es decir, enfocada en cuestiones de verdad y justificación o, al menos, usando análogamente estos conceptos del análisis de las ciencias naturales. Ejemplo de los anterior es cuando sostuvo que:

de los 60'. Dicha línea estaría dada por la "consistent idea of morality as concerned with the recognition of persons" (2012 1). Finalmente, en la misma línea que MacKenzie, Jürgen Habermas sostiene en la reseña que hace de *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith* que esta tesis: "already exhibits all of the essential features of an egalitarian and universalistic ethics of duty tailored to the absolute worth of the individual" (2010 443).

²⁷ Es posible considerar que Rawls abandonó las cuestiones relacionadas con la fe y el pecado solo hasta cierto punto. Si bien la idea de pecado como falta moral (*sin*) prácticamente no volverá a aparecer en la literatura posterior, otros sentimientos morales como el de culpabilidad (*feeling guilty*) jugarán un rol muy importante en la configuración de los sujetos morales.

²⁸ A los dos últimos les agradece "persuaded me that the notions of meaning and analyticity play no essential role in moral theory as I conceive of it" (TJ xi), A Goodman se refiere específicamente en TJ a propósito del ajuste entre principios y juicios considerados, ahí sostiene: "The process of mutual adjustment of principles and considered judgments is not peculiar to moral philosophy. See Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955), pp. 65-68, for parallel remarks concerning the justification of the principles of deductive and inductive inference." (TJ 20, nota 7).

Si damos por supuesto que los hombres tienen una capacidad [para determinar] qué es correcto [*right*] y que es incorrecto [*wrong*], tal como la tienen para conocer qué es verdadero y qué es falso, entonces el presente método es una forma apropiada de desarrollar un procedimiento para determinar cuándo poseemos ese conocimiento; y tenemos que ser capaces de evidenciar la razonabilidad de los principios éticos de la misma manera que ponemos de manifiesto la razonabilidad de los criterios inductivos (Rawls 1951a 190).

En tercer lugar, hay una creencia con respecto al uso de la razón en la ética. Si bien este uso ha de ser muy específico—circunscrito a conflictos (morales) de intereses entre sujetos—, contrasta con el escepticismo moral propio de las concepciones emotivistas²⁹. A diferencia de autores como Charles Stevenson y Alfred Ayer, Rawls cree que a la razón le compete una función al interior de la ética, a saber, la determinación de un procedimiento para la toma de decisiones en las cuales hay conflictos de intereses. Junto a dicha función, Rawls cree que la razón es capaz no solo de ofrecer una justificación de los principios adecuados para la toma de dichas decisiones, sino además es capaz de determinar los criterios que permitan su adecuada utilización³⁰. Si bien podemos estar en desacuerdo respecto al esbozo que ofrece Rawls, no hay dudas de que su estipulación es clara y fundada en razones.

Finalmente, y relacionado con lo anterior, Rawls establece el alcance del uso de la razón en la justificación de los conflictos morales de intereses. Frente a la objeción que afirma que el procedimiento ofrecido es insuficiente

²⁹ Una cuestión que se examinará más adelante en esta tesis es el tránsito que va desde (a) la reflexión sobre la determinación de los criterios para justificar la corrección moral de decisiones particulares a (b) la corrección de principios de la justicia entendidos como principios que especifican prácticas sociales dentro de un marco de equidad.

³⁰ Esta es la misma intuición que luego encontramos en “Justice as Fairness” y “Distributive Justice”, donde los principios de la justicia vienen a tomar el lugar del “procedimiento” y el “conflicto de interés” se manifiesta en la determinación de la justa distribución de las cuotas distributivas (*distributive shares*), o de modo más general, de la distribución de cargas y beneficios.

dado que “la decisión en cuestión seguiría sin estar justificada” (Rawls 1951a 195), Rawls reafirma que el procedimiento por él esbozado no tiene las características propias de un sistema apodíctico, ni tampoco se basa en verdades *a priori*. Rawls considera que el alcance de la razón en la ética es limitado y que “las decisiones morales y los principios éticos son susceptibles del mismo tipo de justificación que las decisiones de creer y los criterios inductivos” (Ibid).

Hasta aquí con el análisis de “Outline of a Decision Procedure for Ethics”. En la sección siguiente revisaré las ideas centrales de “Two Concepts of Rules” con el objetivo de identificar las nociones morales que Rawls ahí presenta. Al mismo tiempo, espero mostrar cómo dicho artículo nos permite el tránsito hacia “Justice of Fairness” por medio de la distinción entre justificar una práctica y justificar una acción que cae bajo una práctica³¹.

³¹ La idea de una justificación de nuestras prácticas, más precisamente de una justificación moral de ellas, será una cuestión que irá tomando cada vez más fuerza en esta tesis. En este sentido, creo que la idea de seres humanos entendidos como “justificatory beings” (Forst 2012 1) se aplica plenamente a las reflexiones que Rawls desarrolla en los trabajos que dan origen a TJ. Para la relación entre la justificación pública y respeto mutuo véase P. J. Pérez Zafrilla: *Democracia deliberativa. Razón pública y razones no públicas desde la perspectiva de John Rawls* (2009 462-463). Para la idea de reconocimiento como justificación, véase la sección XVI.1 de esta tesis

II. DOS CONCEPTOS DE REGLAS

If we want to understand human practices, we must conceive of them as practices bounds up with justifications

Rainer Forst

II.1. Cuestiones generales

Como es sabido, uno de los objetivos que Rawls se propuso en *A Theory of Justice* fue hacer frente a la que había sido “durante gran parte de la filosofía moral moderna la teoría sistemática predominante” (TJ vii), a saber, el utilitarismo³². Ahora bien, desde la publicación de “Two Concepts of Rules” Rawls sabía que el utilitarismo implicaba “una visión coherente de la sociedad y no era simplemente una teoría ética, ni mucho menos un intento de análisis filosófico en el sentido moderno” (1955a 19, nota 21). En otras palabras, él sabía que hacerse cargo del utilitarismo implicaba reconocer que esta forma de concebir la reflexión moral trascendía el marco de la evaluación de acciones particulares en la medida en que esta doctrina tenía a la sociedad en su conjunto como horizonte. Lo anterior, podemos pensar, lo condujo al abandono parcial de su proyecto original iniciado con su disertación doctoral y tematizado claramente en su “Outline” de 1951.

La preocupación de Rawls en el artículo que analizaré a continuación no es (ya) la posibilidad de encontrar un criterio para determinar el valor

³² El contacto de Rawls con el pensamiento utilitarista podría explicarse por la amistad que estableció con el filósofo oxoniense J.O. Urmson durante la estancia que este último realizó en la universidad de Princeton durante los años 1950-51. En este contexto, Thomas Pogge sostiene que J. O. Urmson fue quien permitió a Rawls “got to know Oxford’s most important philosophers” (Pogge 2007 16). Siguiendo el consejo de Urmson, Rawls solicitó una beca Fulbright con la que pudo estar durante el año académico 1952-1953 en el Christ Church College de Oxford. Por otra parte, recordemos que en el año 1953 J. O Urmson publicó “The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill” en *Philosophical Quarterly* 3/10 :33-39, artículo que Rawls tenía a la vista al momento de escribir sus *Two Concepts of Rules*.

moral de acciones particulares, como lo había sido en años anteriores, sino más bien la evaluación de ciertas reglas que constituyen prácticas de carácter general. Usando las categorías que él expondrá en este artículo, podemos sostener que el giro identificado anteriormente pasa por la identificación y diferenciación entre *justificar una acción que cae dentro de una regla* –o práctica– y la *justificación de la regla en sí misma*. Si bien la anterior distinción es utilizada en el transcurso del ensayo para mostrar lo impropio de ciertas críticas al utilitarismo –especialmente las de E. F. Carritt (Cf. Rawls 1955a 10 y 31) y G. E. Moore (Cf. Rawls 1955a 12)–, la cuestión central en el contexto de nuestra investigación es la identificación de un ámbito de discusión en filosofía moral centrado en la justificación de prácticas sociales, más que en la determinación de criterios para evaluar casos particulares³³. Este tránsito, y con ello la forma de comprender el foco de la filosofía moral, lo acompañará hasta la elaboración de las tesis centrales de TJ. Como intentaré mostrar más adelante, creo que su preocupación por las instituciones sociales, así como por la estructura básica de la sociedad, son herederas de este cambio de mirada.

II.2 Análisis de las ideas centrales

El objetivo principal de Rawls en este trabajo fue “mostrar la importancia de distinguir entre justificar una práctica y justificar una acción particular que cae bajo ella” (Rawls 1955a 3). Una vez explicada las bases lógicas de tal distinción, Rawls defendió al utilitarismo de algunas objeciones que podrían resolverse a partir de la distinción anteriormente estipulada. Las objeciones centrales a las cuales él se enfrentó conciernen al valor moral del castigo y al cumplimiento de las promesas.

³³ La tesis central de Rawls pasa por mostrar la incapacidad de ciertos críticos en observar las diferencias lógicas entre justificar una regla y justificar un caso al interior de ella. De algún modo la crítica pasa por denunciar a la inducción enumerativa como criterio para la determinación de reglas morales. El ámbito más general de la discusión está dado por lo que la literatura ha denominado “Rule Consequentialism”. Los autores que Rawls tenía a la vista fueron: J.O. Urmson “The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill” (1953); J.D. Mabbott “Interpretations of Mill’s Utilitarianism” (1956), y quizás el más importante R.B. Brandt en *Ethical Theory* (1959) y “Some Merits of One Form of Rule-Utilitarianism” (1967).

En la primera parte del artículo (apartado I), Rawls discute el problema de la justificación del castigo y sostiene que “los filósofos morales han esgrimido diversos argumentos, aunque hasta ahora ninguno de ellos ha ganado algún tipo de aceptación general” (1955a 4). En este apartado él analiza críticamente dos formas de enfrentar el tema, a saber, el punto de vista <retributivo> y el punto de vista <utilitarista>.

Desde el punto de vista <retributivo> el castigo estaría justificado sobre la base de que las malas acciones (*wrongdoing*) merecen castigo. Para esta concepción, una persona que ha realizado una mala acción debe sufrir en proporción al mal cometido. A diferencia de este punto de vista, la concepción o <utilitarista> sostiene que el castigo es justificable por la referencias a las consecuencias favorables de su aplicación para el mantenimiento del orden social. De este modo, el castigo solo sería justificable si promueve efectivamente el interés de la sociedad. En este trabajo Rawls no está interesado en la discusión filosófica sobre la moralidad del castigo, ni tampoco en cuestiones relacionadas con la dignidad y la libertad humana. Su objetivo es más bien meta-filosófico o meta-ético; consiste en examinar las bases lógicas de la distinción entre la justificación de una práctica y la justificación de una acción que cae bajo ella³⁴.

Dado lo anterior, la discusión entre retribucionistas y utilitaristas le resulta apropiada en la medida en que a partir de ella es posible observar que los argumentos utilitaristas valen –o son significativos– en relación con la justificación de ciertas prácticas, mientras que los argumentos retributivos se circunscriben a la aplicación de casos particulares. Con ello, Rawls utiliza

³⁴ Rawls entenderá por “práctica” cualquier forma de actividad especificada por un sistema de reglas. Pone como ejemplo los juegos, los rituales y los juicios en los parlamentos; al referirse a ellas señala que pueden entenderse como “a sort of technical term meaning any form of activity specified by a system of rules which defines offices, roles, moves, penalties, defenses, and so on, and which gives the activity its structure. As examples one may think of games and rituals, trials and parliaments” (1955a 3, nota 1. La misma definición la reproduce en *Justice as Fairness*, 1958 164 nota 2). Como es sabido, la importancia de la noción de práctica en la filosofía madura de Rawls es fundamental. La elaboración de la ideas como la <Instituciones Sociales>, así como con la de <Estructura básica de la sociedad>, así lo demuestran. Solo considérese que en su reflexión sobre las instituciones sociales en *A Theory of Justice* Rawls utiliza los mismos ejemplos que había ofrecido casi veinte años antes, como cuando afirma “As examples of institutions, or more generally social practices, we may think of games and rituals, trials and parliaments, markets and systems of property” (TJ 55).

una discusión sobre el utilitarismo para el tratamiento de una cuestión que a él le resulta más significativa³⁵.

Teniendo lo anterior a la vista, Rawls examina en el apartado III lo que será la cuestión central de su trabajo, esto es, las dos formas de entender la noción de regla. Revisaré a continuación los elementos centrales de esta parte del artículo. Luego estableceré algunas conclusiones con relación al su modo de entender la filosofía moral.

II.2.1 La concepción sumaria de las reglas

Quisiera partir la revisión de la concepción sumaria de las reglas resaltando que en su exposición es posible observar una tensión que creo caracteriza gran parte de su reflexión filosófica. Dicha tensión está determinada por dos elementos o formas de enfrentar las cuestiones filosóficas que nuestro autor conjuga permanentemente. En primer lugar estaría la dimensión histórica. Se trata de defender al utilitarismo –en cuanto teoría ética que responde a problemas de interés social– de algunos de sus críticos. En este sentido, la discusión no es respecto a meras definiciones conceptuales o a problemas de metafísica analítica buscando el significado de la noción de utilidad. A Rawls le interesa el utilitarismo en cuanto doctrina que forma parte de una tradición histórica que ha reflexionado sobre la moral. Por otra parte, estaría la dimensión lógica o metodológica del tratamiento de las cuestiones filosóficas³⁶. No olvidemos

³⁵ Al respecto Rawls sostiene: “One might be tempted to close the-discussion at this point by saying that utilitarian considerations should be understood as applying to practices in the first instance and not to particular actions falling under them except insofar as the practices admit of it. One might say that in this modified form it is a better account of our considered moral opinions and let it go at that. But to stop here would be to neglect the interesting question as to how one can fail to appreciate the significance of this rather obvious distinction” (1955a 18). Pero como he sostenido, a Rawls le interesaba ahondar más en la cuestiones lógicas, en la distinciones metodológicas y en los criterios para determinar el valor moral de las reglas en cuanto prácticas sociales.

³⁶ Podría incluso llamarla “epistémica” en la medida en que está interesada en los elementos del conocimiento moral, así como en cuestiones de verdad y validez moral. Este punto lo he desarrollado en “Rawls y el Principio Aristotélico. Una aproximación a la idea de bien en *A*

que Rawls insiste en varias partes de este trabajo que el error cometido por algunos críticos del utilitarismo pasa por tener una “concepción equivocada del estatus lógico de las reglas de las prácticas” (Rawls 1955a 19). En este sentido, críticos como Carritt o Moore cometerían un error *lógico* al momento de comprender el modo mediante el cual el utilitarismo evalúa las acciones. Recordando el primer trabajo de Rawls analizado aquí, los críticos del utilitarismo comentarían un error de procedimiento, un error en el modo de entender las formas de concebir y aplicar las reglas (morales)³⁷. Ahora bien, y por razones de orden en la exposición, dejaré esta cuestión hasta aquí. Los puntos relevantes serán retomados en las conclusiones de esta parte de mi investigación.

Volviendo a la concepción sumaria de las reglas, Rawls sostiene que esta forma de entenderlas ha de suponer que cada persona podría decidir qué hacer en cada caso a partir de la aplicación del principio de utilidad. Se supone además que diferentes personas decidirían un caso particular de la misma manera. En términos estrictamente lógicos, aunque Rawls no usa estas categorías, las reglas serían alcanzadas a través de una generalización inductiva y se aplicarían de un modo cercano a la deducción. Solo de esa forma sería comprensible la posibilidad de obtener los mismos resultados en diferentes situaciones. Como lo he sostenido anteriormente, Rawls no tiene una actitud favorable hacia las concepciones deductivistas al interior de la ética, tanto en lo que concierne a la justificación de sus principios, como a nivel de su aplicación³⁸. Entonces, ¿cuál ha de ser el procedimiento que deberíamos adoptar en la ética? y ¿cómo hemos de comprender dicho procedimiento?

Sabemos que en sus primeros trabajos de la década de los 50' Rawls concibió a la ética como una disciplina capaz de ofrecer un procedimiento para la resolución de conflictos morales. Desde esta perspectiva, la visión sumaria se ajustaría en principio a dicho parámetro. Lo anterior estaría

Theory of Justice” (2014 133, nota 3), al alero de mi explicación de la “concepción epistémica del bien”.

³⁷ Véase I.1.1.

³⁸ Parece que aquí Rawls defendiera la idea de que no se puede buscar el mismo rigor en todos los tipos de razonamiento. Como es sabido, el origen de esta intuición se encuentra en la *Ética a Nicómaco* 1049b 11-20.

justificado en la medida en que esta concepción ofrece un procedimiento para la evaluación moral de casos particulares en el cual las reglas se conciben como sumarios de las decisiones pasadas, reglas a las que se llegaría por la aplicación del principio de utilidad. El esquema básico lo podríamos resumir en cuatro partes:

1. dispongo del principio de utilidad;
2. aplico dicho principio a casos particulares;
3. generalizo dicha aplicación (sus resultados) y obtengo una regla;
4. utilizo esa regla como un marco de orientación moral para la evaluación de otros casos.

Si bien es cierto que la visión sumaria de las reglas se ajusta en principio a las exigencias formales de un procedimiento para la ética, para Rawls dicho procedimiento resulta insuficiente. El autor considera que lo anterior no solo sería por los problemas lógicos que subyacen en una comprensión de las reglas como generalizaciones inductivas, sino sobre todo porque confunde el sentido de una regla moral con la noción de máximas morales o reglas de buen cubero (*rule of thumb*). En este sentido, cualquier sujeto moral podría dudar de la validez del procedimiento en la obtención de la regla que guía un ámbito de acción y, por tanto, decidir utilizar en cada caso el principio de utilidad. De este modo, sostiene Rawls, “una sociedad de utilitaristas racionales carecería de reglas y cada individuo aplicaría el principio utilitario directamente caso por caso, sin problemas ni errores” (Ibid). Para él esta interpretación de las reglas tergiversa el núcleo central del utilitarismo, entendido como una doctrina que aspira a ofrecer un criterio para definir reglas sociales de comportamiento. Es por esta razón que se propone avanzar de otro modo en la comprensión de las reglas, modo que no solo ofrecerá frutos para defender al utilitarismo de sus críticos, sino que para ir construyendo su propia noción de filosofía moral. Paso entonces a examinar críticamente la concepción práctica de las reglas.

II.2.2 La concepción práctica de las reglas

La idea central de la concepción práctica de las reglas es que estas no son generalizaciones a partir de las decisiones de individuos que aplican el principio de utilidad de modo directo a los casos que se le van presentando. Por el contrario, las reglas definen una práctica en sí y son las reglas mismas las que están sujetas al principio utilitarista. De lo anterior se desprende que bajo esta forma de entender las reglas no es posible pensar casos previos a su estipulación. Recuérdese que en la visión sumaria las reglas, estas se obtenían por sumatoria de casos. En cambio, bajo la concepción práctica de las reglas la situación se invierte, no solo en sentido procedimental, sino que en su trasfondo filosófico³⁹. En este sentido, la labor del filósofo de la moral –por ejemplo de un filósofo utilitarista– ha de estar vinculada al establecimiento y evaluación de reglas sociales para el buen desarrollo y desenvolvimiento de la misma. En otras palabras, al filósofo de la moral le correspondería la elaboración, evaluación y organización de un sistema de reglas para garantizar la estabilidad de la sociedad⁴⁰. Si bien es cierto que Rawls defenderá en este artículo que el criterio para la evaluación moral de estas reglas ha de ser el principio de utilidad –idea que como es sabido abandonará posteriormente–, lo relevante respecto al camino que sigue su pensamiento es la identificación de dicho ámbito de reflexión. Como lo sostuve anteriormente, la noción de <Instituciones Sociales> y <Estructura básica de la sociedad> empiezan a gestarse en estos artículos. De hecho la idea misma de <Instituciones Sociales> presentada en *A Theory of Justice* como el ámbito de aplicación de los principios de justicia, es tomada casi de

³⁹ Usando las categorías de Peirce, podríamos sostener que para la concepción práctica, o bien los casos serían instancias de reglas generales (CP 2.623), o bien los casos (*token*) serían tratados como tipos (*type*) (CP 4.537).

⁴⁰ Como es sabido la noción de <estabilidad de la sociedad> es parte del vocabulario de TJ, pero su uso aquí resulta pertinente dado que el objetivo de este tipo de reglas apunta al orden social como un todo. Por otra parte, la descripción de las tareas del filósofo moral nos muestra claramente una visión “constructiva” y no meramente analítica de cara al tratamiento de las cuestiones morales.

modo literal de la definición de <práctica> esbozada en este artículo. (Cf. Rawls 1955a 3, nota 1 y TJ 55).

II. 3 Síntesis de las ideas presentadas anteriormente

Vinculando las ideas expuestas hasta aquí con las desarrolladas en su “Outline”, podría sostener que el foco de la reflexión filosófica de Rawls sigue estando relacionado con la noción de *justificación moral*. Si bien en su primer trabajo nuestro autor solo había considerado la evaluación de criterios para la justificación de acciones particulares, es indudable que el espíritu de su búsqueda permanece inalterable. En este sentido, TCR se enmarca en su búsqueda de criterios para justificar el quehacer moral. Ahora bien, el punto central de este ensayo –para los fines que persigo en esta tesis– es el descubrimiento de un ámbito de reflexión moral vinculado con sistemas de reglas que definen ciertas prácticas⁴¹. Si bien es cierto que Rawls considera la distinción entre justificar una regla y justificar una acción que cae bajo ella como una distinción de carácter lógico, nosotros sabemos que dicha distinción trasciende dicho marco formal. Se trata de pensar en la pregunta que interroga por la posibilidad de evaluar no solo acciones particulares, sino las formas mediante las cuales una sociedad se articula. Se busca, para decirlo con el lenguaje maduro de Rawls, criterios que garanticen la estabilidad social y nos permitan alcanzar una sociedad bien ordenada y regulada. Es por las razones anteriormente expuestas que Rawls no termina su artículo una vez que ha respondido las críticas al utilitarismo. Si bien el autor expresa una intuición respecto a que hay algo más que obtener de la distinción esbozada, el apartado IV y final es demasiado breve para profundizar sobre ello. Rawls solamente alcanza a bosquejar la importancia de las reglas entendidas no solo como meras generalizaciones, sino más bien

⁴¹ La conexión de esta conclusión con las ideas expuestas en “Justice as Fairness” (1957-1958) y “Distributive Justice” (1967-1968) es cada vez más clara. Tengo pocas dudas de que los dos principios de la justicia equivaldrían a lo que aquí llama: “sistemas de reglas” y que las “prácticas” se corresponderían con las prácticas sociales que determinan la estructura básica de la sociedad.

como creaciones humanas destinadas al mejor funcionamiento de la sociedad⁴².

Lo anterior implica una importante conclusión en el terreno del liberalismo político que el autor discutirá en las décadas siguientes, a saber, que la capacidad de los agentes particulares para determinar la moralidad de las acciones se vería mermada bajo una concepción práctica de las reglas. La razón de lo anterior se fundamenta en el hecho de que los principios del utilitarismo no se conciben ya como un poder propio de cada uno de los sujetos para deliberar con su conciencia sobre cuál ha de ser la mejor decisión a seguir. En palabras de Rawls, los sujetos morales perderían la “plenitud de la autoridad moral” (1955a 26) que caracterizarían esta visión sumaria de las reglas.

En cambio, bajo la propuesta de Rawls, los principios del utilitarismo se conciben más bien como criterios para evaluar reglas que son parte de la vida pública de los agentes morales, reglas constitutivas de ciertas prácticas y oficios. El punto aquí es mostrar la necesidad del establecimiento de reglas que sean “públicamente conocidas y entendidas como definitivas” (Rawls 1955a 24). Dichas reglas serían construidas por los sujetos morales y estarían disponibles para su evaluación en la esfera pública. En este sentido, la idea del acuerdo social alcanzado por medio de reglas constitutivas que

⁴² Por razones de orden metodológico (no es el foco de la tesis) solo puedo destacar en esta nota la significativa importancia que tuvo la obra de Wittgenstein en la reflexión de Rawls sobre la noción de regla. El propio autor cita las *Philosophical Investigations* en la nota 26 de la página 28 de *Two Concepts of Rules* a propósito de las nociones de <instituciones>, <juegos> y <reglas> (influenciadas probablemente por la crítica a la posibilidad de un lenguaje privado). Recuérdese que el único curso que tuvo Rawls de filosofía política fue como estudiante en Princeton, curso impartido por Norman Malcolm quien había estudiado con Wittgenstein durante los años 1938/1939. Por otra parte, la importancia de Wittgenstein en la reflexión filosófica sobre las reglas en la década de los 50' fue puesta sobre la mesa por Michael S. Moore en “Three Concepts of Rules” (1991 771-795), ahí Moore sostuvo: “The literature in the 1950s on rules inspired by Wittgenstein prominently included: P. Winch, *The Idea of a Social Science and its relation to philosophy* (1958); R. Peters, *The Concept of Motivation* (1958); and Melden, *Action*, 65 *Phil. Rev.* 529 (1956)” (1991 771, nota 3). A pesar de que Rawls no es citado en esta nota, aparece mencionado en el transcurso del trabajo. En el próxima sección se verá cómo la omisión de esta referencia a Wittgenstein condujo a R. P. Wolff (1977) a realizar una interpretación equivocada de “Justice as Fairness”.

servirían como marco para la determinación de las prácticas, ha de aparecer aquí como una idea germinal para sus trabajos posteriores⁴³.

Sabemos que años más tarde Rawls rechazará incluso dicha forma de comprender la justificación moral de las reglas. De hecho, ya en la primera versión de su artículo “Justice as Fairness” dicho rechazo se hace manifiesto. Lentamente, esta posición crítica frente al utilitarismo irá articulando paso a paso las ideas centrales de su *A Theory of Justice*. Ahora bien, y a pesar del abandono de las tesis utilitaristas⁴⁴, permanecerán en su reflexión dos nociones centrales tematizadas en este artículo: en primer lugar <la noción de práctica> como “un tipo de noción técnica” (Rawls 1955a 3 nota 1) capaz de situarnos en un nivel de reflexión filosófica sobre cuestiones sociales de carácter general (y no solo la evaluación de casos particulares como en la comprensión del *act-utilitarianism*); en segundo lugar su preocupación por la <justificación moral> será también parte del andamiaje filosófico con el cual ha de construir su teoría de la justicia. Es esta preocupación por la justificación moral de las reglas lo que le guiará en la búsqueda de criterios para asegurar la *equidad* de los principios, búsqueda que espero dejar de manifiesto en el análisis de “Justice as Fairness”.

Hasta aquí con el análisis de TCR. Revisaré a continuación las ideas expuestas por Rawls en JF. Tendré a la vista dos de las versiones de este trabajo, a saber la publicada en *Journal of Philosophy* (1957) y la versión publicada en *Philosophical Review* (1958).

⁴³ En esta línea S. Freeman sostuvo “Rawls takes morality and moral discourse to be a social practice that is necessary to social life” (2007 310).

⁴⁴ Como es sabido, Rawls criticó al utilitarismo porque este extendía a la sociedad de forma ilegítima el principio individual de elección (Cf. TJ 28). Ahora bien, la extensión que el utilitarista hace del principio de elección individual –el cual le permite a cada individuo administrar su propia vida en función de alcanzar la felicidad– a la sociedad en su conjunto se conecta con lo que Charles Taylor denominó en “Explanation and Practical Reason” la primacía de lo epistemológico (Cf. 1995 34). La razón de lo anterior yace en la confianza que el utilitarista tiene en la razón teórica y en sus competencias cognoscitivas, confianza que extiende a la razón práctica. Ahora bien, el problema no es solo la extensión que Rawls critica, sino la confusión respecto al uso de la razón en la ética. De este modo, el principio de utilidad entendido como criterio para la resolución de problemas práctico-morales seguiría, siguiendo a Taylor, estándares apodícticos (Cf. Taylor 1995 36, 38-40).

III. JUSTICIA COMO FAIRNESS

It is to be observed that we sometimes restrict Justice, in contrast with Fairness or Equity, to the observance of contracts and other definite claims; though we also commonly use it as inclusive of these latter terms, and in an ethical treatise it seems best to take it in its wider meaning

Henry Sidgwick

“Justice as Fairness” fue el título de la comunicación que Rawls presentó en la reunión anual de la “American Philosophical Association Eastern Division” en diciembre de 1957, la que fue publicada como artículo en el volumen 54, número 2 de la revista *The Journal of Philosophy*. Al año siguiente Rawls reescribió partes de dicho artículo y aumentó considerablemente su extensión. Esta versión reeditada apareció publicada en 1958 en el volumen 67, número 2 de *Philosophical Review*⁴⁵. Del mismo artículo podemos encontrar reediciones en los años 1961 en: Frederick A.

⁴⁵ De esta versión podemos encontrar dos traducciones en lengua castellana. La primera apareció en 1984 bajo el título de “La justicia como imparcialidad” en *Cuadernos de Crítica* del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, y fue traducida por Roberto Vernengo. La otra versión (ampliamente más citada) se encuentra en *Justicia como equidad. Materiales para una idea de la Justicia*. Apareció en la editorial Tecnos en 1986 y su traductor fue Miguel Ángel Rodilla. Aprovecho de agradecer al profesor Rodilla algunos comentarios y sugerencias respecto del modo de entender y traducir nociones tan centrales en la obra de Rawls como son las de <right> y <fairness>. Uno de los típicos errores en la interpretación de Rawls en habla hispana es obviar la connotación moral que la noción <right> tenía, no solo en el contexto del utilitarismo –doctrina con la cual Rawls estaba discutiendo–, sino sobre todo en la tradición de la filosofía anglosajona de la primera mitad del siglo XX (Cf. Moore 1903; Ross 1930 y 1939). Este error podría deberse en parte a la pésima traducción que se dispone en nuestra lengua, la cual vierte <right> como derecho y justicia indistintamente. Claramente en Rawls *the principles of rights* no son ni los principios del derecho ni de lo justo, como traduce María Dolores González (Cf. 1995 42, 263, 319, 322, 359, 417, 468, 518). Lo anterior lleva a la traductora a afirmaciones tan extrañas y paradójicas como “los principios de lo justo y de la justicia” (Ibid 133, 178 y 184) o que “Es claro que la moral de la autoridad debe subordinarse a los principios del derecho y de la justicia” (1955 422). Para este asunto véase por ejemplo Manuel Jiménez Redondo en “A propósito de la versión castellana de la obra de John Rawls *A Theory of Justice*” (1981 231-239).

Olafson, ed., *Justice and Social Policy: A Collection of Essays* y en 1962: Peter Laslett and W.G. Runciman, eds., *Philosophy, Politics and Society, 2d Series*. Las versiones de 1961 y 1962 toman como base el texto de 1958, pero presentan algunas modificaciones en la última parte de la sección 3. Ahora bien, y más allá de las variaciones que podemos encontrar de este artículo, el objetivo de “Justice as Fairness” permaneció siempre intacto. En todas sus versiones Rawls siempre defendió la tesis según la cual la idea de equidad debía considerarse como la noción central de la justicia. Para ello expuso dos principios de justicia que, según sus palabras “la especificaban” (1958 164). Junto a lo anterior, también reflexionó sobre las circunstancias y condiciones en la que puede pensarse que tales principios podrían aparecer, así como las restricciones morales que los sujetos deberían imponerse para que dichos principios surjan.

Son varias las cuestiones que llaman la atención respecto al modo en el cual Rawls se posiciona sobre el tema de la justicia en este artículo. En primer lugar, recoge una de las ideas que resultó central en sus trabajos anteriores, a saber, la noción de práctica. Tanto en la versión de 1957 como en la de 1958 Rawls acota el alcance de su investigación a la justicia entendida como una virtud de las instituciones sociales⁴⁶, y no como una virtud propia de acciones particulares o personales. Dado lo expuesto en los puntos I.2.2 y I.2.3 de esta tesis, pocas dudas tengo con respecto a que esta forma de entender la justicia –como virtud de las prácticas– es heredera de su reflexión sobre las reglas realizada en TCR, así como de la influencia recibida por el tratamiento que Wittgenstein efectuó de las nociones de <prácticas>, <instituciones> y <reglas> (Cf. Rawls 1955a 29-30)⁴⁷.

Como espero dejar en claro en el transcurso de esta sección, esta interpretación es central para recoger los intereses morales que guían el

⁴⁶ En la nota 2 de la versión de 1958 Rawls explica cómo esta noción es heredera de la idea de práctica. En la misma línea véase 1955a 3, nota 1.

⁴⁷ En esto sigo el trabajo de Bevir & Gališanka: “John Rawls in Historical Context”, ahí los autores señalan: “First, Rawls drew on Wittgenstein’s analogy of language to a game in order to explain his willingness to rely on the agreement of reasonable men: because reasoning was like a game played in conditions of disagreement, there was no reason to play it in cases of agreement.” (2012 703). Agradezco al profesor Pedro Jesús Pérez Zafrilla compartir algunas de sus investigaciones e inquietudes respecto a la relación entre Rawls y Wittgenstein.

trabajo de Rawls y, de este modo, no caer en interpretaciones economicistas o basadas en la teoría de juegos como la realizada por R. P. Wolff en *Understanding Rawls* (1977). Mi opinión al respecto es que dichas interpretaciones no hacen otra cosa que desviar la atención de los problemas morales, invitándonos a creer que el foco de la cuestión está en determinar criterios de decisión racional para la resolución de casos particulares, como por ejemplo los realizados por el *act-utilitarianism*. Como es sabido, en su *Understanding Rawls* Wolff hace descansar toda su interpretación de JF sobre la noción del juego de regateo (*bargaining game*) y con ello nos hace creer que los principios que Rawls ofrece no son sino una solución a ese juego⁴⁸. Pero el propio Rawls en la nota 12 de JF explica las limitaciones que tendríamos al intentar aplicar el modelo de juego de regateo a la interpretación de los principios de justicia, dando como razón que dicho modelo carece de un “concepto de moralidad” (1958 177). A su vez, Rawls insiste en que los sujetos “acuerdan pautas de juicio, no una práctica determinada; ellos no hacen un acuerdo o negociación específico (*any specific agreement, or bargain*), ni adoptan una estrategia particular” (1958 176)⁴⁹.

⁴⁸ Para una crítica a esta interpretación véase por ejemplo Samuel Freeman quien sostiene que “The objection assumes that all contracts are like economic contracts in that they must involve bargaining based on conflicting interests. But none of the major historical contractarians – Locke, Rousseau, Kant, or even Hobbes – conceived of their social contracts on the order of an economic bargain” (2003 19). En nuestra lengua ha sido María Xosé Agra en *El sentido de la justicia en una sociedad democrática* (1985 89 y ss.) quien ha criticado más finamente esta lectura inapropiada de Rawls. Agradezco a la profesora María Xosé Agra la ayuda que me ha brindado. Su libro *J. Rawls: el sentido de justicia en una sociedad democrática*, que generosamente me envió a Oxford cuando me encontraba trabajando sobre el sentido de la justicia, ha sido muy iluminador. Agradezco también al profesor José Montoya por facilitarme la tesis doctoral de la profesora Agra que él reviso hace ya casi tres décadas.

⁴⁹ La interpretación de Wolff, quien parece no haber tomado en consideración las propias aclaraciones de Rawls, contrasta con la realizada por Bevir & Gališanka (2012), quienes han trabajados con algunos borradores y documentos no publicados que Rawls elaboró a fines de los años 40’ y a principio de los 50’, y que se encuentran en la biblioteca de la Universidad de Harvard. En muchos de estos documentos es posible identificar la preocupación que Rawls tuvo por la filosofía de Wittgenstein durante su periodo de formación. Véase por ejemplo “A Brief Inquiry into the Nature and Function of Ethical Theory” en *Papers of John Rawls*, Box 7, Folder 3 (1946), donde es posible observar referencias al *Blue Book*. Agradezco al profesor Gališanka su amable disposición para orientarme en estos asuntos, así como por facilitarme algunos documentos.

Además de lo dicho anteriormente, es posible sostener que el objetivo que persigue JF sigue estando en la línea de su “Outline of a Decision Procedure for Ethics”, a saber, el de encontrar un procedimiento para resolver conflictos morales de intereses. Como sabemos, este asunto ya no pasa ahora por encontrar jueces morales competentes ni reflexionar sobre nuestros juicios morales considerados, sino que el nivel de abstracción de la discusión lleva a Rawls a la formulación de dos principios de justicia para valorar las prácticas sociales, especialmente “en la forma en como ellas definen oficios y poderes, y asignan derechos y deberes” (Rawls 1957 653). Pero a pesar de la diferencia en el nivel de la discusión, persiste también en JF una comprensión de la idea de justificación moral de los principios según la cual no podemos derivarlos “de principios *a partir* de la razón, ni obtenerlos como conocidos por intuición” (Rawls 1957 655). En este sentido, JF resulta bastante consistente con las principales ideas ofrecidas por Rawls en los trabajos analizados en las secciones anteriores.

Pero no solo es posible encontrar en este artículo referencias a reflexiones previas, sino que al mismo tiempo podemos observar en él un plan de trabajo –o un marco de discusión– que Rawls mantendrá hasta la elaboración de *A Theory of Justice*. Prueba de lo anterior es que en el primer párrafo de la versión de 1957 Rawls señala tajantemente que bajo las ideas del utilitarismo clásico resulta imposible hacerse cargo del aspecto de la justicia que él quiere abordar. En otras palabras, bajo las tesis centrales del utilitarismo clásico no podríamos hacernos cargo del problema de la equidad. Lo significativo es que inmediatamente después de haberle cerrado la puerta al utilitarismo, Rawls señala que incluso bajo una versión limitada del contrato social sí podríamos abordar dicho problema. Si bien su crítica al utilitarismo aparece en las versiones de 1957 (apartado IV) y de 1958 (apartado VI y VII), las referencias al contrato social son desarrolladas

principalmente en la esta última versión⁵⁰. De este modo, tanto su crítica al utilitarismo como la adopción de una visión contractual como vía de justificación de los principios de la justicia, se presentan como ideas directrices para la elaboración de una concepción de la justicia que tiene a la equidad como su marco interpretativo.

Presentadas estas cuestiones generales, revisaré a continuación las ideas centrales de “Justice as Fairnes”⁵¹. Como en otras oportunidades, el acento estará puesto en la identificación y valoración de las cuestiones morales presentadas por el autor.

III.1 La noción de práctica y las tres cuestiones centrales de la justicia como equidad

A pesar de mis diferencias con R. P. Wolff en lo que se refiere al objetivo que Rawls pretende alcanzar con JF, concuerdo con él en el hecho de que “la primera forma del modelo es [...] el real fundamento sobre el cual se construye el resto de la teoría de Rawls” (1977 25). Por fundamento no he de entender exclusivamente los argumentos sobre los cuales se asientan, por ejemplo, las tesis centrales de *A Theory of Justice*, sino más bien las bases programáticas que determinan el tipo de cuestionamiento filosófico en el que se enmarca su proyecto. No se trata ni de una justificación racional de la práctica del regateo, ni de la justificación moral del derecho. Tampoco su objetivo es ofrecer una justificación filosófica de todos los problemas morales, sino solo ofrecer los principios de una de las virtudes que caracterizan a las sociedades democráticas, a saber, la virtud de la justicia. Se constituye así más que en una filosofía práctica, en una *filosofía de las*

⁵⁰ Una posible explicación biográfica/genealógica para esta inclusión es que en el año 1958 Rawls dictó unas *Lectures* sobre Filosofía Política y Social en la Universidad de Cornell. En *Papers of John Rawls* hay una referencia a las notas que Rawls elaboró en 1958 para sus “Locke lectures” (Locke Lectures, 1958, Box 52, Folder 12). Como consta en el Prefacio del editor de las *Lectures on the History of Political Philosophy* (2007 ix), Rawls continuó enseñando las ideas del contrato social en su curso de Harvard “Modern Political Philosophy” [Philosophy 171] desde la mitad de los años 60’ hasta su retiro en 1995.

⁵¹ Dado las diferentes versiones de este artículo, me centraré en la versión de 1958 salvo que especifique lo contrario.

prácticas, en una filosofía moral de aquellas prácticas que permiten la justa distribución de cargas y beneficios. Lo anterior se justifica en la medida en que intentamos ser conscientes de los reales intereses que Rawls persigue. En todo momento él insiste en que su reflexión está delimitada por el contexto de ciertas prácticas sociales. Son dichas prácticas las que determinan tanto el marco de evaluación de la justicia, como sus principios. De hecho, al momento de definir a la justicia en el cuarto párrafo de este artículo, el autor sostiene que esta ha de estar caracterizada por (i) la eliminación de las distinciones arbitrarias y (ii) por un correcto balance entre reclamaciones (*claims*) en conflicto “dentro de una estructura de una práctica” (1958 165). Es por ello por lo que los principios de la justicia que Rawls espera defender se considerarán como formulando restricciones a cómo las prácticas pueden definir posiciones, oficios y funciones y cómo le asignan –a los sujetos que en ellas participan– ciertos poderes y responsabilidades, derechos y deberes.

Dado lo anterior, es posible afirmar que las tres preguntas centrales que guían el artículo de 1958 son, en primer lugar, aquella que interroga por cuáles han de ser los principios que mejor expresan aquella concepción de la justicia que se quiere defender (que discutiré en III.2); en segundo lugar, encontramos aquella que interroga por los criterios de justificación de dichos principios (III.3)⁵². Finalmente, encontramos la pregunta que interroga por las condiciones, circunstancias y restricciones (*constraints*) de la justicia (III.3.1 y III.3.2). Analizaré a continuación el tratamiento que Rawls da a estas preguntas.

⁵² Como ya he mencionado, Rawls rechazará tanto el cartesianismo, el apriorismo y el intuicionismo como métodos de justificación de los principios morales y, por extensión, de los principios de justicia. La idea de equilibrio reflexivo, aunque no tematizada de este modo, es una intuición que esta presente en las obras tempranas de Rawls (Véase por ejemplo Daniels en “Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics”, en *The Journal of Philosophy*, 76/5 1979, especialmente páginas 258-260). Cabe destacar que por “cuestiones de justificación” estoy considerando aquí tanto las cuestiones que tienen relación con la dimensión metodológica de la filosofía moral, a saber las que expondré en III.3.1 bajo la idea de un “Marco deliberativo para el establecimiento de los principios de la justicia”, como las cuestiones que tienen que ver con la dimensión sustantiva expuestas en III.3.2 “Las restricciones que impone tener una moralidad”. Como mostraré más adelante en IV, IV.3.2 y IV.3.1.3, esta distinción es consistente con lo que Rawls denominó la doble base de la justicia (*The Two-fold Basis of Justice*).

III.2 Los dos principios de la justicia

Rawls afirma que la concepción de la justicia que quiere desarrollar puede ser expuesta bajo la forma de dos principios, a saber:

Primero, cada persona que participa en una práctica, o que se encuentra afectada por ella, tiene el mismo derecho a la más amplia libertad compatible con una libertad igual para todos y, segundo, las desigualdades son arbitrarias a menos que sea razonable esperar que estas vayan a funcionar para beneficio de todos, y siempre que los puestos y cargos a los que se encuentran vinculados, o desde los que pueden obtenerse, estén abiertos a todos (1958 165).

Como lo expresa el propio autor, el contenido de estos principios no es algo novedoso en el terreno de la filosofía moral y política. Como exponentes modernos y contemporáneos de dicho principio Rawls cita explícitamente a Kant, J. S. Mill y H. L. A. Hart, aunque siguiere que es un principio que cualquier autor de la tradición liberal defendería. Paralelamente, Rawls sostiene que las discusiones sobre la arbitrariedad de las desigualdades las podemos encontrar en escritos políticos de todo tipo. La originalidad que él reclama para su elaboración de los principios de justicia yace más bien en el modo en como estos se encuentran organizados y en cómo han de representar su concepción de la justicia. Como analizaré más adelante, la originalidad también reside –y este es de hecho para mi la cuestión filosófica más relevante– en el tipo de justificación que ofrece de ellos. Lo anterior es una prueba de que Rawls continúa con su preocupación por la justificación de principios morales, así como por la determinación del rol que le compete a la razón en el ámbito de la ética⁵³.

⁵³ Esto lo he mostrado en los puntos I.1.2.2 y I.2.3. de esta investigación. Mi hipótesis es que cuando su adversario era el escepticismo moral –escepticismo fruto de la falsa creencia según la cual la razón no tenía mucho que aportar a la ética–, Rawls se esforzó en mostrar el papel que podría desempeñar la razón para resolver los conflictos de intereses. El trabajo realizado en su

En relación con el primer principio, he de afirmar que en la medida en que entendemos una práctica como una actividad conforme a reglas, lo que sostiene este principio es que bajo un sistema de reglas todos los casos deben ser tratados de modo igual. Pero cabe señalar que Rawls no interpreta este principio solo como un principio para determinar la justicia de ciertas acciones, decisiones o casos que caen bajo ciertas prácticas; sino mas bien como un principio para evaluar las prácticas en sí mismas, es decir, como un principio cercano a lo que en TCR entendió por una concepción práctica de las reglas. Si bien el fundamento de dicho principio no podría ser el utilitarismo, por la razones que expondré mas adelante, al menos el marco metodológico ha de ser el mismo.

En relación con el segundo principio tenemos mucho más que afirmar. Este especifica las condiciones bajo las cuales las desigualdades estarían permitidas. Para Rawls las desigualdades serían arbitrarias a menos que (a) pueda esperarse que redunden en provecho de todos y (b) las posiciones y cargos a los que están vinculadas dichas prácticas resulten accesibles a todos. En relación con (a), Rawls aclara que las desigualdades de las cuales está hablando están relacionadas con los posibles beneficios de tener cierta posición, más que con la diferencia de la posición en sí misma. El punto relevante no es la diferencia entre los cargos, sino los beneficios que ellos implican. En otras palabras, la cuestión principal es la distribución resultante. Así, una desigualdad sería permitida sólo si hay razón para creer que con dicha *práctica*, o con su resultado, se lograría un beneficio para *todos* los que participan en ella.

Que Rawls insista en el hecho de que los beneficios sean para *todos y cada uno los participantes de una práctica* –y no para el mayor número– es

“Outline” es un claro ejemplo de la elaboración de un procedimiento para resolver conflictos por medios racionales. El punto es que Rawls no ofrece allí una justificación que podríamos llamar <moral> o <práctica>. Su concepción del uso de la razón en la ética descansaba más bien en una comprensión de la inducción como mecanismo inferencial-justificatorio que podría ser trasladado al plano de la ética (Cf. Reidy 2014 15). Ahora bien, cuando el adversario es el utilitarismo, dicho método resulta insuficiente. No basta con una justificación de los principios morales, se requiere una justificación *moral* de los principios morales, una justificación que se comprometa con nociones como equidad, libertad, dignidad, autonomía, entre otras. Recuérdese que TJ Rawls espera ofrecer una alternativa al utilitarismo entendido este como *Moral Philosophy* (Cf. 1971 vii).

un claro posicionamiento filosófico con respecto al fundamento moral que subyace al modo de entender la equidad. Si recordamos las primeras líneas de la versión de *Justice as Fairness*, Rawls fue tajante al afirmar que bajo las ideas del utilitarismo clásico resultaba imposible considerar la idea de equidad. El argumento central que esgrimió sostenía que esta forma de utilitarismo no ponía restricción alguna a lo que podría considerarse como una justa y equitativa asignación de derechos y deberes.

Bajo la creencia de que la felicidad general puede ser representada bajo la forma de una función de utilidad social entendida como la suma de las funciones de utilidad de los individuos, y asumiendo además que las funciones de utilidad de estos son similares en los aspectos esenciales, el utilitarismo concluía que la tarea de la justicia era una cuestión meramente administrativa centrada en la eficiencia del reparto. (Cf. Rawls 1957 661 y 1958 186). Para él, lo anteriormente expuesto podría incluso justificar una distribución *eficiente* en la cual un grupo de participantes podrían ver mermadas sus aspiraciones en función de alcanzar el “bienestar general”⁵⁴.

Pero la crítica de Rawls al utilitarismo no acaba aquí. El otro aspecto subrayado por el autor, y quizás más significativo que el anterior dado el objetivo de mi investigación, es la forma en cómo el utilitarismo comprende a los sujetos que participan en las prácticas. Si entendemos a la justicia como una decisión meramente administrativa asentada en instituciones

⁵⁴ Como es sabido, esta es una de las críticas estándar al utilitarismo. En este sentido, la crítica que analizo a continuación pone de relieve aspectos más significativos relacionados con las bases morales de una teoría de la justicia. La razón de lo anterior es que Rawls pone su atención específicamente en la idea de sujeto moral y en sus capacidades como personas morales. Solo téngase en consideración la importancia que tendrá para su proyecto la noción de capacidades morales, que aquí tematiza como *having a morality*, pero que luego enunciará como *moral powers*. La importancia de la noción de capacidades morales puede verse en *A Theory of Justice* (Cf. 51 y 488-489), *Political Liberalism* (Cf. 19, 81 y 103-104) así como en *The Idea of Public Reason Revisited*, donde sostuvo que “These features of citizens [moral powers] are implicit in their taking part in a fair system of social cooperation” (PL 481-482). Esta forma de entender su concepción de la moralidad nos ofrece herramientas para discutir interpretaciones que sitúan a Rawls como un defensor del individualismo metodológico y del modelo del *homo oeconomicus*. Una lectura más precisa la podemos encontrar en Pablo da Silveira: “¿En qué sentido es individualista la teoría de Rawls?” (2005) y Jesús Conill: “Actualidad de los humanismos en economía ética y biotética” (2006). Finalmente cabe destacar que la idea de *having a morality* permite un tránsito bastante fluido hacia el análisis del cuarto artículo que presentaré en esta parte de mi investigación, a saber, “The sense of Justice” de 1963.

concebidas como mecanismos para la distribución de beneficios, podríamos sostener que el valor de dichos beneficios ha de ser definido independientemente de las relaciones que se establecen entre los participantes de dichas prácticas.

Para Rawls, el utilitarismo clásico concibe a los individuos aisladamente y comportándose de modo tal que no establecen relaciones entre sí. Lo anterior se fundamenta en la creencia según la cual la satisfacción de los deseos de los individuos tiene su propio valor con independencia de las relaciones (morales) que podrían darse entre los participantes de dicha práctica, así como del tipo de pretensiones que ellos podrían hacer valer en la consecución de sus intereses al interior de ellas. Para él, en cambio, la justicia es un concepto moral fundamental fruto de relaciones recíprocas entre personas comprometidas en prácticas comunes y cuyos principios son acordados asumiendo que las personas que participan en ellas se encuentran en circunstancias similares⁵⁵.

Es por las razones esgrimidas anteriormente que Rawls llama a abandonar la concepción de la justicia como decisión administrativa y nos invita a que la interpretemos bajo el alero de la noción de equidad. Bajo esta noción, y los principios que la especifican, quienes participan de una práctica:

[...] son considerados como poseedores de una libertad original e igual y sus prácticas comunes consideradas injustas a menos que sean acordes con principios que personas, así circunscritas y relacionadas, podrían libremente reconocer unas frente a otras (1958 192).

⁵⁵ En la versión de 1957 Rawls insiste mucho más en la idea de reciprocidad, de hecho en un par de pasajes llama a su concepción "justice as reciprocity" (Cf. 1957 661). El artículo titulado "Justice as Reciprocity", aunque publicado en 1971, fue preparado por Rawls en el verano de 1959 "for teaching purpose at Harvard University" (Freeman 1999 x). La idea de que la preocupación básica de la justicia son las relaciones justas entre seres humanos es defendida como la mejor imagen de la justicia por Rainer Forst en "Zwei Bilder der Gerechtigkeit" (2009). En este artículo Forst defiende que la concepción de la justicia de Rawls se centra en la justificabilidad de las relaciones sociales, y no en el mero reparto de bienes.

Ahora bien, si abandonamos la justificación utilitarista de los principios de la justicia, y consideramos a su vez a los individuos que participan de las prácticas como sujetos morales, ¿qué tipo de justificación podríamos ofrecer para fundamentar los principios de guían dichas prácticas?

III.3. La justificación de los principios de la justicia

Como ya lo había anticipado en el inicio de esta sección, Rawls considera la idea del contrato social como una posible vía de aproximación al tratamiento de la equidad como rasgo central de la justicia⁵⁶. Ahora bien, al final de la versión de 1957 Rawls fue claro al afirmar que no se trata de considerar a la teoría del contrato en su totalidad sino:

[...] una de las ideas del pensamiento contractualista: a saber que las personas deben ser consideradas como poseedores de un original e igual libertad, y que sus prácticas comunes son injustas a menos que acepten los principios que las personas en tales circunstancias libremente aceptarían (1957 662).

La apelación a la tradición del contrato social estaría justificada por el hecho de que bajo ella sería posible pensar el establecimiento de las reglas sociales como resultado de un proceso de deliberación racional. En dicho proceso los sujetos serían considerados como personas morales que participan en el establecimiento de los principios que ordenan las prácticas sociales en las que viven⁵⁷. En este sentido, una parte de las consideraciones

⁵⁶ Rawls no siempre estuvo convencido de las ideas del contrato social como sustento para la noción de justicia. De hecho en su tesis de grado afirmo que: "The idea of justice expressed in the political theories of Hobbes and Locke, the view of Adam Smith that we best serve our fellow-men by enlightened self interest, are all false views of community. Any society which explains itself in terms of mutual egoism is heading for certain destruction" (2009 189).

⁵⁷ Como veremos a continuación, para el caso de Rawls sería más bien el de la evaluación de las prácticas sociales y sus reglas una vez que estas ya están en curso.

que explicarían el surgimiento de los principios de justicia que Rawls propone estaría dado por el marco deliberativo que personas morales tendrían al momento de intentar elaborar los principios que guían sus prácticas. Estas condiciones, en conjunción con las restricciones (*constraints*) que impone tener un moralidad, constituirían el marco a partir del cual sería posible concebir el surgimiento de los principios de justicia. En otras palabras, la cuestión de la justificación de los principios de justicia se resolvería mostrando las circunstancias en las cuales estos aparecerían, así como las restricciones que se autoimpondrían los sujetos que participan de dichas prácticas. Es este marco de reflexión el que, según Rawls, estaría posibilitado por las consideraciones contractualistas⁵⁸.

III.3.1 Marco deliberativo para el establecimiento de los principios de la justicia

Rawls nos invita imaginar las siguientes circunstancias como aquellas que posibilitaría –en conjunto con las restricciones de la justicia– el reconocimiento natural de los dos principios de la justicia, dichas circunstancias son:

1. imagínese una sociedad en la cual ya está establecido un sistema de prácticas. Lo anterior quiere decir que, a diferencia de las teorías del contrato que pretenden explicar el acuerdo de los principios que harían posible el establecimiento de la sociedad civil, se parte de una sociedad ya establecida y con prácticas ya determinadas;
2. en dicha sociedad las personas estarían mutuamente auto-interesadas, lo que implica que su lealtad a los principios y

⁵⁸ Es este mismo marco el que reaparece posteriormente en el capítulo III de *A Theory of Justice* cuando Rawls tematiza la posición original. De hecho, los §§ 22: “The Circumstances of Justice”, 23: “The Formal Constraints of the Concept of Right” y 25: “The Rationality of the Parties” reproducen las tesis centrales de *Justice as Fairness* (1958).

prácticas está fundado en la búsqueda de su propia ventaja. Que los individuos sean auto-interesados no supone que sean egoístas racionales y que, por tanto, guíen todas su reflexiones bajo un principio de utilidad⁵⁹. El autointerés significa aquí una razonable preocupación por obtener ventajas por el hecho de participar en una práctica;

3. las personas que participan de las prácticas se conciben como seres racionales, es decir, como capaces de conocer sus propios intereses y de imaginar las consecuencias posibles de adoptar una práctica en vez de otra;
4. se asume que dichas personas tienen similares necesidades e intereses, o necesidades e intereses complementarios que permitirían la cooperación mutua (Cf. 1958 169-171).

Las condiciones anteriormente expuestas representan el marco de deliberación en el cual las personas podrían discutir la legitimidad de sus reclamaciones a interior de una práctica. El hecho de que las personas se conciban como embarcándose en prácticas comunes ya establecidas le permite a Rawls dejar de lado la cuestión de la justificación de los primeros principios que guían, por ejemplo, la formación del Estado⁶⁰. El punto de la discusión no ha de ser la justificación del tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil, sino más bien el problema de la legitimidad de ciertas reclamaciones (*claims*) que surgen en un contexto social donde un número de prácticas se encuentra ya definido⁶¹. En este sentido, el punto central consiste en caracterizar el modo como los sujetos racionales podrían dirimir la pertinencia y legitimidad de sus reclamaciones. Una vez expuestas, Rawls

⁵⁹ Rawls insiste en que las personas son autointeresadas “in certain situations and for certain purposes” (1958 175).

⁶⁰ Para este tipo de justificación puede verse por ejemplo Hobbes en *Leviatán*, Parte I, capítulos XIII-XV y Parte II capítulo XVII.

⁶¹ No olvidemos que teoría de la justicia de Rawls se fue gestando en la década de los 50’ y 60’, una época con discriminación generalizada contra los negros, las mujeres, los gays y las lesbianas. En ese contexto social específico, la obra de Rawls dio un enorme apoyo moral y teórico al movimiento de los derechos civiles (Cf. Miller 2001, Robeyns 2003 y Blackwell, Ch., Ricks, J. & Dziegielewski, S. 2004).

reconoce cierta vaguedad en estas consideraciones, pero asume que aportan la información suficiente para pensar en las condiciones para aceptar los principios de justicia que su concepción ofrece. Teniendo a la vista estas consideraciones, sería posible admitir que las cuestiones de la justicia surgen cuando:

[...] se planten pretensiones rivales a propósito del diseño de una práctica y cuando se da por supuesto que cada persona insistirá todo lo que pueda en lo que considera sus derechos (Rawls 1958 162).

Llegados a este punto, Rawls se pregunta por el modo en que bajo estas condiciones ha de darse el procedimiento para la determinación de los principios. Su respuesta la esboza a continuación.

III.3.2 Las restricciones que impone tener una moralidad

Expondré brevemente el procedimiento que Rawls esboza como marco para la evaluación de la legitimidad de sus reclamaciones en el contexto de prácticas ya instituidas. Una vez expuesto, intentaré mostrar por qué este no puede concebirse meramente como una cuestión procedimental administrativa, sino más bien como una manera de aunar un enfoque contractual de los principios de justicia con una serie de profundas consideraciones morales respecto a la dignidad de los sujetos que participan en prácticas comunes. Para Rawls el procedimiento es el siguiente:

1. en primer lugar, las personas intentan llegar a los principios por medio de los cuales han de juzgarse las reclamaciones y las instituciones mismas;
2. luego cada persona propone los principios bajo los cuales quiere juzgar la legitimidad de sus reclamaciones. Al mismo tiempo

cada persona reconoce que las demandas de los otros sujetos han de poder juzgarse bajo el mismo esquema;

3. las personas reconocen al mismo tiempo el carácter vinculante de dichos principios;
4. cada uno debe adoptar un compromiso por adelantado respecto a dichos principios y no le estará permitido adecuarlos según sus propios intereses;
5. en la ordenación social que se estructura a partir del establecimiento de las prácticas debemos pensar que cada sujeto ha de ocupar el lugar que su peor enemigo podría determinar.

La tesis de Rawls en este punto es que el procedimiento por el que se proponen los principios que guían las prácticas representaría restricciones análogas a las de tener una moralidad. Lo anterior significa que los sujetos que se apersonan para el establecimiento de dicho procedimiento deberían aceptar que dichos principios se apliquen de modo imparcial, tanto a su persona como a la de los otros. Incluso los sujetos deberían consentir que la aceptación de dichos principios podría conllevar ciertas limitaciones en la persecución de sus propios intereses. En otras palabras, tener una moralidad implicaría el reconocimiento recíproco e imparcial de la aplicación de los principios acordados. Este sentido, el reconocimiento de la equidad como rasgo central de la justicia supondría, a su vez, la necesidad de ofrecer explicaciones cuando se actúa contraviniéndolos, así como la aparición de los sentimientos de culpa, vergüenza y remordimiento. Lo anterior pasa por aceptar la tesis rawlsiana según la cual el reconocimiento recíproco, fundado en sentimientos morales tales como el sentido de la justicia, es un punto central en la fundamentación de una práctica equitativa. Como veremos en la sección siguiente, tener una moralidad –y por tanto disponer y hacer uso de una serie de sentimientos morales– posibilita:

[...] formas de conducta mediante las cuales los participantes en una práctica común pueden exhibir su reconocimiento a los demás como personas con intereses y capacidades similares (Rawls 1958 181-182)⁶².

En síntesis, y teniendo a la vista lo expuesto en III.3.1 y III.3.2, Rawls concluye que las dos partes de la consideración precedente intentan reflejar los tipos de circunstancias en la que surgen las cuestiones de justicia, así como las restricciones que el hecho de tener una moralidad impondría a las personas así situadas. De este modo, nos dice, puede verse como se produciría la aceptación de los principios de justicia “pues dadas todas esas condiciones [...] sería natural que se reconocieran” (1958 173).

III.4 Cuestiones morales respecto al establecimiento y justificación de los principios de justicia

Llegados a este punto no podemos sino reconocer el esfuerzo de Rawls por ofrecer una fundamentación moral de sus principios de justicia. Si ya en TCR había inclinado su reflexión hacia el ámbito de las prácticas y las reglas constitutivas, en JF podemos observar su intento por ofrecer un modelo de justificación moral de la justicia basado en la noción de equidad. Para ofrecer tal justificación Rawls apela a ciertas ideas del contrato social y esboza las circunstancias en las cuales las cuestiones de la justicia aparecen. Dichas circunstancias –en conjunción con las restricciones de tener una moralidad– permitirían comprender no solo como surgen los principios de justicia, sino como estos se justifican.

⁶² La reflexión sobre los sentimientos morales en el contexto anglosajón fue muy próspera sobre todo en los últimos decenios del siglo pasado, quizás como respuesta al miope tratamiento que había recibido por sus pares en las décadas anteriores. Como lo señalé en la presentación de esta parte de la tesis, autores como Elizabeth Anscombe y Bernard Williams realizaron fuertes críticas sobre la falta de reflexión filosófica sobre nuestros *moral feelings*. Rawls parece haber recogido dichas críticas como lo demuestra su artículo “The Sense of Justice” (1963).

Lo dicho anteriormente concuerda en parte con la visión que comprende a Rawls como un filósofo contractualista y centrado principalmente en cuestiones procedimentales para la resolución de conflictos de intereses⁶³. Pero como ya he mencionado, más allá de su propuesta contractual-procedimental de justificación moral, subyace en su exposición una profunda reflexión sobre las características morales que ostentan los sujetos que participan en el proceso de deliberación. De hecho cuando Rawls caracteriza a la justicia como un “pacto entre egoístas racionales” (1958 174), lo hace justamente para tomar distancia de dicha concepción y de la noción de sujeto (moral) en la cual se basa⁶⁴. Aunque Rawls reconoce que su exposición está conectada con esta tradición “difiere de ella en varios aspectos importantes que, para evitar malinterpretaciones, voy a exponer aquí” (1958 174). Su tesis es clara, las restricciones que impone la concepción de la justicia basada en la equidad implican un nivel de restricción tal de nuestros intereses que “un egoísta racional estrictamente definido no podría decidirse por ellos” (Rawls 1958 181).

Pero más allá de esta distancia que Rawls establece con la concepción de la justicia entendida como un pacto entre egoístas racionales, lo que me interesa resaltar al finalizar esta sección son las consideraciones que él realiza en relación con los sentimientos morales. Para Rawls actuar de modo equitativo no es meramente seguir o respetar ciertas reglas, sino que lo que se considera equitativo (*fair*) debe ser “sentido o percibido” (1958 180). Es por esta misma razón que una práctica será considerada equitativa por las personas si “ninguno siente que, por participar en ella, él o alguno de los demás está obteniendo ventaja [inmerecida]” (1958 178). Para Rawls tener

⁶³ En este sentido Adela Cortina caracterizó la propuesta de Rawls como un “iusnaturalismo procedimental” (1985 130), rescatando la noción de autonomía y los deberes *prima facie* como elementos centrales de su justificación moral. Para Cortina en filosofía los procedimientos están impregnados de valores, igual que lo están las formas. No son axiológicamente neutrales, aunque sí que intentan ser agathológicamente neutrales. Para una discusión crítica de la riqueza de la éticas procedimentales y su compromiso con el valor de la justicia, véase su artículo: “La razón práctica como herencia de la ilustración”, especialmente el apartado “Procedimiento y valor” (1991 33-35). Agradezco a Adela Cortina su ayuda para comprender mejor este punto.

⁶⁴ Rawls señala en la nota 9 de JF (1958) que esta fue la visión común de la justicia entre los sofistas griegos y sostiene que Glaucón puede ser considerado como uno de sus más conocidos representantes. Como representantes modernos de esta visión Rawls cita a Hobbes y a la teoría de juegos como “its most recent variant” (1958 175).

una moralidad implica necesariamente el reconocimiento de estos sentimientos morales, tanto en mi persona como en el resto de los participantes de una práctica. De este modo, la legitimidad de la reclamaciones y pretensiones de los sujetos que participan de las prácticas se basa, no solo en el hecho de que estas se ajustan a estándares de validación procedimental, sino en que ellos han de reconocerse como iguales⁶⁵. Así, la posibilidad de un mutuo reconocimiento de principios de justicia pasa primero por algo que está más a la base, a saber, por el reconocimiento mutuo de la dignidad de los propios sujetos, o para decirlo en palabras de Adela Cortina, “la obligación moral de cumplir los pactos nace del reconocimiento recíproco de seres con un valor interno” (2001 148). Dicho reconocimiento estaría posibilitado por nuestras competencias morales, donde el sentido de la justicia ha de considerarse como la fundamental. Si bien las consideraciones sobre nuestras competencias morales, así como sobre los sentimientos que estas implican, fueron observaciones que en JF Rawls consideró “por desgracia [...] oscuras” (1958 183), no podemos negar que se convirtieron para en el estímulo intelectual para el desarrollo de una larga y fructífera reflexión que desarrolló tanto en la década de los 50’ como en las siguientes. Parte de este desarrollo lo analizaré en la próxima sección.

⁶⁵ Aunque tematizada, pero no desarrollada en su artículo de 1958, esta igualdad de la libertad estaría claramente defendida por el primer principio de la justicia. Para las connotaciones morales de este principio habrá que esperar la publicación de *A Theory of Justice* y posteriormente las Tanner Lectures: “The Basic Liberties and Their Priority” de 1981. Por otra parte, esta distinción entre <validación procedimental> y <reconocimiento> puede ser considerada como un germen de su futura distinción entre <racionalidad> y <razonabilidad>. Como lo ha notado David Reidy, la idea de <lo razonable> en Rawls va unida tanto a la primacía de la racionalidad práctica (por sobre la teórica), como a la necesidad de considerar a los otros como agentes morales (Cf. 2014 24-25).

IV. EL SENTIDO DE LA JUSTICIA

In *Emile* Rousseau asserts that the sense of justice is no mere moral conception formed by the understanding alone, but a true sentiment of the heart enlightened by reason

John Rawls

La razón íntegra es entonces razón cordial, porque conocemos la verdad y la justicia no sólo por la argumentación, sino también por el corazón

Adela Cortina

En su Senior Thesis de 1942 titulada *A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith* Rawls ofreció una distinción que podría considerarse fundamental tanto para el futuro desarrollo de su concepción moral de la persona, como para las bases morales de su teoría de la justicia como equidad. Dicha distinción diferenciaba entre las relaciones que establecen los objetos de la naturaleza entre sí (a las que denominó causales); las relaciones que nosotros establecemos con los objetos de la naturaleza (naturales) y las relaciones que establecemos con otras personas (personales y comunitarias). Este último tipo de relación Rawls la caracterizó por la existencia de un respeto mutuo y por el reconocimiento del otro como un tú (*thou*) (2009 115)⁶⁶. La identificación de los rasgos que caracterizan la relación yo-tú implicaba aceptar una de las ideas centrales que fueron

⁶⁶ La idea del reconocimiento del otro como un tú pone de relieve que este tipo de reconocimiento no puede identificarse con el reconocimiento representacional de una cosa a partir de sus rasgos generales. Siguiendo a Ricoeur: “el reconocimiento de las personas se distingue claramente del de las cosas [...] las personas se reconocen principalmente por sus rasgos individuales” (2005 75). Por otra parte, el reconocimiento entre personas es fruto del uso práctico de la razón, y no del uso teórico o epistémico. En este sentido, el horizonte de este reconocimiento no es el un “algo” de una “cosa”, usando las referencias de Ricoeur no equivale a “conocer por algún signo” (2005 19); sino más bien es un reconocimiento normativo por medio del cual se le adscribe un estatus a la persona. Véase X.1.1 de esta tesis sobre la relación entre el estatus moral de las personas y el autorrespeto.

conformando la filosofía moral de Rawls, a saber, el reconocimiento del otro como un único e igual, con las mismas facultades y posibilidades. De este modo, cuestiones tan relevantes para la arquitectónica de su filosofía moral como el hecho de un mutuo reconocimiento de los principios de la justicia que orientan las prácticas sociales, pasaba primero por este mutuo reconocimiento de la dignidad de los sujetos que participan en ellas⁶⁷. Dicho reconocimiento estaría posibilitado por nuestras competencias morales, dentro de las cuales el sentido de la justicia tendría un lugar fundamental. Pero esta idea del reconocimiento no fue solo importante en las primeras reflexiones que Rawls desarrolló sobre la moral. Como es posible observar en su artículo JF de 1957, él le atribuyó gran importancia no solo a la idea del reconocimiento recíproco entre los sujetos entendidos como personas morales, sino también a los sentimientos morales que posibilitaban la justificación de sus principios.

Desde sus primeras reflexiones Rawls identificó una doble vía de justificación de los principios de justicia. Esta doble vía reconoce, por una parte, a unos sujetos no preocupados por los intereses de los demás y centrados en lograr un acuerdo que no afecte sus beneficios y, por otra, a unos sujetos guiados por sentimientos morales que tienden al reconocimiento recíproco. Estos dos métodos para derivar los principios de la justicia Rawls los desarrolló en un trabajo no publicado denominado “The Two-fold Basis of Justice”⁶⁸. En dicho trabajo Rawls señaló que hay dos maneras mediante las cuales es posible mostrar que ciertos principios de la justicia deben ser aceptados. A la primera de estas Rawls la denominó “The Conventional Basis”. El argumento esbozado para esta base sostenía que los principios de justicia:

⁶⁷ Podríamos decir, siguiendo a Adela Cortina, que también pasa por: “la capacidad de estimar valores, la capacidad de sentir y la capacidad de formarse un juicio a través de la adquisición de las virtudes” (2010 16).

⁶⁸ Véase *Papers of John Rawls*. Box 9, Folder 1. Este trabajo no tiene fecha de elaboración, probablemente fue escrito entre 1954 y 1956 según las indicaciones de Priscilla MacKenzie en 2012 15, nota 48. Agradezco a Priscilla MacKenzie (University of Cambridge) su amable colaboración con este manuscrito y con otras cuestiones relacionadas con la filosofía moral temprana de Rawls.

[...] son aquellos principios para el diseño de prácticas que las personas que se reúnen entre sí podrían acordar bajo las condiciones de la justicia. Es decir, son principios que podrían ser aceptados por personas cuyos intereses son egoístas respecto a los intereses de otros. Los principios de la justicia mantienen una imparcialidad y una igualdad de trato, excepto cuando una desigualdad vaya en beneficio de todos (TFB 1).

Una segunda base en la cual podrían sustentarse los principios de justicia Rawls la denominó “The Natural Basis”. Según esta base, los principios de justicia reflejan:

[...] el juicio de alguien que tiene como finalidad cuidar y atender todos los intereses por igual y prestar la debida atención a todos ellos [...] Cualquiera que se sienta afectado por los intereses de los demás, de hecho cualquiera que reconozca a los otros como personas y que al mismo tiempo sea imparcial con ellos, juzgará que sus intereses deben ser tratados por igual, y que las diferencias solo se permitirán cuando estas sean en beneficio de los intereses de cada uno por igual (TFB 1).

Rawls argumentó que cualquier persona que muestre sentimientos de empatía con los intereses de los demás, o que reconozca a los otros como personas morales, juzgará que los intereses de ellos deben ser tratados por igual, y que las diferencias deben ser permitidas sólo cuando estas propicien la mutua ventaja de los intereses de cada uno. Para él esta base natural: “simplemente invoca la idea de que la moralidad, y en particular la justicia, está contenida en el acto de reconocimiento de las personas como personas: la justicia es el reconocimiento recíproco de las personas en cuanto personas” (TFB 1)⁶⁹.

⁶⁹ En relación a esta base natural de los principios de la justicia resultan interesantes las palabras de Samuel Freeman cuando señala que en el desarrollo de su pensamiento: “Rawls

Como expondré a continuación, son los fundamentos psicológicos del reconocimiento y de la justicia los que Rawls pretende exponer en “The Sense of Justice”. En este contexto, y una vez discutido el uso de la razón en la ética (apartado I), así como la importancia que tiene la noción de práctica para la comprensión de la reglas que han de constituir el orden social justo (apartado II), y finalmente haber presentado los dos principios de justicia que mejor especifican la noción de equidad (apartado III), Rawls presenta en este artículo el resultado de una profunda reflexión sobre los sentimientos morales, particularmente sobre el origen del sentido de la justicia. El lugar central que tendrá la reflexión sobre el sentido de la justicia en su obra está determinado por el hecho de que dicha capacidad constituye el fundamento motivacional que posibilita y asegura tanto la integridad del acuerdo realizado en la posición original, como el hecho de que los principios escogidos sean respetados⁷⁰. La razón de lo anterior se encuentra en el hecho de que Rawls concibe a la capacidad para un sentido de la justicia como decisiva para definir a alguien como sujeto de derecho y acreedor de un trato justo. De este modo, ha de ser el reconocimiento recíproco de nuestra capacidad para tener un un sentido de la justicia –y no el mero hecho de ser susceptible de dolor y placer– lo que nos haría merecedores de un trato

seeks to discover the fundamental moral principles that regulate reasoning and judgments about justice [...] Rawls here moves some way toward the more “sentimental” and “naturalistic” accounts suggested by Rousseau and Hume” (2003 2). En la misma línea Priscila Mackenzie sostuvo que “Rawls’s choice to call this basis of justice “natural” draws attention to his affirmation of a moral naturalism of sorts. Justice is rooted in the natural response of recognition to real persons in the world” (2012 51 nota 16). En este trabajo Mackenzie elabora interesantes relaciones entre la filosofía moral que Rawls desarrolló a mediados de los años 50’ y las influencias que habría recibido en Oxford de autoras como Elizabeth Anscombe y Philippa Foot (Cf. Mackenzie 2012 8).

⁷⁰ El sentido de la justicia volverá aparecer en *A Theory of Justice*. En su edición original de 1971 aparece tratado en las páginas 12, 19, 45-50, 120, 145, así como en todo el capítulo VIII que lleva por título “The Sense of Justice”. Cuando Rawls se refiere a él en el contexto de la posición original es cuando afirma que “his sense of justice move him to act on the principles of right that would be adopted in the original position” (TJ 45). En la reedición de 1990, aparece en la página xii del nuevo prefacio teniendo un rol central en la arquitectónica del proyecto rawlsiano. Junto a la capacidad para una concepción del bien, el sentido de la justicia es considerado como una de los dos poderes morales (*moral powers*) de los seres humanos. Finalmente en *Political Liberalism* –Expanded Edition de 2005– Rawls trata el sentido de la justicia en la “Idea of Public Reason Revisited”. En dicho capítulo Rawls considera al sentido de la justicia como un elemento asociado a la formación cívica y como resultado de procesos asociados a las relaciones familiares que conforman la estructura básica de la sociedad.

debido en condiciones de reciprocidad. Al mismo tiempo, Rawls considera que sería el sentido de la justicia –y no el mero hecho de ser capaces de un uso estratégico de nuestra racionalidad– lo que explicaría la posibilidad de sentirnos vinculados a los principios de la justicia.

Como ya lo he indicado, Rawls fue bastante crítico con lo que él mismo denominó una aproximación logicista a los problemas de la ética. Este espíritu crítico no solo le hizo reflexionar sobre las reales posibilidades de la razón en la ética, sino también lo motivó a desarrollar una profunda reflexión sobre los sentimientos morales que conforman nuestra experiencia moral⁷¹. Como sostuvo Priscilla MacKenzie:

[Rawls] argumentó que la comprensión de estos sentimientos –tales como la compasión, la simpatía, la justa indignación, la vergüenza y la culpa– era esencial para hablar de modo coherente sobre la filosofía moral (2012 6).

De este modo, sería el *equilibrio* interno de las partes constituyentes su teoría moral (ético-psico-social) lo que le permitiría justificar los principios de justicia.

IV.1 Objetivo y contenido del sentido de la justicia

En “The Sense of Justice” Rawls se propone básicamente dos tareas. En primer lugar, presentar una construcción psicológica que permita justificar la tesis de Rousseau enunciada en el epígrafe de esta sección, a saber, que el sentido de la justicia no es una mera concepción moral formada

⁷¹ Lo anterior ha quedado de manifiesto por los trabajos de Bevir & Gališanka (2012), Gališanka (2012) y MacKenzie (2012) quienes nos remiten principalmente a los archivos de la Universidad de Harvard, sobre todo “Letter Box File 5. Moral Psychology, 1958-1968 and undated”. El alcance y contenido de estos documentos incluye, además de las conferencias universitarias ofrecidas por Rawls en Harvard, algunas de sus *Lectures* sobre psicología moral presentadas en la Universidad de Cornell y en el Instituto de Tecnología de Massachusetts.

solo por el entendimiento, sino un verdadero sentimiento del corazón iluminado por la razón. En segundo lugar, Rawls pretende considerar dos preguntas que surgen a partir del análisis sistemático del concepto de justicia, a saber, (i) ¿a quién debe uno la obligación de justicia? y (ii) ¿qué es lo explica que las personas realicen lo que la justicia requiere? De este modo, en la primera parte del artículo Rawls intenta unir su explicación del sentido de la justicia con las reflexiones desarrolladas anteriormente en su artículo JF de 1958.

La construcción psicológica que Rawls presenta en esta primera parte está diseñada para mostrar cómo el sentido de la justicia puede ser visto como el resultado de cierto desarrollo natural, como el “natural resultado de nuestras afectos primitivos” (1963 281)⁷². Si lo anterior se demostrase, piensa Rawls, sería posible defender la tesis nada despreciable según la cual los principios de la justicia tendrían una base natural, es decir, se basarían en nuestras naturales competencias y sentimientos morales. He ahí la importancia de la construcción psicológica. Esta aportaría las bases naturales a partir de las cuales nos resultaría comprensible y razonable aceptar los principios de la justicia como aquellos que posibilitarían la correcta organización de la sociedad. Ahora bien, por bases naturales me refiero a la idea de que la moralidad es parte de la naturaleza de las personas, lo que implica que estas poseen “por naturaleza” ciertas competencias morales asociadas a ciertos sentimientos morales. Este tipo de naturalismo no implica ni la creencia cientificista según el cual sería posible reducir la conducta –moral– humana a mecanismos científicamente explicables, ni la aceptación de una tesis metafísica sobre la naturaleza humana.

Paso entonces al análisis de la construcción psicológica. Una vez presentada, espero discutir algunos de los supuestos e implicaciones que se desprenden de ella. Al final de esta sección espero ilustrar cómo la adopción

⁷² No quiero sostener aquí que Rawls sea un defensor del naturalismo ético, sino más bien lo que quiero mostrar es la relevancia que tiene su exploración de los elementos de nuestra psicología como una de las bases donde se asienta nuestra moralidad y, por tanto, un ámbito que debe ser considerado al momento de especular sobre la justificación de los principios de la justicia, entendidos estos últimos como principios morales.

de este marco de psicología moral afecta la construcción de la filosofía moral de Rawls.

IV.2 La construcción psicológica y los estadios del desarrollo moral

La tesis básica que caracteriza la idea del desarrollo moral defendida por Rawls afirma que este proceso estaría en directa relación con la aparición y el mantenimiento del sentido de la justicia. Dicho sentido sería adquirido gradualmente por los miembros más jóvenes de la sociedad en la medida en que ellos se van siendo parte de las diferentes instancias sociales que caracterizan su desarrollo. A continuación explicaré en qué consiste cada uno de estos estadios.

IV.2.1 Primer estadio: la moralidad de la autoridad

Este estadio se caracteriza por las relaciones que se establecen dentro de un marco familiar donde las figuras parentales determinan el comportamiento de los niños dentro de un marco moral específico. El primer estadio del desarrollo moral está determinado por lo que Rawls denomina la primera ley psicológica. Esta ley sostiene que cuando la institución de la familia es en sí misma justa, los niños desarrollan gradualmente un apego amoroso (*loving attachment*) hacia sus padres en la medida en que ellos los han cuidado amorosamente⁷³. Fruto de lo anterior, se va desarrollando en los niños el sentido de la autoestima y el valor en sí mismos. Con el tiempo, el amor y la confianza de los padres conduce al niño a seguir y aceptar los mandatos que estos sostienen en la medida en que sus preceptos son

⁷³ Para un lector que provenga de la tradición del *Anerkennung*, y que además desconozca las reflexiones de Rawls sobre estas materias, le parecerá al menos interesante las similitudes entre los estadios de reconocimiento presentados aquí por Rawls y los patrones de reconocimiento intersubjetivo desarrollados por Axel Honneth en *La lucha por el reconocimiento* (Cf. 1997 114-159).

razonables. Lo anterior no sería producto del miedo a una sanción –o por miedo a perder el amor, como diría Freud en *El Malestar en la cultura*–, sino por el amor y respeto que tiene por sus padres, así como por el deseo de no decepcionarlos o defraudarlos. Así, la moralidad de la autoridad nos permitiría estar dispuestos, sin la expectativa de recompensa o castigo, a seguir ciertos preceptos que no solo nos parecerían en gran medida arbitrarios, sino que en modo alguno corresponderían a nuestras inclinaciones originales.

Para Rawls la moralidad de la autoridad responde al principio psicológico según el cual en nuestra infancia generamos sentimientos de amor y confianza hacia nuestros padres cuando estos han demostrado amor y preocupación. Para él el amor y la confianza serán los elementos causales de la aparición de sentimientos de culpa en el caso de desobediencia de las ordenes y mandatos que provienen de la autoridad parental⁷⁴. Dichos sentimientos de culpa se harían evidentes en la inclinación a confesar y a pedir disculpas con el objetivo de restaurar la relación previa. De este modo, la ausencia de sentimientos de culpa revelaría una falta de amor y confianza. Es importante señalar que en este periodo de aprendizaje, los infantes no poseen las capacidades de reflexión y pensamiento crítico que les permitiría, en principio, tener razones para aceptar o rechazar posibles mandatos. Su participación en el proceso de moralización es más bien pasivo o receptivo.

IV.2.2 Segundo estadio: la moralidad de la asociación

Este estadio se caracteriza por el aprendizaje y desarrollo de vínculos emocionales conectados con estándares morales propios de ciertos roles sociales que corresponden a las diferentes asociaciones de las cuales formamos parte (amistad, compañerismo, vecindad, entre otros). Al pertenecer y participar en estas asociaciones los sujetos van orientando su actuar en virtud de una serie de ideales y principios que caracterizan estas prácticas. A partir de dichos ideales, ellos aprenderán las virtudes del

⁷⁴ Rawls llama a este tipo de culpa: *authority guilt* (Cf. 1963 286-287).

carácter propias de cada uno de sus roles. (Cf. Freeman 2007 257). Rawls asume como conocido por todos el hecho de que las reglas que definen cada uno de estos sistemas de cooperación satisfacen los dos principios de justicia.

Una de las características más importante de este estadio es que, en la medida en que los sujetos comienzan a entender los diferentes esquemas asociativos, ellos adquieren una concepción del sistema de cooperación que define las asociaciones y los propósitos que estas promueven. En este sentido, el aprendizaje adquirido por los sujetos en sus diferentes roles –o en el cumplimiento de sus diferentes roles– es de vital importancia para su formación moral. De hecho dicho aprendizaje funciona como una de las primeras aproximaciones a las virtudes cívicas, propias de aquellos sujetos que han adquirido el sentido de la justicia. Observando los diferentes roles, así como también la división de funciones y deberes propios de un sistema cooperativo, el adolescente desarrollará gradualmente una visión compleja del trabajo asociativo y colaborativo. Podría comprender y diferenciar las cosas desde su propia perspectiva con independencia de su posición o rol, así como también desde el rol específico que toma dentro de una asociación. Lo anterior posibilitaría un paso aún más significativo, a saber, poder empáticamente entender las razones por las cuales los otros se conducen dentro y fuera de un sistema cooperativo. Ahora bien, para Rawls la empatía dependerá no solo del desarrollo de la autoestima (*self-esteem*), sino que también de la capacidad para apreciarse dentro de un sistema de cooperación (*self-respect*), así como del reconocimiento que los otros sujetos pasan por un proceso similar.

Esta etapa correspondería a la manifestación de una segunda ley psicológica según la cual si los “compañeros” cumplen con las obligaciones que sus roles demandan, entonces se generaría en cada individuo los sentimientos de amistad, lealtad y confianza. Para el caso del sujeto en cuestión, el incumplimiento de su rol en cada ámbito de acción traería como consecuencia un sentimiento de culpabilidad. Dicha culpabilidad se vería manifestada en el intento de reparación y disculpa, así como en el hecho de aceptar como <justa> la aplicación de un castigo por el incumplimiento de su rol.

En resumen, si la capacidad de una persona para sentir simpatía se ha desarrollado de acuerdo con la primera ley, entonces cuando otro unido a él en una actividad conjunta se comporta de modo tal que muestra su intención de cumplir con su deber de *fair play*, el sujeto en cuestión desarrollará los sentimientos de confianza y amistad. Dadas las anteriores condiciones, si una persona falla en hacer su parte, él experimentará sentimientos de culpa de asociación (*association guilt*). Dicho sentimiento podría manifestarse por la inclinación a compensar a los otros, a admitir lo que se ha hecho y pedir disculpas; así como a pedir ser reintegrado y aceptar los reproches y castigos⁷⁵. La ausencia de tales inclinaciones revelaría la falta de lazos de amistad y mutua confianza. De ocurrir lo anterior, los sujetos no tendrían reparos sobre las pérdidas o daños infringidas a los otros en virtud de sus acciones u omisiones, así como tampoco tendrían problema alguno en quebrantar la confianza generada por el hecho de participar de una actividad conjunta.

IV.2.3 Tercer estadio: la moralidad de los principios

Este estadio presupone la realización de los dos anteriores. En otras palabras, se supone que la persona ha experimentado actitudes de amor y confianza al interior de su familia, así como sentimientos de amistad y confianza mutua al interior de las asociaciones en las cuales ha participado. Rawls argumenta que nosotros desarrollamos un deseo de apoyar y respaldar las instituciones justas una vez que: (i) reconocemos que nosotros y nuestros seres queridos se ven beneficiados por estas instituciones y (ii) estas instituciones son públicamente reconocidas como justas. Esta motivación moral se manifiesta por el propio deseo de cumplir con nuestros deberes y obligaciones y hacer lo que nos corresponde al interior de las

⁷⁵ La influencia de Piaget sobre la configuración de la psicología moral de Rawls está fuera de duda y en ocasiones los paralelismos son bastante sorprendentes. Solo quiero ilustrar lo anterior con un pasaje de *The Moral Judgment of the Child*, ahí Piaget sostuvo “Every action that is judged to be guilty by a given social group consists in the violation of the rules of the group and therefore in a sort of breach of the social bond itself” (1932 202). La idea de restauración, pedir disculpas y confesar lo realizado, son también desarrolladas por Piaget en este libro.

instituciones en las que participamos. Al mismo tiempo, esta motivación nos llevaría a modificar nuestras instituciones cuando estas no son justas. Una vez adquirido el sentido de la justicia en el tercer estadio, un rasgo fundamental que caracteriza su fuerza motivacional es que este no depende de ningún vínculo particular, ya sea de amistad o simpatía. Como lo he expuesto, en los anteriores estadios del desarrollo el respeto y apoyo a las normas estaba determinado por el vínculo específico entre el sujeto y su familia, o el sujeto y su grupo.

A diferencia de lo anterior, en el tercer estadio la motivación que lleva a las personas a respetar los principios morales es completamente independiente de vínculo particular alguno⁷⁶. De esta forma, el sentido de la justicia aparece como un sentimiento moral que depende de principios (*principle-dependent*) y no de objetos (*object-dependent*)⁷⁷. Esta etapa esta regida por la tercera ley psicológica que, según Rawls, determina que una vez generadas las actitudes de amor y confianza y los sentimientos de amistad y lealtad, el reconocimiento de que nosotros y aquellos a quienes estimamos somos los beneficiarios de una institución justa, estable y duradera, tiende a generar en nosotros el correspondiente sentido de la justicia⁷⁸. Este estadio refleja un movimiento desde el compromiso con los miembros de la sociedad, caracterizado por los diferentes roles que las personas adquieren,

⁷⁶ En una línea de argumentación similar, autores como Rainer Forst han sostenido que el contexto de la moralidad está caracterizado por el trato entre personas entendidas como “human beings to whom one has no particular ethical relations” (2012 16). De este modo, el sentido de la justicia resultaría fundamental para ofrecer una base moral de los principios de la justicia, y no solo una base ética cuya validez “lies in the particularity of each value perspective and the possibility of identifying with it” (Forst 2012 17). Para la distinción entre el nivel ético y moral de justificación y su relación con la racionalidad práctica véase Jurgen Habermas en: “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica” (2000 109-126).

⁷⁷ Los sentimientos objeto-dependientes son aquellos cuyos objetos son bienes personales cuya caracterización no se basa en ningún principio moral normativo; por el contrario, en el caso de los sentimientos principio-dependientes como la fidelidad, estos están regulados por principios o ideales morales. En PL, a propósito de las bases motivacionales de las personas, Rawls distingue tres tipos de deseos, a saber, ‘object-dependent’, ‘principle-dependent’ y ‘conception-dependent’. Véase § 7. “The Basis of Moral Motivation in the Person” (PL 81-86).

⁷⁸ El hecho de que el sentido de la justicia sea un efecto de la construcción psicológica –que presupone como base el reconocimiento de los principios de la justicia– es algo que discutiré a continuación en la evaluación de esta sección. La razón es que dicha tesis entra en contradicción con la defendida por Rawls en JF según la cual el sentido de la justicia (*having a morality*) es condición para la aceptación de los principios de justicia.

hacia una relación más estrecha con principios de justicia. En otras palabras, este estadio se caracterizaría por la conexión de la voluntad de los agentes morales con ciertos principios morales de justicia que le permitirían constreñir su voluntad en lo que respecta a la materialización de sus deseos, así como al alcance de sus reclamaciones.

En síntesis, la tercera etapa se caracterizaría por el deseo de ser una persona justa, lo que se traduce en actuar según los principios de justicia comúnmente aceptados. La violación de un principio de justicia da lugar a un sentimiento de culpa en sentido estricto, en la medida en que “los principios son una representación y actualización de nuestra naturaleza como seres racionales, libres e iguales” (Agra 1985 20).

IV.3 Evaluación de la construcción psicológica y su impacto en la filosofía moral de Rawls

A continuación discutiré algunas de las cuestiones que se desprenden de la construcción psicológica presentada por Rawls. Como en otras ocasiones, el norte está determinado por aquellos aspectos que tienen una relación específica con la constitución de las nociones morales que Rawls considera en el marco de su teoría, así como por las relaciones que se establecen entre ellas.

IV.3.1 Evaluación de la construcción psicológica considerando separadamente cada uno de los estadios

IV.3.1.1 Sobre la moralidad de la autoridad

En el proceso constitutivo del sentido de la justicia, la moralidad de la autoridad ha de comprenderse como aquel estadio capaz de ofrecer las condiciones para el desarrollo del amor y la confianza. Estas actitudes naturales han de ser esenciales para la posterior configuración de nuestros sentimientos morales. En sentido estricto, Rawls no apoyaría la idea según la

cual en este estadio los sujetos desarrollasen “sentimientos morales” *stricto sensu* . (Cf 1963, apartados VI y VII). El argumento que ofrece Rawls es que en el caso de los sentimientos morales los sujetos apelan en su explicación a ciertos conceptos morales. Frente a la pregunta de por qué alguien siente resentimiento o indignación⁷⁹, el tipo de explicación que el sujeto ofrecería sería completamente distinta a si se le preguntase por qué siente rabia o enojo. En el caso de los primeros sentimientos, el sujeto se vería en la necesidad de apelar a nociones de corrección (moral). Al respecto Rawls señala:

En general una condición necesaria y un rasgo definitorio de los sentimientos morales es que en la explicación que la persona ofrece [...] invoque un concepto moral y el de los principios asociados a él, y con ello haga una referencia a algo que se reconoce como indebido (1963 295).

Pero según lo señalado por el propio Rawls, los sujetos que se encuentran en el contexto de relaciones especificadas por la moralidad de la autoridad no están en posición de cuestionar los preceptos generales. Para Rawls el niño no tiene un sentido crítico desarrollado por lo cual “no está en una posición racional para rechazar los mandatos de los padres, por lo que, si ama y confía en ellos, él aceptará sus preceptos” (1963 288). Ahora bien, y por más que Rawls se esfuerce en señalar que solo en el tercer estadio del desarrollo aparecería el sentimiento de culpabilidad en sentido estricto, no es claro por qué de igual modo sostiene que este sentimiento es el que aparecería como resultado de la violación de los mandatos y preceptos entregados por los padres. Lo anterior se vería ratificado por la

⁷⁹ En relación con estos sentimientos morales Rawls señala: “Resentment is our reaction to the injuries and harms which the wrongs of others inflict upon us, and indignation is our reaction to the injuries which the wrongs of others inflict on others. Both resentment and indignation require, then, an explanation which invokes a moral concept, say the concept of justice, and its associated principles(s) and so makes a reference to a right or a wrong. In order to experience resentment and indignation one must accept the principles which specify these rights and wrongs” (1963 299) Como en otros lugares, sus referentes para la discusión sobre los sentimientos morales han de ser Ludwig Wittgenstein, Phippa Foot y Elizabeth Anscombe.

espontaneidad de este sentimiento que lo alojaría, según la misma clasificación que ofrece Rawls, en la categoría de sentimiento natural más bien que moral.

Entonces, si para Rawls solo ha de ser posible tener sentimientos de culpabilidad en la medida en que disponemos de un concepto de culpabilidad y, además, somos capaces de ofrecer una explicación apropiada de por qué uno se siente de ese modo, ¿qué razón tendrá para hablar de sentimientos de culpabilidad en relación con la autoridad? Dejaré pendiente esta respuesta la que retomaré al final de esta sección.

IV.3.1.2 Sobre la moralidad de la asociación

Las conclusiones que Rawls obtiene de la exposición de la segunda forma de culpabilidad entran en directa relación con la necesidad de ofrecer garantías para la justificación de la adopción de los dos principios de justicia. No podemos olvidar que dichos principios, que fueron presentados por Rawls al inicio del artículo de 1963, son el horizonte de la discusión. Como ya lo he sostenido, el objetivo que persigue nuestro autor es entregar a sus principios de justicia un tipo de justificación que se asiente tanto en nuestras naturales disposiciones y sentimientos morales, así como en el normal desarrollo de nuestra psicología moral en general⁸⁰. De este modo, y si se cumplen las condiciones especificadas por Rawls, es decir, si los sujetos desarrollan el sentimiento de culpabilidad como resultado de violar sus compromisos como partes constituyentes de actividades cooperativas, entonces dicho

⁸⁰ La exposición del sentido de la justicia que Rawls desarrolla en 1963 aparece como la “descripción” de un estado de cosas, específicamente, como la descripción del desarrollo natural de nuestros sentimientos morales de culpabilidad. No hay claros indicios de que Rawls esté describiendo una situación ideal o proponiendo una situación ideal para la justificación de los principios de justicia. Este realismo será una de las cuestiones que tendré en consideración en la evaluación final de esta sección. Puede compararse mi interpretación con la que ofrece María Xosé Agra (1985) quien ve en la propuesta de Rawls una idealización del desarrollo moral. Cabe destacar que la interpretación ofrecida por Agra se basa principalmente en la exposición del sentido de la justicia que Rawls ofrece en *A Theory of Justice*, Tercera Parte. Finalmente, sobre la cuestión del realismo moral en Rawls véase T. Nagel “The rigorous compassion of John Rawls, Justice, Shalt Thou Pursue” *The New Republic* (1999).

sentimiento de culpabilidad funcionaría como un elemento capaz de restringir nuestros posibles sentimientos egoístas tendientes a buscar nuestro propio beneficio e interés. Dicho resultado lo equipara nada menos que con la capacidad que Hobbes le asignó al soberano en su *Leviatan* (Cf. Rawls 1963 290). Rawls cree que una manera de interpretar al soberano hobbesiano es como un actor o agencia (*an agency*) unido a los sistemas inestables de cooperación de manera tal que en estos ya no sería una ventaja para las persona dejar de hacer lo que les corresponde, teniendo en consideración que los demás también hacen lo suyo. Al mantener la vigilancia y hacer cumplir las sanciones –con la fuerza de la espada–, los actos del soberano lograrían inhibir las violaciones que, junto con la creencia en la eficacia de su poder, permitiría eliminar la inestabilidad. Del mismo modo, para él los sentimientos de amistad y mutua confianza jugarían un rol central en la estabilidad de la sociedad en la medida en que “tenden a reforzar los esquemas de cooperación” (Rawls 1963 291)⁸¹, esquemas sobre los cuales está asentada nuestra posibilidad de pensar en la equidad de la distribución de las cargas y beneficios que de ellos se obtienen.

⁸¹ Rawls considera que una de las formas mediante las cuales es posible observar el sentimiento de culpabilidad por asociación es cuando los sujetos reconocen su falta y solicitan ser reintegrados (*ask for reinstatement*) aceptando los reproches y castigos asociados a su falta (Cf. 1963 296). En este sentido, sería posible pensar que el elemento motivacional que lleva a los sujetos a constreñir su voluntad no ha de ser la culpa en cuanto sentimiento moral, sino más bien el hecho de sentirse excluido. Esta lectura estaría en directa relación con la tesis de rawlsiana del reconocimiento recíproco (si fallo, entonces ya no me reconocen como un igual), así como con la importancia que le otorga en *A Theory of Justice* a la autoestima y el autorrespeto en cuanto bienes primarios. Lo anterior puede apreciarse en los siguiente pasaje “In this instance, then, men's self-esteem hinges on how they regard one another” (TJ 181). No olvidemos que una de las características que Rawls ofrece de la autoestima es “finding our person and deeds appreciated and confirmed by others who are likewise esteemed and their association enjoyed” (TJ 440). En este punto agradezco a Adela Cortina por abrir esta vía de interpretación.

IV.3.1.3 Sobre la moralidad de los principios

Como ya lo he señalado, la culpabilidad de la asociación guarda con su antecesora la cualidad de estar supeditada a unas relaciones y actitudes naturales hacia ciertas personas particulares (padres y co-asociados respectivamente). En este sentido, ambas formas de culpabilidad responden a relaciones concretas que mantenemos con nuestros cercanos. A diferencia de lo anterior, la culpabilidad respecto a principios responde a una estructura diferente en la medida en que es posible sentirse culpable aún cuando los afectados no han de ser personas con las cuales tengamos una forma particular de simpatía.

Siguiendo a Rawls, en la explicación de las razones por las cuales sentimos *principle guilt* no apelamos a nuestras relaciones con nuestros cercanos, sino más bien a los principios de la justicia que *ajustarían* nuestros intereses a las condiciones de la equidad, restringiendo así nuestros intereses particulares mediante la constricción de nuestra voluntad. En otras palabras, actuar bajo la consciencia de la culpabilidad en relación con nuestro quebrantamiento de los principios de justicia tendría el mismo efecto que “tener una moralidad” (*having a morality*). Como lo expuse en mi análisis de “Justice as Fairness (especialmente en III.3.2), tener una moralidad implica el reconocimiento recíproco e imparcial de la aplicación de los principios acordados. En este sentido, el reconocimiento de la equidad como rasgo central de la justicia, implica la necesidad de ofrecer explicaciones cuando se actuaba contraviniéndolos, así como la aparición de los sentimientos de culpa, vergüenza y remordimiento.

Ahora bien, y si las restricciones de tener una moralidad son, junto con las circunstancias de la justicia, las condiciones necesarias para el reconocimiento y justificación de los dos principios de justicia en JF⁸², ¿porqué el sentido de la justicia que Rawls expone en “The Sense of Justice”

⁸² Luego de haber reflexionado sobre las condiciones de la justicia y las restricciones de tener una moralidad Rawls señaló “In this way one can see how the acceptance of the principles of justice might come about, for given all these conditions as described, it would be natural if the two principles of justice were to be acknowledged” (1958 173).

requiere como condición de posibilidad la aceptación de los principios de la justicia como base?⁸³ En otras palabras, ¿por qué Rawls en el artículo de 1963 hace descansar el sentido de la justicia en su tercera ley psicológica, cuando en 1958 los principios de la justicia requerían las exigencias impuestas por el sentido de la justicia? Al respecto podría sostener que o bien el sentido de la justicia depende de la aceptación de los principios como marco necesario para la conformación de la tercera ley psicológica (1963), o la justificación de los principios dependen de tener una moralidad, es decir, de tener desarrolladas nuestras competencias morales ¿Hay entonces una argumentación circular en la exposición de Rawls? ¿hay entre los argumentos de 1958 y 1963 una *petitio principii*? Por lo general he intentado no considerar los argumentos de Rawls como siguiendo patrones deductivos -ya que él mismo rechazó la vía cartesiana de fundamentación-, pero me cuesta aquí no ver un argumento al menos confuso.

La circularidad que puedo observar está dada por el hecho de que el sentido de la justicia es primero parte de las condiciones para la justificación de los dos principios de la justicia –entendido como las restricciones de tener una moralidad–, pero luego aparece como efecto de la tercera ley psicológica que *supone* como marco la aceptación de los dos principios de justicia.

Poco a poco Rawls se va conduciendo por argumentos límite, los cuales no son sino el efecto de atreverse a pensar por sí mismo. Más adelante, y con la introducción de la noción del equilibrio reflexivo, podremos reconsiderar no solo este tipo de tensión argumentativa sino que muchas otras.

⁸³ Al respecto Rawls sostuvo: “if a person (and his associates) are the beneficiaries of a successful and enduring institution or scheme of co-operation known to satisfy the two principles of justice, he will acquire a sense of justice” (1963 292).

IV.3.2 Evaluación de la construcción psicológica tomada en su conjunto. A modo de conclusión

Como he tratado de mostrar, la construcción psicológica que Rawls presenta tiene como uno de sus objetivos ofrecer un tipo de justificación para sus principios de justicia que incluya nuestra dimensión psicológica como una cuestión central. De manera inevitable, el hecho de asumir una versión del desarrollo moral implica aceptar también otros compromisos que, en principio, no es claro que el propio Rawls los aceptaría fácilmente. Siguiendo esta idea, podríamos argumentar que la búsqueda de bases naturales para fundar los sentimientos morales que participan en la determinación de la justicia de nuestras prácticas sociales, es una vía alternativa tanto al deductivismo moral, así como a cualquier forma de fundamentación metafísica de los principios que guían nuestras costumbres. Bajo el constructivismo de Piaget⁸⁴, Rawls nos presenta el sentido de la justicia como una capacidad fruto del desarrollo natural de nuestras competencia morales que nos permitiría ser una persona justa. Mi hipótesis es que este tipo de justificación de los principios de la justicia no solo está en estrecha relación con lo que en “The Two-fold Basis of Justice” denominó la base natural de la moral, sino que en gran medida es fruto de las influencias recibidas por el modo en el cual estas cuestiones de estaban discutiendo en los círculos intelectuales en los cuales él participaba, principalmente la influencia de Philipa Foot (1958-1959), Elizabeth Anscombe (1959) y la tradición de Oxford-Cambridge.

Otra cuestión interesante que se desprende de lo anterior es el modo de presentar y vincular diferentes formas de justificar los principios de la justicia, entendidos estos últimos como una extensión de nuestra moralidad aplicada a nuestras prácticas sociales⁸⁵. En este sentido, Rawls sería

⁸⁴ Véase Piaget: *The Moral Judgment of the Child* (1932). Para una revisión de la teoría de Piaget puede verse Esteban Pérez-Delgado y Rafael García-Ros (comps.): *La psicología del desarrollo moral: historia, teoría e investigación actual* (1991).

⁸⁵ En este sentido, su método podría entenderse como un método hermenéutico-coherencial que trata de comprender mejor la conciencia moral social de una sociedad (Cf. Cortina 2007 86-787).

consciente de la fragilidad de una justificación meramente convencional de nuestras prácticas, incluso cuando estas convenciones se basan en argumentos razonables⁸⁶. Para él los sujetos morales deben sentirse implicados en el proceso de socialización moral, implicación que requiere el reconocimiento de los otros como seres dignos de justicia⁸⁷. Mi deber moral es fruto de aquel sentimiento iluminado por la razón.

Dado lo anterior, es posible vislumbrar su concepción particular del contrato social: esta ha de entenderse como un contrato de reconocimiento recíproco que aspira alcanzar un acuerdo con respecto a los principios que guían nuestras prácticas e instituciones sociales. Como ya lo he señalado, en esta forma de concebir el contrato los sentimientos morales han de tener la importancia que el Leviatán jugaba en la teoría de Hobbes⁸⁸.

Finalmente, cabe destacar la importancia que Rawls le adjudica a los sentimientos morales para la estabilidad de la sociedad. Esta idea ha sido fuente de interesantes interpretaciones dada su conexión con lo que posteriormente Rawls denominará el bien primario por excelencia, a saber el autorrespeto⁸⁹.

⁸⁶ Véase la referencia que Rawls hace en *The Idea of an Overlapping Consensus* a la idea de *modus vivendi* como una justificación meramente convencional, no propia de su defensa liberal de una concepción de la justicia (Cf. 1987 1, 10-15 y 22-25).

⁸⁷ En relación con el compromiso de los agentes morales con los principios de justicia David Reidy sostuvo que para Rawls “There are no moral principles beyond rational criticism and correction in the face of practical experience and no standard of justification higher or further than the allegiance of free and intelligent men and women” (2014 25).

⁸⁸ Téngase a la vista que al interior de la tradición del *Anerkennung*, la discusión con Hobbes también se encuentra como punto de partida. Véase por ejemplo Hegel en “On the Scientific Ways of Treating Natural Law, on its Place in Practical Philosophy, and its Relation to the Positive Sciences of Right” (1999 112-118) y Axel Honneth en *Lucha por el reconocimiento* (1997 13, 17-20, y 56-60). Este punto ha sido explorado por Ludwig Siep en “The Struggle for Recognition. Hegel’s dispute with Hobbes in the Jena Writings” (1996 273-288).

⁸⁹ Véase por ejemplo Nussbaum en *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, 2013 8-12. Otras aproximaciones a este punto pueden encontrarse en Robert J. Yanal “Self-Esteem” (1987 363-379); Gerald Doppelt: “The Place of Self-Respect in a Theory of Justice,” (2009 127-154); Arto Laitinen: “Social bases of self-esteem: Rawls, Honneth and beyond” (2012).

V. JUSTICIA DISTRIBUTIVA

Morality, and in particular justice, is imbedded in the act of recognizing persons as persons: justice is the reciprocal recognition of persons as persons

John Rawls

Una de las conclusiones a las que llegué en la sección anterior fue que para Rawls los principios de la justicia pueden ser entendidos como una extensión de nuestra moralidad al ámbito de nuestras prácticas sociales. A partir de esta conclusión es que me gustaría analizar y discutir el artículo “Distributive Justice”⁹⁰. Como estrategia de orientación tendré a la vista las siguientes preguntas, a saber: ¿qué implicancias tendría la adopción de los principios de la justicia para el diseño de una sociedad? y ¿qué tipo de razones habría para adoptar los principios de la justicia como la mejor solución a las cuestiones de justicia distributiva? El tratamiento de estas preguntas lo realizaré de modo más bien general y atenderé con mayor detenimiento las cuestiones morales que son el foco de esta tesis. Para ello ofreceré primero un breve marco en el cual situar los problemas que Rawls trató en este artículo intentando establecer su conexión con algunas ideas presentadas anteriormente.

⁹⁰ Tendré a la vista las tres versiones de este artículo, a saber, (1) “Distributive Justice”, en P. Laslett y W.G. Runcinam (eds), *Philosophy, Politics and Society* (1967 58-82), Tercera serie; (2) “Distributive Justice: Some Addenda” *Natural Law Forum* 13 (1968 51-71) y “Distributive Justice” en Edmund S. Phelps, *Economic Justice* (1973 319-362). Las citas remitirán principalmente a esta última versión, de la cual también se han realizado las dos traducciones a la lengua castellana que he consultado: “Justicia Distributiva” en *Revista del Centro de Estudios Públicos* n° 24 (1986 53-90), Santiago de Chile y “Justicia Distributiva” en *Justicia como equidad : materiales para una teoría de la justicia* (original 1986, 2002 123-157). Importante resulta destacar que en una nota a pie de página Rawls señaló que el objetivo de “Distributive Justice” era intentar determinar algunas implicaciones de los dos principios de la justicia que había expuesto nueve años antes en “Justice as Fairnes” (Cf. Rawls 1967 58, nota 1) En el transcurso de esta sección trataré de mostrar que la idea de “determinar algunas implicaciones” podría entenderse como “realizar algunas aplicaciones”. Lo anterior podría entenderse a su vez como un giro socio-pragmático en su desarrollo filosófico.

V.1 La justicia distributiva como un problema de filosofía moral

V.1.1 Revisión de algunas cuestiones tratadas anteriormente

Al inicio de “Distributive Justice” Rawls señala que una forma de concebir una sociedad humana es entenderla como una empresa o asociación cooperativa. En dicha sociedad los sujetos tienen el interés común en que esta empresa se desarrolle plenamente. Rawls considera que la principal razón de lo anterior es que las personas reconocen la insuficiencia de sus esfuerzos particulares para procurarse una vida mejor, en otras palabras, esta asociación cooperativa es condición de posibilidad para que cada uno pueda llevar adelante sus planes de vida de la forma más sencilla y mejor. Ahora bien, Rawls es claro en señalar que los sujetos que participan de esta sociedad no son indiferentes al modo en cómo se distribuyen las cargas y beneficios de participar en dicho juego cooperativo. La no indiferencia de los miembros de la sociedad es específicamente respecto a la distribución de los bienes que en ella se producen a partir del trabajo conjunto. En este contexto, Rawls considera que una concepción de la justicia tiene como objetivo ofrecer un conjunto de principios para hacer frente al problema de cómo realizar dicha distribución de manera correcta (*right*) y, por tanto, justa⁹¹. Para él dichos principios no solo deberían quedarse en la mera resolución técnica de la asignación—lo que estaría por ejemplo en el campo de la justicia asignativa (*allocative justice*)— sino que al mismo tiempo deberían ofrecer las bases morales para un consenso respecto al diseño general de la distribución. Dicho consenso u acuerdo general debería presentarse como la base para enfrentar el problema de la justicia distributiva. Ahora bien, en la medida en que la distribución resultante afecta de modo radical la vida de cada uno de los sujetos que viven bajo dichos principios, la estructura que la regula es de suma importancia. Por

⁹¹ Los dos principios de la justicia que Rawls presenta aquí son los mismos que ha presentado anteriormente (Cf. 1958 165-167). En este artículo la atención recaerá principalmente en la primera parte del segundo principio denominado por Rawls <el principio de la diferencia>. Cuando Rawls se remite en la página 51 de DJ (1967) a las ideas que había presentado en JF (1958), señala que en su concepción de la justicia ahí presentada había ya implícita un “ideal of social justice” (1967 51).

esta razón, los argumentos sobre cuál marco y distribución resultante es moralmente preferible es, a mi entender, uno de los problemas morales más relevantes de la justicia distributiva sobre los cuales Rawls centró su atención. De este modo, podemos pensar los principios de la justicia distributiva como ofreciendo una guía moral para los procesos políticos y para el diseño de las estructuras que afectan la distribución de cargas y beneficios al interior de una sociedad. Es en este contexto de discusión donde se inserta las reflexiones que Rawls ofrece “Distributive Justice” que, como ya he dicho, intenta establecer algunas implicaciones de su artículo “Justice as Fairness”⁹².

Teniendo en consideración lo anterior, es posible afirmar que hasta JF Rawls había centrado su esfuerzo en el establecimiento de los dos principios de la justicia y su justificación, ambas tareas entendidas como cuestiones filosófico-morales. Si bien el contenido de la discusión que Rawls ofreció en sus trabajos anteriores se encontraba claramente delimitado por el marco de la filosofía práctica, sus tesis y argumentos centrales estaban principalmente dirigidos al ámbito de la fundamentación filosófica. Lo anterior quiere decir que si bien la noción de <práctica> ya se había consolidado como norte al cual los principios de la justicia debían atender, dichas <prácticas> no estaban aún particularizadas dentro de lo que en los años 60’ denominó “instituciones de una democracia constitucional” (1967 61). En otras palabras, sus principios se presentaban como la mejor alternativa para la regulación general de las prácticas sociales. Prueba de lo anterior, es que cuando Rawls se dispuso a definir la idea de justicia en JF, señaló que ésta estaba caracterizada por: (i) la eliminación de las distinciones arbitrarias y (ii) por un correcto balance entre reclamaciones en conflicto “dentro de una estructura de una práctica” (1958 165). Es por ello

⁹² En este punto es posible pensar que Rawls no solo está discutiendo con el utilitarismo, sino con el neopositivismo, el cientificismo economicista y el realismo jurídico. Por ejemplo David Reidy (2014) cita a Joseph Schumpeter: *Capitalism, Socialism and Democracy* (1942); Anthony Downs: *An Economic Theory of Democracy* (1957) y Axel Hagerstrom: *Inquiries into the Nature of Law and Morals* (1953), como autores con los cuales Rawls estaría dialogando. Recordemos que Rawls había escrito una reseña de la obra de Hagerstrom en la revista *Mind* 64 (1955b 421-2), quizás influenciado por Hart y su estancia en Oxford. El propio Hart había reseñado el mismo libro en *Philosophy*, 30 (1955 369-373).

por lo que los principios de la justicia que propuso se consideraban como formulando restricciones a cómo las prácticas pueden definir posiciones, oficios y funciones y cómo le asignan –a los sujetos que en ellas participan– ciertos poderes y responsabilidades, derechos y deberes, aunque todo ello de un modo bastante general. En el caso de DJ la generalidad anteriormente señalada se mantuvo solo en la primera parte, a saber, cuando recoge las discusiones que había mantenido con el utilitarismo a partir de 1957. En el transcurso del artículo Rawls va especificando y acotando cada vez más el universo al cual sus principios se refieren. Dado lo anterior, sus objetivos también se ven delimitados hasta llegar a la siguiente formulación:

Primero, cómo interpretar dichos principios [los dos principios de la justicia] de tal modo que definan un concepto coherente y completo de la justicia; segundo, organizar (*arrange*) las instituciones de una democracia constitucional de tal modo que dichos principios sean satisfechos, al menos aproximadamente; y tercero, que la concepción de cuotas distributivas (*distributive shares*) que ellos definen sea compatibles con la nociones de justicia del sentido común (1973 322-323).

Ahora bien, tomados en su conjunto, los objetivos de DJ siguen siendo objetivos morales⁹³. La idea de buscar un consenso respecto a cómo distribuir de manera correcta las cargas y beneficios de vivir en sociedad, así como la tensión entre un tratamiento justo versus uno eficiente u óptimo de

⁹³ Sin querer entrar en el establecimiento de “niveles” o “ramas” de la ética (Cf. Guisan 1995 22-24, Cortina 1996 121-122), creo que las reflexiones que Rawls presenta en “Distributive Justice” tienen una <pretensión de especificidad> mayor que las que había presentado en los anteriores artículos analizados en este parte de mi investigación. Dado esto, creo que en principio podría hacer la distinción entre un nivel de <fundamentación y justificación> de su concepción de la justicia (Rawls 1957-1958) y un nivel de <contrastación y acomodación> de sus principios (1967 y 1968). Esta acomodación podría ser un intento de ir equilibrando reflexivamente sus principios de justicia. Como ya lo que sostenido, esta idea de contrastar principios con la experiencia estaba ya presenta en su comprensión inductivista de la fundamentación ética en su “Outline” de 1951. Quizás por dicho motivo Johann Benfeld en “Justice as Fairness” y la idea de equilibrio reflexivo (2012 609-610) vio en este trabajo la protoforma de la idea del equilibrio reflexivo.

dicha distribución, así lo demuestran. De hecho la discusión inicial que Rawls presenta con el utilitarismo refleja esta cuestión. Para Rawls el principio de utilidad no daría importancia a cómo se distribuye la suma de satisfacciones totales entre los individuos lo que permitiría, en principio, pasar por encima de ciertos derechos y libertades basados en una concepción moral de la persona propia de las tradiciones liberales contractualistas. Se necesita, por tanto, una alternativa frente al modo de entender el marco imperante que determina la distribución, pero por sobre todo, se necesita una nueva fundamentación moral de los principios que han de guiar dicha distribución.

V.1.2 Consideraciones metodológicas (*sive* metaéticas) sobre la base moral de la justicia distributiva

Mi objetivo aquí es mostrar que Rawls no solo tuvo reparos contra la noción de persona moral que subyace bajo el principio el utilitarista, sino que también contra ciertas cuestiones metodológicas que son parte de dicha doctrina. La dificultad de aceptar el utilitarismo como un principio de justicia por razones metodológicas es algo que él ya había atisbado en “Two Concepts of Rules” a partir del análisis de la distinción entre justificar una práctica y justificar una acción que cae bajo ella. Para Rawls, el criterio de utilidad como criterio personal para lograr el máximo bienestar se corresponde con la justificación de acciones particulares que nosotros podríamos realizar bajo una práctica. En cambio, usar el principio de utilidad como principio y criterio de justicia implica entenderlo como un principio para la justificación de ciertas prácticas en sí mismas, cuestión que él encontraba inaceptable. Estos asuntos fueron nuevamente considerados por Rawls en la segunda versión de DJ publicada en 1968. El punto central de esta crítica se basa en la distinción entre la <justicia procesal pura> y <justicia procesal perfecta>.

Ya al inicio de DJ Rawls había reparado en que aceptar la idea de maximizar el bien como la noción más correcta de la justicia implicaba presuponer un conocimiento de lo que es bueno, es decir, la aceptación de un

criterio independiente sobre cuál podemos realizar una división equitativa. Para él, bajo esta forma de entender la distribución subyace la noción de <justicia procesal perfecta>, noción que explica con el siguiente ejemplo:

Varios hombres han de dividir una torta; suponiendo que la división equitativa es la división en partes iguales, ¿cuál procedimiento llevará a este resultado? La solución obvia es hacer que quien parta la torta se lleve el último trozo. Este la dividirá en partes iguales, pues así se asegura tener para sí una parte lo más grande posible. En este caso hay un criterio independiente sobre cuál es la división equitativa. El problema está en elaborar un procedimiento, un conjunto de reglas para partir la torta que conduzca a este resultado. El problema de la división equitativa ilustra las características de la justicia procesal perfecta. Hay un criterio independiente para el cual el resultado es justo; y podemos elaborar un procedimiento seguro para alcanzarlo (1973 355-356).

Ahora bien, el establecimiento de ese criterio independiente del cual depende el procedimiento que nos llevaría a la distribución justa es algo que cada uno de nosotros podría, en principio, establecer a modo de un imperativo hipotético asertórico. Pero, ¿podemos utilizar dicho criterio para establecer la manera mediante la cual deberíamos distribuir los bienes sociales? Como sabemos, la respuesta de Rawls es clara al respecto. De hecho es ese criterio para la justa distribución de los bienes sociales el que su reflexión persigue. El germen de su propuesta constructivista ya se puede observar aquí en conexión con la idea de la justicia procesal pura, es decir, bajo la idea de que son los propios sujetos en una situación original, y cubiertos por el velo de la ignorancia, los que acordarán los criterios (principios) que han de regular su vida social de las personas a quienes representan.

A partir de lo dicho anteriormente, resulta comprensible que Rawls se volcara hacia la doctrina del contrato social al reconocer en ella una mejor alternativa para explicar cómo los principios de la justicia surgen de un acuerdo entre individuos libres e independientes en una situación original de igualdad. Para Rawls la doctrina del contrato supone que los individuos racionales que pertenecen a la sociedad deben escoger juntos lo que entre ellos ha de contar como justo o injusto. Dicha doctrina no solo representaría –frente al utilitarismo, el naturalismo y el emotivismo– una mejor alternativa en términos morales, sino que bajo su alero se daría con mayor propiedad la idea de justicia procesal pura.

Relacionado con lo anterior, creo oportuno destacar que la crítica a la idea central de la justicia procesal perfecta –según la cual podemos considerar que determinado estado de cosas es justo “porque se pudo llegar a él mediante un procedimiento justo a partir de un criterio preestablecido” (Rawls 1973 356)– es una cuestión que concuerda con la crítica rawlsiana al rol de la deducción como procedimiento para la ética. Si recordamos el análisis que desarrolló en su ODPE sobre los jueces morales competentes, recordaremos que el punto central fue su interés en determinar un criterio para fundamentar los principios mediante los cuales justificamos decisiones morales. En dicho artículo Rawls sostuvo que si partiéramos de la base de que estos principios se encuentran ya aceptados como axiomas, y que por tanto la labor del juez moral competente no ha de ser otra que la de su aplicación deductiva, entonces el objetivo de justificar los principios mismos sería inútil o circular. Como sabemos, él prefirió defender un procedimiento inductivo que, veinte años más tarde, calzaría mucho mejor con su concepción contractual y su defensa del constructivismo moral.

Finalmente, y como ya mostré en “I.2.1 Caracterización del juez moral competente”, la crítica a la vía deductiva de justificación moral también se materializó en su *A Theory of Justice*. En la última sección de dicha obra (Cf. TJ 577-587) Rawls refuerza su posición filosófica (o metafilosófica) respecto a las concepciones de justificación moral. Frente al deductivismo y el naturalismo señala no haber adoptado ninguna de esas dos concepciones dado que si bien algunos principios morales pueden parecer naturales e incluso evidentes: “hay grandes obstáculos para sostener que son

necesariamente verdaderos, o para explicar lo que se entiende por esto” (TJ 578), y luego agrega: “en realidad, he afirmado que estos principios son contingentes, en el sentido de que son elegidos en la situación original, a la luz de hechos generales” (TJ 578), es decir, son elegidos teniendo en consideración la concepción de la justicia procesal pura.

Hasta aquí con las consideraciones que Rawls presenta en la primera parte “Distributive Justice” y su conexión con otros problemas morales y metodológicos. Paso a continuación al tratamiento de las preguntas que establecí al inicio de esta sección.

V.1.3 Tomándose a las personas en serio

En el epígrafe que abre esta sección podemos leer que Rawls defendió una concepción de la justicia según la cual esta se caracteriza esencialmente por el reconocimiento recíproco de las personas en cuanto personas. Para él una comprensión liberal democrática de la justicia *debe* comprometerse con un tratamiento recíproco de los intereses y expectativas de las personas en cuanto personas, pero ¿qué significa esto en la práctica?, ¿qué implicancias tendría la adopción de los principios de la justicia para el diseño de una sociedad?⁹⁴

Como sabemos Rawls no está pensando en unos principios para el diseño o articulación de la sociedad tomada esta de modo general. Los principios de la justicia han de aplicarse en primera instancia a la estructura básica de la sociedad. Dicha estructura comprende la constitución política y las principales instituciones económicas y sociales que en su conjunto definen nada menos que las libertades y derechos de las personas y, por tanto, afectan sus expectativas de vidas.

⁹⁴ Mi vía de argumentación toma en parte las consideraciones sobre el respeto y el reconocimiento realizadas por Stephen Darwall en “Two Kinds of Respect” (1977). Si bien el título de tomarse a las personas seriamente hace un guiño a Dworkin, sigo más bien la idea de Darwall según la cual “To say that persons as such are entitled to respect is to say that they are entitled to have other persons take seriously and weigh appropriately the fact that they are persons in deliberating about what to do. Such respect is recognition respect” (1977 38).

Lo anterior se encuentra en estrecha relación con una cuestión que Rawls había ya tratado en sus artículos anteriores (1958 y 1963), a saber, la idea de “tener una moralidad” (*having a morality*) y de disponer de “poderes morales” (*moral power*)⁹⁵. Para Rawls el reconocimiento recíproco, fundado en sentimientos morales tales como el sentido de la justicia, es un punto central en la fundamentación de una práctica equitativa y, por extensión, debería estar a la base de la justificación moral de los principios de justicia. No olvidemos que tener una moralidad posibilitaría formas de conducta mediante las cuales “los participantes en una práctica común pueden exhibir su reconocimiento a los demás como personas con intereses y capacidades similares” (Rawls 1958 181-182). Ahora bien, no solo el hecho de tener un sentido de la justicia está conectado con la base moral que Rawls busca para sus principios como garantes de la corrección moral de la distribución de los bienes sociales, sino que también nuestra capacidad moral que nos orienta en la búsqueda de nuestro propio bien. Rawls considera que cada persona tiene una concepción de lo que es bueno para ella, concepción que de forma inevitable se encuentra imbricada con sus propias expectativas al interior de la sociedad. De algún modo, los límites de su libertad están determinados por lo que le es posible pensar en relación con lo que puede llegar a ser. Es el reconocimiento de estas competencias morales el hecho que está a la base de la reflexión rawlsiana sobre la forma mediante la cual debemos organizar las instituciones de la sociedad para que estas consideren a las personas seriamente. Considerar a las personas seriamente sería reconocerlas como personas morales libres e iguales⁹⁶. Solo tratadas de esta manera podemos llegar a lo que Jerry Cohen pensó como el ideal de una sociedad que trata a sus miembros como personas moralmente iguales, independientemente de

⁹⁵ Como sostuve en III.2, la importancia de la noción de *moral powers* puede verse posteriormente en *A Theory of Justice* (TJ 51 y 488-489), *Political Liberalism* (PL 19, 81 y 103-104) así como en *The Idea of Public Reason Revisited*, donde sostuvo que “These features of citizens are implicit in their taking part in a fair system of social cooperation” (PL 481-482).

⁹⁶ Al respecto J. Cohen en “For a Democratic Society” sostuvo: “But to appreciate what is required for others to show us respect (and thus required to support self-respect), it is important to understand how people regard one another, namely, as free and equal moral persons who are free and equal by virtue of their possession of the two moral powers (2002 109).

las diferencias de clase y dotación natural, “ideal que provee una sólida justificación para las libertades iguales de los ciudadanos” (Cohen 2002 99)⁹⁷

Frente a lo anterior, Rawls defenderá que la mejor forma de considerar a las personas como seres morales es por medio de la adopción de sus dos principios de la justicia como el mejor esquema para la justa distribución de los bienes sociales. De hecho cuando procura formular una interpretación de los dos principios de justicia que trate a todos por igual como personas morales –y que por tanto no ponderé la parte que le corresponde a cada uno en los beneficios de la cooperación social conforme a elementos causales o accidentales, o en particular por la buen fortuna social o por su suerte en la lotería natural– resulta claro que su interpretación de la justicia aparece como la mejor frente a las alternativas rivales. Con su interpretación de los principios de la justicia, particularmente con su interpretación democrática del principio de la diferencia, Rawls se propone atacar las desigualdades que surgen del propio diseño de la estructura básica de la sociedad, las cuáles favorecería a unos más que a otros. Ahora bien, y dado que dichas desigualdades repercuten directamente en las expectativas y perspectiva de vida de los sujetos que conforman la sociedad, resulta imperativo hacerse cargo de ellas. En este sentido, los principios de la justicia se aplicarían a un sistema social en el cual ciertas desigualdades aparecen dado el modo en como se encuentra ya determinada la estructura básica de la sociedad, organización que como ya sostuve, favorece de entrada a unos más que a otros. Los principios de la justicia se aplicarían entonces con la intención de remediar el hecho de que dichas diferencias de entrada posibilite que algunas personas se vean beneficiadas arbitrariamente.

Es aquí donde ya se atisba la respuesta a nuestra primera pregunta sobre las implicancias que tendría para la organización de la sociedad el establecimiento y adopción de los principios de la justicia⁹⁸. Las instituciones de la sociedad deberían ser organizadas de tal modo que eviten en mayor

⁹⁷ Para el tratamiento de la idea de persona moral en Rawls véase también Ronald Dworkin 1975 51; Milton Fisk 1975 66-70; Adela Cortina 2001 34-35; Samuel Freeman 2007 21, 143 y 159 y Jerry Cohen & Thomas Nagel 2009 11.

⁹⁸ Dicha respuesta se encuentra nuevamente al alero de una de las características de los propios sujetos morales, a saber, su necesidad de modificar las instituciones cuando estas no son justas.

medidas las desigualdades arbitrarias producto de la distribución natural o social de ventajas competitivas. Como es sabido, Rawls desarrolla una interpretación de la primera parte del segundo principio de la justicia a partir de la cual los peor situados en el esquema social tienen prioridad distributiva. Lo anterior implica que si bien las instituciones sociales no deben prescindir del principio de eficiencia en la distribución de los bienes sociales, dicho principio no puede superponerse al de una correcta distribución. En otras palabras, las instituciones de la sociedad deben organizarse de tal modo que los efectos de las desigualdades satisfagan estándares de equidad. Lo anterior a su vez implica que de existir dichas desigualdades –Rawls aquí asume que son presumiblemente inevitables– estas sean para el beneficio de cada persona representativa en cada posición social, aunque más específicamente deben ir en beneficio de los peor situados⁹⁹. Para lograr dicho objetivo él propone una serie de medidas con el fin de que los principios de la justicia sean satisfechos. Dichas medidas presuponen un rol activo del Estado en la regulación económica, regulación que iría desde la implementación de políticas que permitan una real igualdad de oportunidades, hasta el establecimiento de un mínimo social. Pero Rawls no se queda ahí. Ofrece también el diseño de un esquema para la administración del Estado a partir de cuatro ramas que permitirían cumplir los objetivos de la justicia social, a saber (1) la rama de la asignación; (2) la rama de la estabilización, (3) la rama de las transferencias y (4) la rama de la distribución (Cf. 1973 346-351). Las primeras tendrían como norte preservar la eficiencia de la economía de mercado, las segundas garantizarían tanto el bienestar como la justa distribución de la renta y la riqueza.

Por razones de prioridad en la exposición, no avanzaré más sobre este punto. En lo que sigue retomo el tema central de esta investigación, a saber, las cuestiones morales que Rawls desarrolla en este periodo.

⁹⁹ Rawls llama “The stricter interpretation” (1973 330) a esta forma de interpretar el principio de la diferencia. Según esta interpretación todas las desigualdades deberían articularse a favor de los más desafortunados incluso si algunas de ellas no favorecen a quienes se encuentran en posiciones intermedias.

V.1.4 Razones morales para justificar la elección de los dos principios de la justicia como la mejor solución al problema de la justicia distributiva

Las modificaciones que Rawls introduce en la versión de DJ de 1968 tienen la finalidad de ofrecer una mejor interpretación del principio de diferencia y, al mismo tiempo, brindar mejores argumentos para considerar su interpretación democrática de la igualdad como la más razonable frente a otras concepciones alternativas¹⁰⁰. Lo interesante es que dos de las interpretaciones con las cuales Rawls discute, a saber, “el sistema de la libertad natural” y “la igualdad liberal”, tienen como punto de partida el principio de eficiencia. Dicho principio aparecería como el criterio para resolver el problema de la distribución los bienes sociales. Lo relevante de este principio es su base moral, base que Rawls asocia con la concepción utilitarista. Ahora bien, y como he mostrado a lo largo de este investigación, ya desde el año 1957 Rawls concibió su propuesta como una alternativa frente a dicha doctrina (Cf. 1957 653, 660-662). Dado lo anterior, resulta comprensible que los nuevos argumentos que ofrece en 1967 sean todos ellos formas de posicionamiento frente a las debilidades que reconoció en el criterio de utilidad como mecanismo para determinar la justa distribución de las cargas y beneficios de vivir en sociedad; en otras palabras, es posible reconocer que todos ellos sean *argumentos morales* que pretenden satisfacer las debilidades del principio de utilidad como criterio para la distribución de bienes sociales¹⁰¹.

¹⁰⁰ Como es sabido, las interpretaciones alternativas con las cuales Rawls contrastó su interpretación democrática fueron: el sistema de libertad natural, la igualdad liberal y la aristocracia natural (Cf. 1973 333-9).

¹⁰¹ Por argumentos morales entiendo aquí argumentos que tienen a la razón práctica como su guía, y no a la razón teórica ni a la razón productiva. Son argumentos que tienen como horizonte lo que Rawls identificó en su disertación de 1946 como la relación *I-Thou*. Lo anterior implica tratar a las personas como sujetos morales libres e iguales con las mismas competencias que posteriormente identificó con el sentido de la justicia y la capacidad para elaborar una concepción del bien. En resumen, son el tipo de argumentos que hemos de ofrecer cuando estamos tratando nuestros intereses comunes e implica, como diría Jesús Conill, el reconocer que el saber moral no está restringido a objetivos particulares sino, “que afecta al vivir correctamente en general” (2006 177). Finalmente es preciso señalar que los dos primeros argumentos aquí presentados fueron luego desarrollados por Rawls en TJ bajo el título “17. The

Antes de analizar los argumentos que Rawls introduce en el apéndice a “Distributive Justice” de 1968, quisiera mostrar brevemente cuál fue el principal argumento que ofreció en defensa de su concepción de la justicia distributiva en general, y de la interpretación del segundo principio en particular. Como ya lo he dicho, su argumento se levanta frente a las pretensiones del utilitarismo presentándose frente a este como una concepción más razonable de la justicia distributiva.

Para Rawls el principio utilitarista sostiene que una sociedad se encontraría correctamente ordenada, y por tanto podría ser considerada justa, cuando sus instituciones están organizadas de tal modo que se pueda alcanzar la suma más grande de satisfacción. El problema de esta forma de concebir la organización social, así como del modo en como esta distribuiría los bienes sociales, aparecería cuando tomamos nota de que dicha forma no considera el modo en cómo resultaría distribuida entre los individuos la suma total de satisfacción. Lo anterior atentaría con algo que Rawls consideró “una cuestión de principios” (1967 59), a saber, que todo miembro de la sociedad tiene una inviolabilidad basada en la justicia que ningún argumento, incluso aquel que apela a la utilidad general, podría sobrepasar. En este sentido, los derechos asegurados por la justicia no estarían sujetos ni a negociación política (*political bargaining*), ni al cálculo de interés social. Si bien podemos aceptar que el argumento anterior en contra del utilitarismo es claro y robusto, Rawls creyó que era preciso añadir otras vías de justificación para considerar su interpretación democrática del principio de la diferencia como la alternativa más razonable. Paso entonces a revisar dichos argumentos.

Tendency to Equality” (TJ 99-108). En dicho apartado Rawls utilizó estos argumentos para explicar el sentido en el cual los principios de la justicia representan una “egalitarian conception of justice” (TJ 99). Esto último ratifica que ellos son argumentos cuyo objetivo es ofrecer un fundamento moral para una concepción de la justicia.

V.1.4.1 El principio de compensación

Quiero partir señalando que los cuatro argumentos que Rawls presenta en DJ tienen como una de sus bases fundamentales la idea según la cual el principio de la diferencia considera los bienes naturales (*natural assets*) como propiedad común (Cf. 1968 61). Como es sabido, Rawls distingue dos tipos de bienes primarios: los naturales y los sociales. Por ejemplo, derechos, libertades, poderes y oportunidades, así como los ingresos y la riqueza son los bienes primarios sociales. Otros bienes primarios, tales como la salud y el vigor, la inteligencia y la imaginación, son bienes naturales. Si bien la posesión de estos últimos está influenciada por la estructura básica, no están tan directamente bajo su control (Cf. TJ 62).

Los *natural assets* de los cuales Rawls habla aquí están relacionados con los bienes primarios naturales. La comunidad de estos bienes no significa en lo absoluto la misma idea que defendieron algunos de los teóricos del contrato al referirse al estado de naturaleza, sino más bien a la idea de que los bienes naturales tienen que estar de forma prioritaria al servicio de la comunidad. Dado lo anterior, los favorecidos por la naturaleza podrían ganar con su buena fortuna “solo en la medida en que mejoren la situaciones de aquellos que se encuentran menos bien” (Rawls 1973 338)¹⁰².

La idea de que los *natural assets* sean propiedad común, no solo permite articular los argumentos que Rawls quiere ofrecer, sino que resulta central al momento de pensar las expectativas que las personas tienen respecto a la distribución de las cargas y beneficios de vivir en sociedad. El hecho de considerar los bienes o ventajas naturales como propiedad común reorienta completamente la pregunta por lo que a las personas les está permitido esperar, en otras palabras, reorienta la idea de merecimiento. En esta línea de argumentación podemos entender por qué Rawls considera que

¹⁰² En las conclusiones de este parte de mi investigación espero mostrar la consistencia de esta tesis con mi lectura del contractualismo rawlsiano como una concepción basada principalmente en el reconocimiento recíproco. Esta idea ha sido resaltada por Thomas Pogge en su discusión con Nozick y Sandel en *Realizing Rawls* (1989 75-76).

su interpretación del principio de diferencia atribuye mayor importancia a las consideraciones que señala el principio de compensación¹⁰³.

La idea básica del principio de compensación sostiene que asumiendo la tesis según la cual las desigualdades inmerecidas requieren ser compensadas, y dado que las desigualdades de nacimiento y dotes naturales son inmerecidas, entonces dichas desigualdades deben ser compensadas de algún modo. La idea central de este argumento es mostrar la necesidad moral de compensar las diferencias que son fruto de las contingencias con la expectativa de lograr una “genuina igualdad de oportunidades” (Rawls 1973 338). Lo anterior implicaría, por ejemplo, gastar más recursos en la educación de los menos inteligentes, sobre todo en los primeras fases de su formación.

Rawls es claro en señalar que el principio de la diferencia no equivale al principio de compensación. Como he sostenido, el principio de la diferencia no es un principio de asignación ni un principio de empate. En cuanto criterio moral, el principio de la diferencia es un principio que orienta la justa distribución de los recursos con la intención de disminuir la inequidad de oportunidades producto tanto de las diferencias en los dotes naturales, así como de las ventajas sociales. Para decirlo con palabras de Ronald Dworkin, la distribución nunca debe ser *endowment-sensitive* (Cf. Dworkin 1981 311 y 2000 89). Él considera que si esta distribución se materializase, entonces cada uno de los sujetos que conforman la sociedad podría, no solo llevar adelante su plan de vida, sino que este fuese considerado valioso en el contexto de una vida comunitaria. Para Rawls, su

¹⁰³ Traduzco *redress* por compensación, aunque compensación aquí no es una limosna, ni tampoco debe ser entendida como efecto de una actitud paternalista. Si consideramos su etimología anglo-francesa no es sino *to put [something] right*, que es más cercano en nuestra lengua a corregir o rectificar. De hecho el diccionario Oxford pone como primera definición de *redress*: “to put right something that is unfair or wrong”. Como sabemos, Rawls no fue muy propenso a las discusiones conceptuales, pero cuando se refirió al concepto de lo *right* lo hizo para ponerlo al lado de la noción de *fair*. En el apartado sobre “The Principle of Fairness” sostuvo: “I do not interpret this concept of right as providing an analysis of the meaning of the term “right” as normally used in moral contexts. It is not meant as an analysis of the concept of right in the traditional sense. Rather, the broader notion of rightness as fairness is to be understood as a replacement for existing conceptions” (TJ 111). De este modo, podemos observar la íntima relación entre el *principle of redress* y las dos nociones centrales de TJ, a saber, *right* y *fairness*.

interpretación del principio de la diferencia lograría satisfacer una parte central del principio de la compensación, a saber, transformar “los objetivos de la estructura básica de modo que el esquema total de instituciones ya no acentúe la eficiencia social y los valores tecnocráticos” (1973 339). De este modo, el ideal de la igualdad de oportunidades “deja de constituir el derecho a dejar atrás a los menos afortunados, con lo que se evitan los aspectos crueles (*callous*) de un régimen meritocrático” (1973 339).

Dado lo anterior, las referencias que Rawls ofrece en relación con el principio de compensación pueden interpretarse como argumentos morales, y esto por dos razones. En primer lugar, porque estos argumentos tienen a la razón práctica como su guía, lo que queda manifiesto cuando Rawls critica los valores que descansan sobre una racionalidad tecnocrática y centrada en la eficiencia. Esta cuestión es de suma relevancia por el tipo de ejemplo que Rawls considera. Al referirse a los valores que defendería una concepción tecnocrática y centrada en la eficiencia él nos remite a los fines que persigue la educación. Al respecto señala que los objetivos de esta no son meramente *productivos*, es decir, centrados en el aprovechamiento de las capacidades que cada uno tiene para obtener riquezas, sino que el objetivo de la educación es capacitar a las personas para que *puedan disfrutar y participar de los asuntos comunes*, así como para ofrecer las condiciones para que cada uno pueda reconocer el valor de su propio plan de vida. En segundo lugar, pueden interpretarse como argumentos morales porque el norte de su reflexión no está restringido a objetivos particulares, sino como decía anteriormente citando al Jesús Conill, sus conclusiones afectan “al vivir correctamente en general” (2006 177).

V.1.4.2 El principio de fraternidad

El segundo de los argumentos ofrecidos por Rawls en apoyo de su interpretación del principio de la diferencia sostiene que este se corresponde con el significado natural de la fraternidad, a saber: “que nadie desearía tener una mayor ventaja a menos que esta sea en beneficio de aquellos que se encuentran peor situados” (1973 340). A través de un extraño paralelismo

que apela a un argumento analógico, Rawls sostienen que así como bajo una concepción ideal de la familia el principio de maximizar la suma total de ventajas sería rechazado –y nadie desearía obtener beneficios a menos que estos vayan encaminados en mejorar los intereses de los que están peor situados–, del mismo modo las distribuciones que se guíen por el principio de la diferencia esperarían satisfacer dicho ideal¹⁰⁴.

En su interpretación democrática de los principios de la justicia, Rawls pone a la fraternidad como la noción moral y política asociada específicamente con el principio de la diferencia¹⁰⁵. Así planteado, dicha asociación resulta consistente con la tesis que estoy tratando de defender aquí. Dicha tesis sostiene que el reconocimiento recíproco entre personas concebidas como seres con iguales competencias morales, es la piedra angular de la *concepción moral* que subyace a la *justificación moral* de los principios de la justicia. La fraternidad implica ver y tratar al otro sino como igual, al menos *reconocerlo* como un miembro de *nuestra familia*.

V.1.4.3 La idea kantiana de persona

Siguiendo con sus argumentos, Rawls sugiere que es posible usar el principio de la diferencia para ofrecer una explicación de la idea kantiana según la cual debemos siempre tratar a las personas como fines y nunca solo como medios. Tratar a cada persona como un fin en sí misma significa para él tratarlas como lo exigen aquellos principios que ellas mismas habrían consentido previamente en una situación de original igualdad. En dicha situación los individuos habrían tenido igual representación en cuanto

¹⁰⁴ El paralelismo resulta extraño en la medida en que en él subyace una noción de la sociedad como un extensión de la familia, comprensión cuyo pasado filosófico no se asocia a la tradición del contrato con la cual él se identifica, sino más bien se identifica con el pensamiento de Aristóteles y a sus relecturas comunitaristas y republicanas.

¹⁰⁵ Paralelamente, la libertad correspondería con el primer principio y la igualdad correspondería a la equitativa igualdad de oportunidades. Para una discusión sobre los límites argumentativos de la noción de fraternidad en Rawls véase Gerald Cohen: "Where the Action is: On the Site of Distributive Justice" (1997, especialmente páginas 16-17). Para una discusión de la interpretación de Cohen, véase David Estlund "Liberalism, Equality, and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls" (1998 99-112).

personas morales que se consideran a sí mismas como fines. Para él, los principios que emanaran de dicho consentimiento inicial estarían encaminados a proteger las legítimas demandas de justicia que tendrían todos los miembros de la sociedad.

En conexión con algunas ideas que ya he presentado (Cf. III.3.2), el principio de la diferencia posibilitaría el trato entre las personas entendidas como sujetos morales en la medida en que este establecería ciertas restricciones a nuestra conducta, restricciones propias de *tener una moralidad*. Dichas restricciones implicarían básicamente renunciar a aquellas ganancias que no contribuyen a mejorar las expectativas de los peor situados. En cambio, tratar a las personas como medios –como podría desprenderse del principio de utilidad– significaría estar dispuestos a imponerles perspectivas más bajas de vida con el fin de compensar las expectativas más altas del resto y, de ese modo, promover la mayor suma de ventajas. De este modo, y a diferencia del utilitarismo, la interpretación democrática del principio de la diferencia imposibilitaría tratar a los otros solo como meros medios y, por tanto, imposibilitaría subordinar sus intereses al bien común o al mayor saldo neto de satisfacción.

V.1.4.4 El estándar de reciprocidad

La relevancia del argumento de la reciprocidad descansa en el hecho de que este apela al *reconocimiento público* de los principios que lo constituyen como base para la legitimación y estabilidad del acuerdo social. Lo anterior se lograría en la medida en que los principios de la justicia se presentan como principios que toda persona podría aceptar. La razón de lo anterior es que a través de dichos principios todos los participantes de la cooperación social podrían disponer de los bienes primarios necesarios para llevar adelante su plan de vida y, por tanto, estarían dispuestos a respetar los principios acordados en la medida en que se sienten identificados con ellos. En este sentido, el principio de la diferencia puede interpretarse como un principio de beneficio mutuo dado que, cuando se cumple, cada una de las personas representativas pueden aceptar la estructura básica tal como está

diseñada sin sentir que esta les perjudica en la consecución de sus objetivos¹⁰⁶. De este modo, resultaría posible justificar –ante todos y cada uno, y en especial frente los peor situados– un específico y particular orden social fruto de la aplicación de los principios de la justicia. Lo anterior se explica por el hecho de que, a diferencia del principio de utilidad, bajo la interpretación que Rawls hace del principio de la diferencia queda descartada la posibilidad de pedir a los peor situados que acepten un esquema de distribución que no les beneficie a cambio de que dicha distribución permita alcanzar el mayor bien del mayor número. Este rasgo básico de la noción de reciprocidad quedaría claramente satisfecho por el principio de la diferencia, no así por el principio de utilidad.

Tomados en su conjunto, estos cuatro argumentos presentados anteriormente no solo permiten entender las razones por las cuales Rawls defenderá una interpretación democrática de los principios de justicia frente a las alternativas utilitaristas, sino que al mismo tiempo muestran una serie de compromisos sustantivos sobre los que descansa su filosofía moral. En conjunto con las consideraciones realizadas en V.1.2 sobre los aspectos metodológicos, estos argumentos representan una parte central de su propuesta filosófica.

Hasta aquí con el análisis de la concepción rawlsiana de la justicia distributiva. Ofreceré a continuación algunas conclusiones en orden a orientar las reflexiones que espero desarrollar en la segunda y tercera parte de esta investigación.

¹⁰⁶ Como ya sostuve en III.4, para Rawls actuar de modo equitativo no es meramente seguir o respetar ciertas reglas, sino que lo que “what is fair must often be felt, or perceived, one wants to say” (1958 180). Es por esta misma razón que una práctica será considerada equitativa por las partes si “none feels that, by participating in it, they or any of the others are taken advantage of, or forced to give in to claims which they do not regard as legitimate” (1958 178).

VI. CONCLUSIONES DE LA PRIMERA PARTE

Al inicio de esta investigación sostuve que mi objetivo era analizar críticamente el desarrollo de las nociones morales que Rawls presentó antes de la publicación de *A Theory of Justice*. El propósito de lo anterior era determinar hasta qué punto Rawls había elaborado una filosofía moral y cuáles eran los elementos que la caracterizaban, tanto en lo que respecta a la dimensión sustantiva como a la dimensión metodológica. Al finalizar esta primera parte puedo decir que dicho objetivo se ha cumplido. A partir de lo expuesto en las diferentes secciones, puedo afirmar que previo a la publicación de TJ Rawls había ya consolidado los elementos centrales de su filosofía moral.

En lo que respecta a las cuestiones metodológicas, el planteamiento de Rawls fue consistente desde la publicación en 1951 de su “Outline of a Decision Procedure for Ethics”. La tesis defendida fue clara: el procedimiento de justificación en el marco de la reflexión ética no aspira a conclusiones apodícticas. Si bien en su primer trabajo Rawls señaló que el procedimiento para la decisión en el ámbito de la ética era más cercano al de la lógica inductiva, creo que la idea que está a la base de esta afirmación es la de un rechazo a cualquier intento por deducir o derivar proposiciones éticas a partir de enunciados tenidos por verdaderos. En este sentido, podría sostener que la noción de inducción rescata el procedimiento de construcción mediante el cual llegamos a una regla o principio¹⁰⁷. Visto desde esta perspectiva, su defensa de la inducción no solo fue consistente con las otras reflexiones efectuadas en los años 50’ y 60’, según las cuales son los propios miembros de una práctica los que determinan el contenido y los principios que los regulan, sino que también con el carácter contingente de los principios de justicia según lo señalado por el propio Rawls en las páginas

¹⁰⁷ Recordemos que Charles Peirce señaló que una inducción “is really the inference of a rule” (CP 2.629. Cf. Aguayo 2011 37). Reglas que luego fueron el objeto de investigación en “Two Concepts of Rules”.

finales de TJ¹⁰⁸. Junto con lo anterior, su rechazo a una comprensión apodíctica de la ética resulta consistente con otras dos cuestiones que serán centrales en su teoría tomada en su conjunto. La primera de ellas es la defensa de la justicia procesal pura por sobre la justicia procesal perfecta como procedimiento para la ética¹⁰⁹. Esto es de suma relevancia dado que será una idea directriz que cruzará toda su obra (Cf. TJ 79, 84-89, 120, 274, 304-309, 517 y 545; KC 523, 528, 565 y PL 421). Unido a lo anterior, está su defensa del constructivismo (Cf. KC 516, 519-520) y de los procesos deliberativos que determinan la estipulación de los principios de justicia (Cf. 1958 171 y 178; TJ 17, 53 y 138-139; KC 523-525 y PL 448-450). Sin temor a caer en la falacia de generalización apresurada, puedo sostener que estas consideraciones podrían extenderse en Rawls a las otras virtudes de las instituciones sociales y, por tanto, entenderse como una característica general de la dimensión metodológica de su filosofía moral.

Ahora bien, el hecho de que el propio Rawls no tematice con tanta acuciosidad sobre las otras virtudes que forman parte de la vida social –y se centre principalmente en la justicia– sería una razón para refutar la tesis que estoy tratando de defender, a saber, que Rawls elaboró una filosofía moral antes de TJ. En mi defensa podría sostener que la primacía de la justicia podría entenderse como una guía para la comprensión y estructuración de otras las virtudes. Sería ingenuo, y incluso falto de honestidad, señalar que Rawls no se refirió a otras virtudes como la solidaridad, la fraternidad, el respeto mutuo y la reciprocidad, incluso al valor de la eficiencia. En este sentido, y siendo conscientes de los límites de la analogía, la noción de

¹⁰⁸ Véanse las ideas presentadas por Rawls en el § 87 de *A Theory of Justice*: “Remarks on Justification”, especialmente en las páginas 578-579 donde remire a sus reflexiones de ODPE.

¹⁰⁹ Como he sostenido, las características que definen a la justicia procesal perfecta es que esta posee (1) un criterio independiente que asegura un resultado justo, un criterio definido antes del procedimiento que se debe seguir y (2) que en ella es posible idear un procedimiento que nos asegura el resultado deseado. Rawls rechazó categóricamente este procedimiento para la ética dado que para él los principios no vienen sino del procedimiento a través del cual se ha llegado a ellos. Para esta discusión véase Martin Gustafsson “On Rawls’s distinction between Perfect and Imperfect Procedural Justice” (2004).

justicia podría entenderse como idea regulativa que nos lleva a actuar “como si” esta fuese la primera virtud de las instituciones sociales.

En síntesis, son estas cuestiones y compromisos metodológicos los podemos asociar a una de las preguntas centrales de la obra de Rawls, a saber:

¿Cuál ha de ser modo mediante el cual es posible justificar los principios de justicia sin intentar derivarlos a partir de principios *a priori* de la razón ni ofreciéndolos como conocidos por intuición? (Cf. Rawls 1957 655; TJ 578).

De modo retrospectivo, puedo sostener que en sus primeros trabajos Rawls había centrado su atención en la discusión sobre el mejor método para la ética, así como en la posibilidad de determinar ciertos estándares de objetividad para esta disciplina y, de este modo, ofrecer un lugar para la razón al interior de la ética. No es sino hasta la publicación de JF que las cuestiones sustantivas aparecen con mayor propiedad. Permítanme recordar cuáles fueron las tres preguntas que guiaron su reflexión en dicho artículo para poder situar con mayor precisión la discusión sobre las cuestiones sustantivas. Las tres preguntas centrales fueron, en primer lugar, aquella que interrogaba por cuáles han de ser los principios que mejor expresan aquella concepción de la justicia que se quiere defender; en segundo lugar, aquella que interrogaba por los criterios de justificación de dichos principio y, finalmente, la pregunta por las condiciones, circunstancias y restricciones (*constraints*) de la justicia.

Como he intentado mostrar, una lectura ignara de Rawls nos llevaría a pensar que las cuestiones de justificación moral están circunscritas solo al nivel de la segunda pregunta. Pero como quiero defender en estas conclusiones, la cuestión de la justificación no es solo un problema metodológico que consista en encontrar reglas que nos permitan hacer buenas inferencias morales. Para él la justificación moral de una teoría de la justicia implica necesariamente compromisos sustantivos tales como el

reconocimiento de una noción fuerte de persona moral, así como el modo en como *es posible esperar* que estas personas se relacionen entre sí para el logro de los objetivos que sus planes de vida estipulan; todas estas condiciones necesarias para alcanzar un robusto autorrespeto. Rawls sitúa este ámbito de reflexión en el contexto de las restricciones que implica tener una moralidad o, en otras palabras, en ser y reconocerse como seres morales, seres racionales libres e iguales.¹¹⁰

De este modo, la tesis de Rawls es que el procedimiento por el que se proponen los principios que guían las prácticas representaría restricciones análogas a las de tener una moralidad. Lo anterior significa que los sujetos que participan en el establecimiento de dicho procedimiento deberían aceptar que los principios que de él surgen se apliquen de modo imparcial, tanto a su persona como a la de los otros. Incluso las personas deberían consentir que la aceptación de dichos principios podría conllevar ciertas limitaciones en la persecución de sus propios intereses. En otras palabras, tener una moralidad implicaría *el reconocimiento recíproco e imparcial de la aplicación de los principios acordados*. Este sentido, el reconocimiento de la equidad como rasgo central de la justicia supondría, a su vez, la necesidad de ofrecer explicaciones cuando se actúa contraviniéndolos, así como la aparición de los sentimientos de culpa, vergüenza y remordimiento (Cf. Rawls 1963). Lo anterior pasa por aceptar la hipótesis que he propuesto como marco de interpretación según la cual el reconocimiento recíproco, fundado en sentimientos morales tales como el sentido de la justicia, es un punto central en la fundamentación de los principios de justicia y constituye, a su vez, una vía de interpretación de su filosofía.

Conectado con lo anterior, quisiera finalizar estas conclusiones retomando una idea que expuse mi Introducción respecto a la “inmunidad

¹¹⁰ Si bien Rawls no utiliza la noción de dignidad para referirse a la persona moral, señala que esta tiene un valor intrínseco. Como he mostrado, esta una de las aristas desde las cuales se levanta también la crítica de Rawls al utilitarismo y a la aplicación de la teoría de juegos a la filosofía moral. Para él ambas carecerían, no de un método adecuado, sino más bien de una noción de moralidad (Cf. Rawls 1958 176-177). Para la idea de dignidad en Rawls puede verse la conferencia de Michael Pakaluk: “The Dignity of the Human Person in the Philosophy of John Rawls” (2007).

moral” que presuntamente podría tener la dimensión metodológica. Como sostuve, la distinción entre la dimensión sustantiva y la dimensión metodológica no tenía otro objetivo que aportar claridad respecto a los ámbitos en los cuales aparece la filosofía moral de Rawls. La distinción pierde el sentido cuando se la quiere considerar como una estrategia para defender la imparcialidad que las cuestiones procedimentales podrían ofrecer por sí solas, o cuando se quiere defender la presunta objetividad moral producto de seguir tal o cual método.

La filosofía moral de Rawls claramente no ofrece un *ordine geometrico demonstrate*, sino que presupone y depende de una dimensión sustantiva. De hecho, al preguntar por qué tal o cual método resultaría más apropiado –ya sea para la justificación de los principios de justicia, ya sea para la justificación de otros principios morales– una respuesta plausible sería afirmar que dicho método garantiza el establecimiento de principios que posibilitan el justo trato de los intereses de todas las personas por igual, lo que parece en principio un mero compromiso procedimental. Pero como lo mostró con claridad Charles Taylor en su discusión con Ronald Dworkin (Cf. 1995 245), dicha respuesta presupone una idea sustantiva de persona moral. Para Taylor existen profundos supuestos filosóficos que subyacen a esta visión de la persona moral defendida por el liberalismo, supuestos que tendrían sus raíces en el pensamiento de Kant. Entre otras características, esta forma de liberalismo concibe a la dignidad humana descansando en la noción de autonomía, es decir, en la capacidad que cada persona tiene para determinar por sí misma una visión de la buena vida. De este modo, dicha capacidad para determinar por uno mismo la forma en la cual entendemos la vida buena es lo que nos haría dignos de un trato justo. Es el reconocimiento universal de nuestras capacidades, o en términos de Rawls, de nuestros poderes morales, lo que nos obliga a tratar de modo justo los intereses de cada persona. Solo en la medida que la sociedad se estructure de esta manera será posible que las personas adquieran, no solo la confianza en que sus planes de vida merecen llevarse adelante, sino la confianza en que poseen los medios necesarios para lograrlos.

Cierro entonces como empecé esta sección, recordando a Rawls cuando afirmaba que la justicia no es sino el reconocimiento recíproco entre las personas.

SEGUNDA PARTE

RECONOCIMIENTO RECÍPROCO Y AUTORRESPECTO COMO IDEAS DIRECTRICES EN LA CONSTRUCCIÓN DE UNA TEORIA DE LA JUSTICIA COMO EQUIDAD

PRESENTACIÓN

Como lo advertí en la Introducción, el objetivo de esta parte de mi investigación es doble. En las primeras secciones (VII-IX) pretendo mostrar el lugar que tienen las nociones de reconocimiento recíproco y autorrespeto en el marco de las críticas que Rawls presentó en contra del utilitarismo. El punto en cuestión está en determinar y valorar el rol que estas nociones alcanzan en la elaboración de dicha crítica. Si recordamos las palabras con las cuales cerré la primera parte de esta investigación, a saber, que para Rawls la justicia puede entenderse como el reconocimiento recíproco entre personas, el lector puede fácilmente anticipar la tesis que defenderé. Por otra parte, el objetivo de las secciones (X-XIII) es valorar la importancia que alcanzan las nociones antes mencionadas en la propia construcción de *A Theory of Justice*. Como he sostenido, lo que me interesa es discutir la función que ellas cumplen, tanto en lo que he denominado la dimensión sustantiva de su teoría, como en lo que respecta a las cuestiones metodológicas.

Como es sabido, las interpretaciones de la filosofía de Rawls expuesta en TJ se han centrado principalmente en su contractualismo, en la posición original y en la interpretación kantiana de la justicia como equidad (Dworkin 1973, Nagel 1973, Scanlon 1973, Hampton 1980, Freeman 2007, entre otros). Más allá de dichas interpretaciones, varios investigadores han intentado abrir otras vías de análisis de la dimensión moral de su obra. Dos ejemplos significativos que introducen la discusión sobre el autorrespeto son el artículo de Gerald Doppelt: “The Place of Self-Respect in a Theory of Justice” (2009) y el trabajo de James R. Zink: “Reconsidering the Role of Self-Respect in Rawls’s *A Theory of Justice*” (2011). Por una parte, el artículo de Doppelt rescata la dimensión normativa del autorrespeto en el contexto de la justificación de la distribución de los bienes primarios. Por otra, el trabajo de Zink sostiene que a pesar de que el autorrespeto no es suficiente para justificar la concepción rawlsiana de la justicia, sin embargo desempeña un papel crucial en la medida en que hace referencia a la psicología moral

necesaria para reforzar las cuestiones de motivación moral. Como veremos a continuación, dicho aspecto resulta de vital importancia para el mantenimiento de la estabilidad en una sociedad democrática liberal.

En relación a la cuestión del lugar del reconocimiento recíproco en la obra de Rawls puedo destacar el trabajo de Priscilla MacKenzie: “Personhood and the nature of morality in the early Rawls” (2012), quien al volver sobre los textos tempranos de Rawls muestra que hay una idea bastante permanente y consistente según la cual la moralidad, y en particular la justicia, está íntimamente vinculada al reconocimiento recíproco entre las personas, reconocimiento que ha de entenderse como una actitud natural y base de la justificación de los principios de justicia. Otro autor interesante que pone en relación las nociones de reconocimiento recíproco y autorrespeto es Gustavo Pereira en *Elements of a Critical Theory of Justice* (2013), particularmente en III.1: “Conception of Justice and Reciprocal Recognition Autonomy”, donde evalúa las implicaciones de una autonomía de reconocimiento recíproco en la conceptualización de la justicia.

Visto de este modo, las nociones de autorrespeto y reconocimiento recíproco son parte de la literatura secundaria sobre Rawls. La puerta que abro aquí nos conduce a indagar el rol que estas nociones juegan en la crítica que Rawls hace al utilitarismo, así como en la construcción de su propia teoría. Paso a continuación a discutir el primero de estos asuntos.

VII. RAWLS Y EL UTILITARISMO

Indeed, utilitarian reasoning is an amalgam of three distinct axioms: (1) consequentialism, (2) welfarism, and (3) sum-ranking (the last stands for the requirement that utilities of different people must simply be added up to assess the state of affairs, paying no attention to, say, inequalities)

Amartya Sen

VII.1 Breve aproximación histórica

La historia de la relación entre Rawls y el utilitarismo tiene larga data. Biográficamente la podemos situar en la amistad que él estableció con el filósofo oxoniense J. O. Urmson durante la estancia que este último realizó en la universidad de Princeton durante los años 1950-51 (Cf. Pogge 2007 15-16). Siguiendo el consejo de Urmson, Rawls solicitó una beca Fulbright con la que pudo estar durante el año académico 1952-1953 en el Christ Church College de Oxford, ciudad donde entró en contacto con otros pensadores conocedores de la tradición utilitarista como el filósofo del derecho H. L. A. Hart. Por otra parte, recordemos que en el año 1953 J. O Urmson publicó "The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill" en *Philosophical Quarterly*, artículo que Rawls tuvo a la vista al momento de escribir su primer trabajo académico centrado en una interpretación del utilitarismo entendido como una teoría moral para la justificación de reglas constitutivas; me refiero a TCR de 1955.

Como lo he mostrado en la sección II, TCR es una interesante mezcla de las preocupaciones que Rawls llamaba *lógicas* llevadas al análisis de una cuestión *ética*¹¹¹. Al final de este artículo Rawls señaló que su objetivo no

¹¹¹ Al respecto Rawls señala: "The point I have been making is rather a logical point. To be sure, it has consequences in matters of ethical theory; but in itself it leads to no particular social or

había sido defender al utilitarismo, sino solo mostrar que cuando este es entendido como una teoría que pretende justificar una concepción práctica de las reglas, entonces era posible defenderlo de las principales críticas que se le formulaban.

Ahora bien, y dado el amplio aparato bibliográfico que Rawls utiliza, es posible pensar que para el año 1955 él ya conocía en profundidad la teoría que se convertiría en el rival de su concepción de la justicia como equidad. De hecho en su artículo JF, aquel que R. P. Wolff consideró “la primera forma del modelo (...) sobre el cual se construye el resto de la teoría” (1977 25), Rawls fue categórico al afirmar que bajo las ideas del utilitarismo clásico: “resultaba imposible considerar la idea de equidad” (1957 653). Para él esta forma de utilitarismo no ponía restricción alguna a lo que podría considerarse una justa y equitativa asignación de derechos y responsabilidades. Bajo la creencia de que la felicidad general podía ser representada bajo la forma de una función de utilidad social, y asumiendo que las funciones de utilidad de los individuos son similares en los aspectos esenciales, el utilitarismo concluía que la tarea de la justicia era una cuestión meramente administrativa centrada en la eficiencia del reparto, más que es la equidad del mismo (Cf. Rawls 1957 661; 1958 186 y Agra 1992 252)¹¹².

Son estas tesis las que Rawls fue poco a poco reconstruyendo y consolidando hasta llegar a la crítica que presentó en TJ. Resulta importante destacar que las críticas que él presentó al utilitarismo en *A Theory of Justice* tienen una larga historia y fueron expresadas con anterioridad en al menos cinco artículos publicados (Cf. Rawls 1957, 1958, 1963, 1967 y 1968)¹¹³. Así expuesto, es posible señalar que el utilitarismo era un viejo contrincante. La forma madura y sistemática de estas críticas es lo que examinaré en lo que sigue.

political attitude” (1955a 32). Un tipo de preocupación lógica similar Rawls ya la había ofrecido en su ODPE de 1951. Lo que fue un problema lógico, señala María Xosé Agra, “deviene en problema práctico, a saber, cómo justificar las prácticas sociales” (1992 251).

¹¹² Para una defensa de la factibilidad y utilidad de dicho procedimiento, véase John Harsanyi: “Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility” (1955).

¹¹³ A partir de la información que es posible obtener de los archivos de la Universidad de Harvard: “Papers of John Rawls, 1942-2003 and undated: an inventory” podemos también saber que Rawls incluyó desde 1958 al utilitarismo en sus clase Philosophy 171, “Political and Social Philosophy”.

VII.2 Los tres dogmas del utilitarismo

Una de las tareas más desafiantes que un filósofo puede proponerse es ofrecer una teoría alternativa frente a aquella que es reconocidamente la predominante. Para los que nos hemos educado en estas materias, esta situación no es nueva y la podemos rastrear en las respuestas escépticas ofrecidas por Pirrón, Sexto Empírico o Enesidemo a la que en aquella época era la filosofía dogmática. En lo que aquí me interesa, espero mostrar cuáles han de ser los dogmas del utilitarismo que a los ojos de Rawls impiden a esta doctrina ser una satisfactoria respuesta a las cuestiones de la justicia social¹¹⁴. Junto con lo anterior espero mostrar el lugar que tienen el reconocimiento recíproco y el autorrespeto en la elaboración de las críticas que Rawls presenta.

Como una aproximación general podemos identificar brevemente algunos de estos dogmas¹¹⁵. El primero de ellos se caracteriza por asumir una comprensión de los sujetos morales, particularmente de su psicología moral, como anclada en un egoísmo racional (Cf. TJ 455). Un segundo dogma se asienta en lo que podemos denominar una falacia de composición, falacia que llevaría al utilitarismo a extender como válido (y deseado) el procedimiento de elección racional que los individuos realizan respecto a la satisfacción de sus intereses privados hacia un criterio de decisión para el bienestar general (Cf. TJ 26-27). Lo anterior tendría como consecuencia que el utilitarismo “no se tomaría seriamente la distinción entre las personas” (TJ 29). Un tercer dogma que Rawls reconoce en el utilitarismo clásico ha de ser el dogma de la felicidad como fin dominante, el cual pone al placer como único criterio en la deliberación de nuestros planes de vida (Cf. Cortina 1985

¹¹⁴ Tengo a la vista siempre la idea del utilitarismo clásico, según el cual una sociedad estaría correctamente ordenada, y por tanto sería justa “when its major institutions are arranged so as to achieve the greatest net balance of satisfaction summed over all the individuals belonging to it” (TJ 22).

¹¹⁵ Esta identificación de los dogmas no es exhaustiva, sino solo una forma de introducir el debate cuyos detalles serán presentados en el transcurso de estas secciones.

132 y Scheffler 2003 436-437)¹¹⁶. Los anteriores dogmas se harían aún más evidentes si enfrentamos la discusión de Rawls con el utilitarismo a partir de la distinción entre dos tipos de preguntas muy diferentes entre sí, a saber: (a) ¿cómo asignar un stock particular de bienes? versus (b) ¿qué pretensiones de justicia distributiva son legítimas? o ¿qué sistema de reglas sociales es moralmente legítimo?¹¹⁷. Si entendemos al utilitarismo clásico como aquella doctrina que sostiene que una acción, institución o política es correcta en la medida en que, enfrentada a sus alternativas ofrece como resultado la mayor suma total de utilidad, entonces dicho criterio se nos presenta como insuficiente e inapropiado para seleccionar y evaluar las razones que podemos esgrimir para justificar las cuestiones de la justicia distributiva (pregunta b). Lo anterior se debe a que el utilitarismo enfoca el problema del correcto diseño de las instituciones sociales y, con ello, de la estructura básica de la sociedad, como un asunto de eficiente administración y asignación de recursos y no como “un problema de correcta definición de las relaciones intersubjetivas entre personas que, como partícipes y cooperantes de una actividad común, presentan pretensiones rivales” (Rodilla 2006 65-

¹¹⁶ Al respecto Scheffler nos dice que “Rawls believes that teleological theories, which define the good independently of the right and the right as maximizing the good, tend also to interpret the good in monistic terms” (2003 436). Este rechazo del utilitarismo como doctrina del fin dominante y representativa de un monismo valorativo llevó a Rawls a interesantes propuestas en el ámbito de la justificación de su teoría. Un claro ejemplo de lo anterior sería su apelación y defensa de la justicia procedimental pura, frente a la perfecta e imperfecta, como método de justificación de los principios de justicia. Véanse mis “Consideraciones metodológicas (*sive* metaéticas) sobre la base moral de la justicia distributiva” en V.1.2 de esta tesis.

¹¹⁷ La diferencia entre el tipo de pregunta (a) y el tipo de pregunta (b) está en directa relación con la distinción entre *allocative justice* y *distributive justice* expresada por Rawls en “Distributive Justice: Some Addenda” 1968 54-55; TJ 88-89, 517 y en *Justice as Fairness: A Restatement*: §14 “The Problem of Distributive Justice” 2001 50-51. Es en esta última obra donde Rawls es más enfático con respecto a las consecuencias que conlleva no entender dicha distinción, en este sentido Rawls señala: “The problem of distributive justice in justice as fairness is always this: how are the institutions of the basic structure to be regulated as one unified scheme of institutions so that a fair, efficient, and productive system of social cooperation can be maintained over time, from one generation to the next? Contrast this with the very different problem of how a given bundle of commodities is to be distributed, or allocated, among various individuals (...) This second problem is that of allocative justice (...) We reject the idea of allocative justice as incompatible with the fundamental idea by which justice as fairness is organized: the idea of society as a fair system of social cooperation over time” (2001 50, las negrillas son mías). Esta discusión será retomada en la tercera parte de esta tesis para enfrentar las críticas que desde el multiculturalismo y las políticas de la diferencia se le han hecho al “paradigma distributivo”.

66). Como el propio Rawls afirmó en TJ, para el utilitarista “la decisión correcta es esencialmente una cuestión de eficiencia administrativa” (TJ 27)¹¹⁸.

Dado lo anterior, el utilitarismo sería a los ojos de Rawls una teoría de justicia asignativa (*allocative justice*), y no una teoría de la justicia distributiva. Así entendido, el utilitarismo no estaría preocupado por la estabilidad de la sociedad en su conjunto, sino solo por el reparto eficiente de los bienes sociales; en otras palabras, solo le interesaría “producir el mejor resultado interpersonal en general” (Brink 1980 223). Por otra parte, la idea de justicia como balance neto permitiría justificar –en la medida en que el bienestar general estuviese asegurado– que varios miembros de una sociedad justa quedasen en una situación de profunda precariedad, lo que redundaría inevitablemente en la incapacidad para que dichos miembros puedan llevar adelante sus planes de vida. Lo anterior implica no solo no reconocer a los sujetos como personas morales libres e iguales, sino que dejaría la puerta abierta para que un número indeterminado de la población pueda justificadamente encontrarse en una situación tal que no le fuese posible acceder a los bienes sociales primarios, entendidos estos como condición necesaria para el autorrespeto (Cf. J. Cohen 1989 736-743).

En síntesis, al reducir la justicia a una forma de eficiencia y cálculo racional, el utilitarismo sería incapaz de dar cuenta de la idea de equidad que Rawls ve implícita en la noción de justicia. Su concepción de la *justice as fairness* se presenta entonces como un marco moral que pretende asegurar no solo un reparto eficiente de los bienes que una sociedad dispone, sino que por sobre todo justificar moralmente los principios para la organización y regulación de la estructura básica de la sociedad (Cf. TJ 7-10 y Rawls 2001 50). Dentro de ese marco que aspira ofrecer las bases morales de una concepción de la justicia como equidad, las nociones de reconocimiento recíproco y autorrespeto constituyen una dimensión fundamental.

¹¹⁸ En la misma línea de discusión Kymlicka cita a Williams cuando este señala que bajo los ojos del utilitarismo “people are viewed merely as locations of utilities” (1998 197).

VII.3 Razones a favor del utilitarismo

En el párrafo anterior sostuve que en su forma más general el utilitarismo sostiene que nuestras acciones, instituciones y políticas sociales pueden ser evaluadas en términos de su impacto en el bienestar general. De esta forma, si una acción, institución o marco legal *tiene* mejores consecuencias para el bienestar general que las que presentan las alternativas rivales –o *se espera que las tenga*¹¹⁹–, entonces esta es moralmente aceptable. Pero ¿qué razones tendríamos para aceptar este criterio de moralidad?

En lo que respecta a las cuestiones de distribución de bienes sociales –que es el marco en el cual nos movemos–, el utilitarismo identifica como criterio de distribución los efectos sobre los bienes humanos. Resulta difícil negar que el bienestar humano es relevante para el cálculo de cualquier tipo de política distributiva y, al mismo tiempo, resulta difícil imaginar en principio que alguna otra cosa podría ser igual o más relevante. Podríamos de hecho considerar este argumento como un argumento de sentido común. En segundo lugar, el utilitarismo clásico presenta una sola regla para evaluar todas nuestras tomas de decisiones. Este es un fuerte argumento para apoyarlo, sobre todo cuando se lo requiere para asignar bienes sociales de modo eficaz y eficiente. Si tomamos al principio de utilidad como nuestro criterio, entonces no es necesario apelar a una pluralidad de valores y asumir la tensión entre ellos; como dijo Bentham, jugar a los dados tiene el mismo valor que la poesía. De este modo, y si fuéramos utilitaristas, podríamos decir entonces que disponemos ya de un criterio para dirimir cualquier conflicto que se nos presente¹²⁰.

¹¹⁹ Para una discusión sobre la noción de utilidad esperada (*expected utility*) en el contexto del debate de Rawls contra el utilitarismo véase K. S. Shrader-Frechette: *Risk and Rationality Philosophical Foundations for Populist Reforms*, capítulo 8: “Harsanyi versus Rawls: Expected Utility versus Maximin” (1991, John Roemer en *Theories of Distributive Justice* especialmente pp. 101-104).

¹²⁰ Dicho de este modo, el utilitarismo sería un claro representante de lo que Rawls denominó “perfect procedural justice” (TJ 85), es decir una concepción de la justicia en la cual ya tenemos previamente definido el criterio para determinar el valor moral de una acción o elección, en este caso, la maximización de la utilidad. Por ello Scheffler sostiene que el utilitarismo no estaría de

Finalmente, y relacionado con lo anterior, el utilitarismo nos provee de una fórmula precisa para tomar decisiones, fórmula que no solo nos permitiría resolver todas nuestras tomas de decisiones por medio de un cálculo de los efectos para el bienestar general, sino que lo haría sin sesgos subjetivos. De este modo, estar en consonancia con ciertas ideas del sentido común en lo que respecta a los bienes humanos, ofrecer un criterio simple y garantizar precisión en la aplicación, habrían hecho del utilitarismo “el predominante sistema teórico durante gran parte de la filosofía moral moderna” (TJ vii). Pero ¿cuán válidas son estas razones para apoyar al utilitarismo como la mejor alternativa en lo que concierne a la justicia social? Es esta interrogante la que discutiré a continuación.

acuerdo en “that the question of distributive shares should be treated as a matter of pure procedural justice” (2003 444. Cf. V.1.2 de esta tesis).

VIII. LOS ARGUMENTOS DE RAWLS EN CONTRA DEL UTILITARISMO A LA LUZ DE LAS NOCIONES DE RECONOCIMIENTO RECÍPROCO Y AUTORRESPECTO

En lo que sigue dividiré los argumentos que Rawls esboza en contra del utilitarismo clásico en dos grupos. Defenderé que para el desarrollo del primer grupo él no considera la dimensión contractual de su teoría, es decir, no incluye referencias a la posición original ni a los otros elementos propios de ese enfoque. Por otra parte, un segundo grupo de argumentos es elaborado por Rawls para mostrar que las partes en la posición original preferirían sus principios por sobre cualquier modalidad de utilitarismo, no solo su versión clásica. Si bien esta es una distinción *útil*, no siempre es claro que los argumentos pertenezcan a uno u otro grupo. El objetivo de esta distinción, y la razón por la cual la adoptaré en el transcurso de esta sección, es fundamentalmente estratégico; tiene como horizonte mostrar que el principal problema que subyace bajo la tesis del utilitarismo es el reconocimiento de los sujetos como meras “posiciones (*locations*) de utilidad” (Kymlicka 1988 179), y no como personas morales. Como he afirmado anteriormente, dicha falta de reconocimiento estaría conectada con la (im)posibilidad del logro del autorrespeto, entendido como el principal bien primario que la estructura básica debería garantizar, y las instituciones sociales promover.

VIII.1 Los argumentos extra-contractuales

Los argumentos extra-contractuales que discutiré a continuación son los siguientes:

1. el utilitarismo genera prescripciones que violan nuestros juicios morales considerados sobre lo que es justo e injusto;

2. el razonamiento a favor del utilitarismo mezcla ilegítimamente a las personas y no considera seriamente las diferencias existentes entre ellas;
3. el utilitarismo requiere realizar comparaciones interpersonales de utilidad o bienestar que en principio carecen de una base razonable;
4. el utilitarismo prescribe la satisfacción de ciertos deseos, algunos de los cuales podrían ser en sí mismos producto de instituciones injustas.

Paso entonces al análisis del primero de ellos.

VIII.1.1 Prescripciones que violan nuestros juicios morales considerados

La tesis central de este argumento afirma que el utilitarismo clásico no presta suficiente atención a cómo se distribuye el bienestar entre la población, entendiendo por bienestar la satisfacción de nuestros deseos. En esta línea de argumentación, el utilitarismo dejaría abierta la posibilidad de que algunos individuos vean mermadas sus expectativas de vida simplemente por el hecho de que esto podría garantizar mayor utilidad social. Paralelamente, bajo el mismo argumento el utilitarismo podría requerir que las libertades de algunos sean sacrificadas en virtud del mayor bienestar de otros (Cf. TJ 3-4, 26 y 176). Así entendido, el utilitarismo podría entonces justificar tanto las prácticas de la servidumbre como la esclavitud. El punto aquí no es que *de hecho* el utilitarismo justifique este tipo de prácticas, cuestión que en términos argumentativos no es relevante, sino que en la determinación de su aceptabilidad como prácticas sociales los argumentos utilitarios serían considerados como los definitorios en la toma

de decisiones¹²¹. Pero como sabemos, de acuerdo con Rawls nuestros juicios considerados sobre la justicia rechazarían un sistema como el que posibilitaría el utilitarista. Lo anterior se basa en que a juicio de Rawls cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia sobre la cual ni siquiera el bienestar de la sociedad como un todo puede superponerse como criterio en la toma de decisiones. Respetar a una persona, sostendrá Rawls desde el inicio hasta el final de TJ, no es sino *reconocer* que ella “posee una inviolabilidad fundada en la justicia que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede sobrepasar” (TJ 3 y 586). Descansado sobre la idea kantiana de que las personas poseen un valor más allá de todo precio, Rawls argumentará en contra del utilitarismo y del posible sistema social de distribución que se materializaría bajo su principio. La concepción de justicia que aparece bajo nuestros juicios morales considerados niega que la falta de libertad de algunos pueda ser moralmente defendible en función del mayor bienestar de otros. La concepción de la justicia que Rawls defiende “no permite que el sacrificio impuesto a unos pocos sea sopesado por la más grande suma de ventajas disfrutadas por muchos” (TJ 3-4).

VIII.1.2 Sobre la distinción entre las personas

La tesis central de este argumento sostiene que el razonamiento a favor del principio de utilidad falla en tomar seriamente la distinción entre las personas (Cf. TJ 27, 29 y 187). La explicación que Rawls ofrece de lo anterior es la siguiente. Pensemos que en el intento de lograr su bienestar cada individuo debe tener en consideración el hecho de que él tiene una serie de deseos que compiten entre sí, de los cuales no todos pueden ser satisfechos. Para muchos la solución racional es que cada individuo debe actuar de modo tal que maximice su bienestar general. La pregunta que se nos presenta entonces es ¿cómo ha de lograrse esto?, y la respuesta que se

¹²¹ Al respecto el propio Rawls sostuvo: “I am not, of course, suggesting the absurdity that the classical utilitarians approved of slavery. I am only rejecting a type of argument which their view allows them to use in support of their disapproval of it” (1958 188). Para una crítica utilitarista a la esclavitud, véase por ejemplo Jeremy Bentham: *A Fragment of Government*, capítulo 2 y *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, capítulo 16.

ofrece es la siguiente: sacrificando la satisfacción de sus deseos menos intensos o significativos con la finalidad de satisfacer sus deseos más intensos. De este modo, cada individuo ha de sacrificar la satisfacción de un pequeño o menos placentero número de deseos con la intención de lograr un número mayor o más intenso. Hasta aquí el argumento no presentaría inconvenientes; el punto es que para los utilitaristas las pretensiones de validez de dicho argumento no se circunscriben a las elecciones personales que los agentes pueden realizar respecto a sus deseos e intereses, sino que el mismo principio de elección puede ser aplicado a la sociedad como un todo. La razón de lo anterior es que para el utilitarismo la sociedad se ve afectada por el mismo tipo de elecciones. Ahora bien, y al considerar a la sociedad como un todo y sujeta al mismo proceso de decisión respecto los sacrificios realizables en función de lograr el bienestar general, el utilitarismo no reconoce que cada individuo debe ser respetado como un ser autónomo, distinto de los demás y con sus propios planes de vida. Al no considerar la separabilidad entre las personas con sus diferentes planes de vida e ideas de bien, el utilitarismo permitiría sacrificar los intereses y deseos de una parte de la sociedad por la mayor utilidad general (utilitarismo clásico), la mayor utilidad esperada (modelo Bayesiano), o la mayor utilidad media (Harsanyi 1953 y 1955; Smart 1961 y Brant 1967).

Este argumento, que consiste en extender el modo mediante el cual un individuo resolvería racionalmente la satisfacción de sus deseos a la manera en como la sociedad debería resolver las cuestiones de interés general, aparece también bajo la siguiente forma. Partamos por aceptar que cuando una persona ha tomado una decisión de modo imparcial, entonces pensamos que dicha decisión es moralmente correcta. Del mismo modo pensamos que un sistema social es correcto (o sus decisiones son correctas) cuando un espectador imparcial ideal podría aprobar las decisiones y acciones realizadas bajo dicho sistema. Tal observador imparcial, que a su vez pensamos como empático con nuestros intereses y cuya función sería organizar “los deseos de todas las personas bajo un sistema coherente de deseos” (TJ 27), aprobaría un sistema social solo si la existencia de dicho sistema pudiera maximizar la satisfacción general de los deseos que en él se encuentran en pugna. Todo lo anterior implicaría que bajo el ideal utilitarista

muchas personas serían fusionadas en una. Pero como he sostenido, Rawls es enfático en defender el valor moral de los proyectos de vida de cada uno de los individuos. Dicha defensa está anclada en la idea según la cual reconocer el valor moral de las personas implica reconocer sus dos poderes morales, uno de los cuales es precisamente formar, revisar y racionalmente perseguir su idea de bien. Para él la pluralidad de distintas personas con sistemas de fines separados es “una característica esencial de las sociedades humanas” (TJ 29), característica que parece no ser considerada por el utilitarismo. Para él ser “contado como uno” no equivale a ser “considerado y respetado como uno”.

VIII.1.3 Comparaciones interpersonales de utilidad

La idea central sobre la cual descansa esta crítica al utilitarismo es que esta doctrina necesita realizar comparaciones interpersonales de utilidad que son tanto teórica como prácticamente difíciles, comparaciones que a su vez presuponen lo dicho en VIII.1.b en relación con no diferenciar los planes de vida que cada persona pueda tener. Pensemos por ejemplo que debemos llevar a cabo una cierta política pública que tuviese como criterio de justicia –o de corrección moral– maximizar la utilidad promedio de los individuos. Para ello deberíamos contar con una medición cardinal del bienestar personal de cada uno de ellos, es decir, deberíamos poder asociar una puntuación a cada nivel de utilidad de cada persona. Junto con ello, deberíamos tener la habilidad para realizar comparaciones razonables entre el nivel de bienestar de una persona y el nivel de bienestar de otra; pero ¿qué facultad humana nos ofrecería no solo un criterio ordinal para organizar nuestros placeres, sino uno cardinal? ¿podría esta facultad permitir el conocimiento de otras mentes y con ello poder hacer comparaciones interpersonales de utilidad? Una cosa es sostener que “más allá de los prejuicios, el juego de los dardos tiene igual valor que las artes y la ciencia de la música y la poesía” (Bentham 1830 206), pero una muy distinta es poder asignar un valor cardinal a la utilidad de los diferentes placeres –o la satisfacción de diferentes deseos– que una persona pueda alcanzar, para

luego compararlos con los de otros. En este sentido Holy Smith sostuvo que “algunos utilitaristas se han contentado con dejar estas comparaciones y medidas a una intuición sin guía” (1980 364), e inmediatamente añadió que Rawls advirtió que “esta ha de ser una base muy pobre para las políticas sociales” (Ibid).

Frente al criterio que pretende intentar determinar una medición cardinal del bienestar individual para luego compararlo con el de otro individuo, Rawls propone medir la expectativas sociales en términos de bienes primarios, bienes que consideramos medios necesarios para el logro de nuestro plan de vida y que podemos comprender como “medios para todo propósito (*all-purpose means*)” (Rawls 1982 169 y 1997 774). Estos bienes primarios identificados por Rawls serían derechos y libertades, oportunidades y poderes, ingresos y riquezas, y como ya lo he mostrado, el sentido de nuestro propio valor (*self-respect*). Para él estos bienes proveerían un apropiado índice de lo que estimamos bueno y deseable en la medida en que ellos son considerados como medios necesarios para el logro de los planes que tenemos a largo plazo, cualquiera sea su contenido específico.

El argumento que Rawls ofrece para defender que su teoría es preferible descansa en la pretensión según la cual una sociedad puede determinar con cierta objetividad una medición de los bienes primarios, pretensión que contrastaría con la imposibilidad de medir objetivamente la satisfacción de los deseos como pretendería el utilitarismo. Ahora bien, no podemos obviar aquí la dificultad que se nos presenta cuando queremos ir más allá de la medición de ingresos o riquezas y pensamos en medir libertades u oportunidades, o incluso si queremos tener algún tipo de medición para las bases sociales del autorrespeto¹²².

Por razones de organización de la exposición dejaré este problema solo planteado. Espero recogerlo en las consideraciones finales de mi investigación.

¹²² Para esta discusión véase por ejemplo H. Smith en “Rawls and Utilitarianism” (1980 365-367) y R. Arneson en “Primary Goods Reconsidered” (1990 429-454). Véase también Ingrid Robeyns y Harry Brighouse: *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities* (2010).

VIII.1.4 La fuente y calidad de los deseos

La tesis de este argumento sostiene que el utilitarismo, al establecer como su objetivo la satisfacción máxima de los deseos de los individuos, no realiza evaluación alguna sobre su fuente, contenido o naturaleza. De este modo, el utilitarismo tomaría los deseos existentes como algo dado, cualesquiera sean sus características. Sin embargo, es bien sabido que las instituciones políticas y económicas tienen influencias sobre los deseos de quienes viven bajo ellas. Esta idea se hace manifiesta cuando, por ejemplo, se critica al sistema capitalista por incentivar el consumo de bienes materiales, llegando incluso al fetichismo. Por otra parte, algunos deseos pueden parecer objetables en sí mismos. Ejemplo de lo anterior sería el deseo de ver a miembros de otras razas ocupar una posición social inferior o despreciar ciertas prácticas religiosas. Pese a lo contraintuitivo de considerar estos ejemplos como fuentes legítimas de placer indexable a cualquier criterio de moralidad, bajo el criterio de utilidad estos no serían *en principio* inapropiados¹²³.

Como lo he señalado anteriormente, para el utilitarismo no habría deseos malos en sí mismos, sino que su moralidad estaría sujeta exclusivamente a la evaluación de sus consecuencias. Al igual que en el argumento presentado en VIII.1.a, lo relevante aquí no es que *de facto* el utilitarismo defienda este tipo de prácticas, sino el hecho de que su moralidad esté sujeta a las posibles consecuencias, y no a constricción previa alguna. Dado lo anterior, no habría obligación alguna por parte del utilitarismo de tratar a las personas como fines en sí mismos y reconocerlos como fuentes válidas de reclamaciones legítimas frente a situaciones que vulneren su dignidad.

¹²³ En esta línea de discusión John Roemer en *Theories of Distributive Justice* hace eco de esta crítica de Rawls y señala que el utilitarismo: “In finding the alternative that maximizes social welfare, should one count the pleasure that some people receive from pain of others” (1996 128). Roemer llama a esta situación “the problema of ‘nasty’ preferences” (Ibid).

VIII.2 Los argumentos dependientes del contrato

Hasta aquí he presentado los principales argumentos que Rawls elabora en contra del utilitarismo sin la necesidad de apelar al mecanismo de representación caracterizado por la posición original, ni tampoco a las condiciones contractuales que definen las relaciones entre las partes bajo el velo de la ignorancia. En el transcurso de dicha exposición he intentado poner a la luz y valorar la importancia que tiene para Rawls el hecho de que los sujetos que participan de las prácticas sociales se reconozcan mutuamente como sujetos con un estatus tal que ninguna apelación a la utilidad total le llevaría a mermar sus pretensiones como personas morales. Dichas pretensiones, asociadas principalmente a satisfacción de los planes de vida posibilitados en gran medida por la distribución equitativa de las bases sociales del autorrespeto, son las que necesitan ser consideradas a la luz de unos principios de justicia que puedan ofrecerse como una alternativa al utilitarismo. Las razones por las cuales las partes aceptarían esos principios es lo que discutiré a continuación. Al igual que en esta sección VIII, el objetivo de presentar esta discusión es determinar el rol que juegan las nociones de reconocimiento recíproco y autorrespeto.

En términos generales los argumentos ofrecidos por Rawls desde su *mecanismo de representación* pretenden ofrecer las razones por las cuales las partes elegirían sus principios si se viesan enfrentadas a la elección de las reglas generales para la organización de la estructura básica de la sociedad. El argumento que Rawls construye descansa sobre el hecho de que las partes adoptarían la estrategia maximin para la toma de decisiones bajo las condiciones de incertidumbre en las que se encontrarían tras el velo de la ignorancia. Rawls cree de este modo que su teoría de la justicia constituye “la solución maximin al problema de la justicia social” (TJ 152).

Como es sabido, la estrategia guiada por el principio maximin para la toma de decisiones requiere elegir aquella alternativa cuyo peor resultado posible sea mejor que el peor resultado posible de cualquier otra alternativa. Esta estrategia, señala Rawls, sería la que elegirían las partes, máxime si supieran que su peor enemigo fuera quien determinase su lugar al interior de

una práctica. Como veremos con más detalle a continuación, en la medida en que las partes intentarán evitar el riesgo de caer en la peor posición posible, ellas elegirán aquellos principios que mejoren la posición del peor situado (*worst-off*)¹²⁴. De este modo, el criterio maximin sería el que adoptarían las partes para determinar los principios que organizarían la estructura básica de la sociedad y, por tanto, la estructura a partir de la cual ha de determinarse la justicia de las distribuciones de bienes sociales.

Ahora bien, en la medida en que las partes son conscientes de que ciertas cuotas mínimas de bienes sociales primarios son necesarias para llevar adelante sus planes de vida, entonces no podrían sino elegir los dos principios de la justicia como la mejor alternativa para asegurar dicho mínimo (Véase más adelante VIII.2.b). Rawls cree firmemente que en el caso de que las partes en la posición original se decidieran por alguna forma de utilitarismo, entonces no habría garantía alguna de que sus reclamaciones fueran atendidas en un marco de equidad, es decir, en un marco en el cual las partes reconocen recíprocamente la legitimidad de sus reclamaciones en la medida en que se conciben mutuamente como personas morales. Ese mutuo reconocimiento de la legitimidad de sus reclamaciones pasa primero, como lo sostuve anteriormente, por el mutuo reconocimiento de la dignidad de los propios sujetos que participan de las prácticas sociales¹²⁵. Por otra parte, dicho reconocimiento mutuo funcionaría como un mecanismo de constricción de nuestras pretensiones y, a su vez, posibilitaría un trato recíproco entre las pretensiones de los miembros de la sociedad¹²⁶. De acuerdo a Samuel Freeman, dicho trato no podría ser esperado bajo el marco moral ofrecido por el utilitarismo en la medida en que “por el contrario, el

¹²⁴ Esta posición conservadora de Rawls fue atacada desde sus orígenes. Véase por ejemplo Hare (1975) “Rawls’ Theory of Justice”, especialmente en ‘(iii) Insufficient Reason and Aversion to Risk’, páginas 102-107.

¹²⁵ Este argumento afirma que la dignidad de los sujetos es previa al establecimiento del contrato, característica esencial en las argumentaciones del liberalismo contractualista en defensa de los derechos naturales. Véase por ejemplo John Locke en *Two Treatises of Government*, Ensayo Segundo, Capítulo II: “Of the State of Nature”.

¹²⁶ Como mostré en la sección III de esta tesis, en su artículo JF Rawls denomina su propuesta bajo el rótulo “justice as reciprocity” (1957 661). De hecho, una versión de las ideas presentadas en el artículo de 1957 fue publicado en 1971 (aunque escrito en 1958) bajo el título “Justice as Reciprocity”. Véase Samuel Gorovitz, ed., *Utilitarianism: John Stuart Mill: With Critical Essays*, pp. 242-268.

utilitarismo no incorpora una idea de reciprocidad” (2003 435). Desde la perspectiva de Rawls, todas estas cuestiones harían a la partes preferir sus principios de la justicia. Los argumentos dependientes del contrato que apoyan esta posición, y que discutiré a continuación, son:

1. el principio de razón insuficiente,
2. la necesidad de un mínimo social,
3. los resultados intolerables,
4. la fuerza del compromiso y
5. la cuestión de la estabilidad.

Paso ahora a revisar el primero de estos argumentos.

VIII.2.1 El principio de razón insuficiente

Dada la caracterización de las partes en la posición original como individuos carentes no solo de información sobre su lugar en la sociedad, sino que también de su particular idea de bien¹²⁷, Rawls considera que ellas no tienen bases suficientes para confiar en el tipo de razonamiento probabilístico que sustentaría la elección del principio de utilidad promedio. Para él, el único fundamento sobre el cual la partes podrían hacer estimaciones de probabilidad sería apelando al principio de razón insuficiente. Dicho principio establece que, en ausencia de un fundamento específico en la asignación de probabilidades para diferentes resultados, debemos tratar a todos los resultados como igualmente probables¹²⁸. Rawls

¹²⁷ He discutido esta concepción del bien en “Rawls y el principio aristotélico. Una aproximación a la idea de bien en *A Theory of Justice*” en *Ideas y Valores* 63.156 (2014): 129-143.

¹²⁸ En relación con principio de razón insuficiente Rawls señala: “This principle is used to assign probabilities to outcomes in the absence of any information. When we have no evidence at all, the possible cases are taken to be equally probable” (TJ 168). En la nota 25 de la página 169 de TJ Rawls nos remite para este principio al capítulo IV de la obra de Keynes *A Treatise on*

señala que asumiendo la relevancia de la elección que enfrentan las partes sería imprudente para ellas confiar en probabilidades alcanzadas de esa manera y, por tanto, completamente inapropiado guiarse por ese principio. Como ya lo he señalado, la maximización de la utilidad promedio podría requerir que los intereses de algunas personas queden seriamente comprometidos y sus condiciones de vida tan deprimidas que sean “incapaces de lograr un fuerte y seguro sentimiento de autorrespeto (...) vital para nuestra capacidad para vivir una vida satisfactoria, significativa y floreciente” (Dillon 1995 1). De este modo, Rawls abogará por la elección de un criterio para la toma de decisiones que considere seriamente (1) los riesgos que supone elegir unos principios de justicia bajo la condiciones de incertidumbre; (2) que no descansa sobre el principio de razón insuficiente y (3) que el resultado de su aplicación sea consistente con nuestros juicios morales considerados. Todo lo anterior lleva a Rawls a sostener que dicho criterio ha de ser el principio maximin, y que el resultado de la aplicación de dicho criterio sería la elección de sus dos principios de justicia.

VIII.2.2 La necesidad de un mínimo social

La exposición de este argumento descansa en gran medida en cosas que ya he sostenido anteriormente, aunque se centra en un punto específico. Si asumimos con Rawls que las partes saben que sus representados tienen una concepción del bien, pero que las partes la desconocen dadas las condiciones impuestas en la posición original bajo el velo de la ignorancia y, si asumimos además que su peor enemigo podría asignarles su lugar en la sociedad, entonces las partes elegirían la regla maximin para la toma de decisiones. La razón de lo anterior es que dicha regla garantizaría la satisfacción de un mínimo de bienes primarios asegurados por los principios de la justicia, bienes que son necesarios para la realización de mis planes de

Probability, aunque Keynes se refiere a él como el “Principio de indiferencia”, el cual sostiene que “if there is no known reason for predicating of our subject one rather than another of several alternatives, then relatively to such knowledge the assertions of each of these alternatives have an equal probability. Thus equal probabilities must be assigned to each of several arguments, if there is an absence of positive ground for assigning unequal ones” (1921 45).

vida¹²⁹. Específicamente Rawls sostiene que bajo las ideas contenidas en el principio de la diferencia sería posible determinar dicho mínimo como aquel que maximice las expectativas de los menos aventajados. Esa forma de fijar ese mínimo social dista mucho de la apelación al criterio de utilidad, o al promedio de la riqueza de un país (Cf. TJ 285).

A partir de lo dicho anteriormente, Rawls considera que hay pocas razones para que las partes intenten probar otro tipo de reglas que estructuren las condiciones distributivas de la sociedad tomada en su conjunto, como por ejemplo la maximización de la suma total de utilidad esperada (Cf. TJ 154-155). Como hemos visto, este tipo de reglas no solo no aseguran un mínimo social tal que nos permitiera llevar adelante nuestro plan de vida, sino más importante aún, (1) no ofrecen garantías respecto al reconocimiento del valor moral que cada uno de nosotros tiene en cuanto persona, (2) lo que se traduciría en un irremediable debilitamiento de nuestro autorrespeto y autoestima –en la medida en que estos descansan en parte en el reconocimiento público del valor de mi idea de bien– y (3) afectaría directamente la estabilidad de la sociedad en la medida en que los miembros no tendrían confianza suficiente en las instituciones que rigen la estructura básica de la sociedad, disminuyendo así la eficacia de la cooperación social¹³⁰. Más aún, sin un mínimo social las libertades básicas son meramente protecciones formales y tienen “poco valor para las personas

¹²⁹ Para una discusión sobre la noción de mínimo social en Rawls véase Jeremy Waldron: “John Rawls and the Social Minimum” (1986 21-33). Para una crítica a que los principios de la justicia garantizarían ese mínimo véase Brian Barry en *The Liberal Theory of Justice* (1973 97-98). La idea básica de esa crítica es que el cumplimiento de ese mínimo está supeditado a factores que trasciende la aplicación de los principios de justicia, como por ejemplo los recursos naturales disponibles en esa sociedad, la salud de sus miembros, la relación con otras sociedades (si se encuentran en guerra por ejemplo), entre otros. Por mi parte, puedo sostener que lo único que es posible garantizar –si los principios de Rawls se aplicasen– es lo que los mismos principios establecen, a saber, garantías constitucionales para un esquema de libertades básicas (y su prioridad); igualdad (no solo formal) de oportunidades y confianza en que ninguna distribución desigual sería permitida a menos que favorezca a los peor situados. Quizás tomados en su conjunto, los argumentos esbozados por Rawls en la sección 29 “Some Main Grounds for the Two Principles of Justice” se podría considerar que ofrecen las bases para ese mínimo.

¹³⁰ La aplicación de recortes sociales bajo el argumento de la mayor utilidad esperada, que sabe quién por cuanto tiempo habrá que esperarla, contrasta con la defensa de una renta básica como condición de posibilidad para llevar adelante nuestros planes de vida. Un argumento rawlsiano a favor de esta tesis ha sido desarrollado por Catriona Mackinnon en “Basic Income, Self-Respect and Reciprocity” (2003, especialmente páginas 146-149).

empobrecidas y sin los medios para tomar ventaja y hacer uso de sus libertades” (Freeman 2003 9).

Dado todo lo anterior, parece razonable que las partes en la posición original y bajo el velo de la ignorancia rechacen el utilitarismo como principio de organización social por su incapacidad para garantizar un estándar mínimo de bienes sociales, mínimo que para Rawls “es lo que las partes no estarían dispuestas a poner en peligro en función de lograr mayores ventajas económicas y sociales” (TJ 156).

VIII.2.3 Resultados intolerables

En este punto de la exposición creo importante recordar que el nivel de discusión en el que nos encontramos no está relacionado con la posibilidad de que la aplicación de una regla nos lleve a *un* resultado intolerable. El punto se enmarca más bien en lo que presenté respecto a las consecuencias que Rawls obtiene de su reflexión sobre la noción de reglas constitutivas (Cf. II.2.2 de esta tesis). En este sentido, para él lo que ha de evitarse son “instituciones que las partes podrían encontrar intolerables” (TJ 156).

Tampoco, como ya lo señalé en VIII.1.a y VIII.1.d, se trata de que *de facto* estos principios hayan sido utilizados para favorecer ciertas prácticas que consideramos intolerables, sino que lo riesgoso es el modo de argumentación y justificación de los principios de justicia utilizados por el utilitarismo. Este modo de argumentación es el que podría llevarnos a resultados intolerables como la servidumbre o la esclavitud¹³¹. Para Rawls

¹³¹ Considere el lector uno de los argumentos que Mill ofrece en *The Subjection of Woman* con respecto a las razones por las cuales la mujer debe gozar de igualdad de derechos, ahí Mill nos dice: “The second benefit to be expected from giving to women the free use of their faculties, (...) would be that of doubling the mass of mental faculties available for the higher service of humanity” (1869 153). Mi pregunta es ¿qué sucedería si al entregarle a las mujeres el libre uso de sus facultades se demostrase que la suma de utilidad para la sociedad no aumentase? ¿Sería posible pensar que como resultado de la incorporación de las mujeres al mercado laboral la familia como institución social se debilitase al punto de que los costos fuesen en detrimento de la utilidad total? Si esto fuese así, ¿estaría entonces justificada su emancipación? Esta crítica a

resulta sumamente necesario imponer ciertas restricciones morales a los procesos de toma de decisiones, restricciones que el principio de utilidad no tendría, salvo su apelación a la maximización de la utilidad.

Como ya lo desarrolle en III.3.2 “Las restricciones que impone tener una moralidad” y en IV.3.1.3 “Sobre la moralidad de los principios”, aparece aquí una noción que Rawls ya había elaborado en 1957, me refiero a la noción de *tener una moralidad*. Tener una moralidad –o concebirse como seres morales– implicaría no solo ciertas limitaciones a nuestros intereses al momento de ir a negociar nuestras reclamaciones (*claims*) al espacio público, sino la necesidad de tratar a todas estas con igual consideración. Rawls dice en esta primera versión del procedimiento para justificar sus principios de justicia que cada uno ha de proponer unos principios en función de los cuales desea que sus reclamaciones sean juzgadas, en el entendido de que “las reclamaciones de los otros deben ser similarmente tratadas” (1957 656). Como podemos imaginar, Rawls considera que esta situación de reconocimiento y respeto solo puede darse en el marco de un modelo contractual. Solo bajo este modelo los principios de justicia pueden ser considerados como “el resultado una vez que las restricciones de tener una moralidad se imponen a las partes racionales y autointeresadas” (1957 659), de lo contrario, podríamos pensar, se seguirían resultados intolerables.

VIII.2.4 La fuerza del compromiso

Rawls considera que el respeto y aprecio que suscita una concepción de la justicia por sobre otra no solo depende de las consecuencias que se obtendrían del modo en cómo está dispuesta la organización social, sino también de los valores que son expresados por una u otra concepción. En esta línea, él considera que su formulación de los principios de justicia expresan un real y efectivo respeto por cada uno de los miembros de la sociedad. De acuerdo a su posición, una concepción de la justicia que

las ideas de Mill como fuente de debilitamiento de la institución de la familia, e incluso de la propia felicidad de las mujeres, puede verse en D. MacCaig: *A Reply to John Stuart Mill on the Subjection of Women*.

garantice en principio el respeto mutuo de los miembros de la sociedad promovería a su vez el respeto que cada uno podría tener por sus planes de vida y por su concepción de lo bueno, incrementando así la eficacia de la cooperación social. En este sentido podríamos sostener que:

[...] el principio de la utilidad es incompatible con la concepción de la cooperación social entre iguales para el beneficio mutuo. Este parece ser inconsistente con el ideal de reciprocidad implícito en la noción de una sociedad bien ordenada” (TJ 14).

En este contexto Rawls considera que en la elección de los principios de justicia las partes asumen que su sociedad actuará en estricto cumplimiento de dichos principios. Lo anterior significa que las partes asumen que todos aceptarían los principios y que, además, todos saben que los demás también asumirán el compromiso de respetarlos; en este sentido, las partes no entrarían en un acuerdo cuyos resultados no podrían aceptar. Es por esta razón que él sostiene que “cuando entramos en un acuerdo tenemos que ser capaces de honrarlo, incluso si se nos dieran las peores posibilidades. De lo contrario, no hubiésemos actuado de buena fe” (TJ 176). Dado lo anterior, la pregunta es entonces si las partes podrían asumir los principios del utilitarismo bajo las condiciones descritas previamente. Rawls considera que si las partes no fueran capaces de honrar bajo toda circunstancia los principios de justicia que han elegido para la organización de la estructura básica de la sociedad, entonces los principios quedarían inhabilitados del rango de posibilidades a elegir. Así, las partes “deben sopesar con cuidado si van a ser capaces de responder y atender a sus compromisos en todas las circunstancias” (TJ 176). En este sentido, la concepción especial de la justicia rawlsiana tendría una ventaja con respecto al utilitarismo dado que este último podría requerir que las personas se vean en la necesidad de sacrificar sus libertades en beneficio del mayor bien de otros (Cf. TJ 176-177)¹³², pues ¿quién podría aceptar razonablemente ser el

¹³² H. Smith en “Rawls and Utilitarianism” señala que bajo la concepción general de la justicia de Rawls –aquella que es una versión generalizada del principio de la diferencia (Cf. TJ 62)– la

peor situado bajo el esquema distributivo que se desprende del principio de utilidad? Para Rawls las partes no podrían tener un compromiso firme ni con los principios del utilitarismo, ni con las instituciones sociales reguladas por ellos.

VIII.2.5 La cuestión de la estabilidad

El último de los argumentos que discutiré en esta sección parte de la base de que para Rawls una concepción de la justicia es estable cuando el reconocimiento público de su realización tiende a originar el correspondiente sentido de la justicia, esto es, cuando se tiende a juzgar la corrección de una práctica de acuerdo a los principios de tal concepción. Así, entre más estable es una concepción de la justicia, menor es la dificultad (*burdensome*) de mantenerla. En esta línea de argumentación en los §§ 69 “A well-ordered society” y 76 “The problem of relative stability”, él sugiere que las diferentes concepciones de la justicia deben ser comparadas entre sí respecto al nivel de estas cargas (*burdensome*) y que, de no intervenir otras diferencias, la concepción que implique menos sacrificios debe ser la preferida. Pero, ¿es suficiente esta comparación?

Como hemos visto, las partes en la posición original haciendo uso de la estrategia maximin elegirán los principios de la justicia cuyo peor resultado posible sea mejor que el peor resultado posible de cualquier principio alternativo. Ahora bien, para Rawls el nivel de bienestar de los individuos peor situados no solo depende de la organización económica dispuesta por la concepción de la justicia, sino también de las prácticas sociales que son necesarias para mantener el cumplimiento de dicha concepción¹³³. En otras palabras, si bien dos concepciones diferentes de la

violación de la libertad estaría permitida bajo ciertas consideraciones, por lo que en principio no sería una mejor alternativa al utilitarismo (Cf. Smith 1980 379).

¹³³ Esta idea es discutida por Freeman en el contexto de la democracia de propietarios y su relación con el autorrespeto. Al respecto Freeman señaló: “But while least advantaged workers in a property-owning democracy may enjoy marginally less income than they would in the richest capitalist welfare state, they nonetheless have greater powers and opportunities, including greater and more equal political influence and more equal social status with those

justicia pueden dar paso a las mismas organizaciones políticas y económicas, estas podrían diferir sustantivamente en relación con la facilidad –o factibilidad– con la cual la lealtad a dicha concepción es lograda. Por otra parte, Rawls señala que incluso si sus principios implicaran el mismo tipo de organización social que el utilitarismo, la aceptación pública de sus principios podría aumentar la cantidad de autorrespeto en la sociedad y hacer a esta más eficiente, e incluso: “aumentando las expectativas de autorrespeto de cada uno de los miembros de la sociedad en relación con lo que ellos podrían esperar bajo el utilitarismo” (H. Smith 1980 382). Dicho esto, ¿habrá otras razones para preferir la concepción rawlsiana de la justicia como una concepción más estable que el utilitarismo?

Rawls advierte que bajo cualquier concepción de la justicia los individuos se ven en la necesidad de realizar ciertas actividades con las cuales no están acuerdo, o que no van en la línea de sus intereses. Dado lo anterior, el cumplimiento estricto de las exigencias de dicha concepción solo puede ser una aspiración legítima en la medida en que la limitación de mi interés pueda ser de algún modo compensada. Claramente, y si asumimos que la reflexión se efectúa bajo las condiciones estipuladas por el velo de la ignorancia, no parece atractiva una teoría que me ofrezca la mayor utilidad total o media como “compensación” a sacrificar mis intereses. Si, en cambio, la limitación de mis intereses se ve compensada por la posibilidad de alcanzar un marco social capaz de producir y mantener un real sentido de la justicia, entendido como un “efectivo deseo de cumplir con dichas restricciones” (TJ 148), entonces las partes podrían estar de acuerdo en asumir dichas limitaciones. En otras palabras, ellas podrían limitar sus intereses en la medida en que, como resultado de la aplicación de la estrategia maximin, los principios resultantes no solo permitiesen determinar el valor moral de ciertas prácticas, sino que actuaran como principios que aseguran la estabilidad de la mismas por medio de la promoción de un fuerte sentido de la justicia¹³⁴. A diferencia de lo anterior,

more advantaged. These powers and opportunities are among the primary bases of self-respect in a democratic society (2007 107-108).

¹³⁴ Como sostuve en la sección IV de esta tesis, el sentido de la justicia constituye el fundamento motivacional que posibilitaría y aseguraría tanto la integridad del acuerdo tomado en la posición original, como el hecho de que los principios escogidos sean respetados.

las instituciones gobernadas por el utilitarismo podrían requerir que nosotros lleguemos incluso a sacrificar nuestra libertad con el objetivo de aumentar el bienestar general¹³⁵. Así, y dadas todas estas consideraciones, Rawls afirma que “la concepción contractual parece poseer mayor estabilidad” (TJ 501).

¹³⁵ Para una crítica a esta posición de Rawls, según la cual su concepción de la justicia implicaría menores sacrificios que sus teorías rivales, véase Nozick en *Anarchy, State, and Utopia*, especialmente páginas 190-197.

IX. UTILITARISMO, RECONOCIMIENTO RECÍPROCO Y AUTORRESPECTO. A MODO DE RECAPITULACIÓN

Como espero haber mostrado en las secciones anteriores, uno de los intereses centrales de la reflexión filosófica de Rawls fue enfatizar la necesidad de garantizar las condiciones para que la estructura social, económica y política posibilite y promueva una justa distribución de las bases sociales del autorrespeto. De este modo, y bajo las exigencias morales necesarias para fundar dicha estructura –dentro de las cuales el reconocimiento recíproco entre las partes resulta central–, para Rawls el utilitarismo no ofrecía las garantías mínimas para alcanzar dichas bases. La razón de lo anterior es que el utilitarismo no solo sostiene una visión muy estrecha de lo que entendemos por conducta humana racional, sino que por sobre todo contraviene cuestiones sustantivas como la idea de persona moral. Al mismo tiempo, aceptar los argumentos utilitarios sería sumamente riesgoso, no solo por el tipo razones admisibles para justificar una clase de práctica social frente a otra, sino por el criterio de aceptabilidad de las propias demandas¹³⁶. En lo esencial, el marco ofrecido por los principios del utilitarismo no ofrece las condiciones para asegurar que las demandas de las personas sean consideradas de modo equitativo.

Rawls defendió la importancia de que otras personas significativas reconozcan el valor de mis planes de vida y de mi idea de bien como condición para el florecimiento del autorrespeto y de la autoestima (TJ 440). Al mismo tiempo, fue consciente de que este reconocimiento recíproco permitiría el mutuo reconocimiento de la legitimidad moral de las reclamaciones sociales propuestas por las personas en el espacio público. Para Rawls, nada de lo anterior podría estar mínimamente garantizado por el utilitarismo en la medida en que, como señala Freeman, este: “no incorpora una idea de reciprocidad” (2003 435)¹³⁷. Siguiendo a Rawls,

¹³⁶ En principio solo serían aceptables aquellas que calcen con la maximización de la utilidad.

¹³⁷ No olvidemos que en varios lugares Rawls llamó a su concepción de la justicia “justice as reciprocity” (Cf. 1957 661 y 1999 190-224). De hecho, en TJ sostuvo: “the theory of right and

tendríamos razones suficientes no solo para rechazar el utilitarismo como una alternativa razonable para conducir la distribución de los bienes sociales, sino que también para defender la relevancia que tiene el reconocimiento recíproco como condición necesaria para el respeto de sí, entendido este como el bien primario más importante al interior de una teoría de la justicia que tiene como horizonte la equitativa distribución de dichos bienes (Cf TJ 369 y 544).

De este modo, creo haber alcanzado el primero de los objetivos propuestos para esta parte de mi investigación, a saber, mostrar el valor que tienen las nociones de reconocimiento recíproco y respeto de sí en el marco de las críticas que Rawls presentó en contra del utilitarismo. Paso entonces al segundo de los objetivos, esto es, valorar la importancia que alcanzan las nociones antes mencionadas para la propia construcción de *A Theory of Justice*.

justice is founded on the notion of reciprocity which reconciles the points of view of the self and of others as equal moral persons" (TJ 485).

X. EL AUTORRESPECTO COMO FORMA DE AUTOVALORACIÓN

The preservation of self-respect is at the
core of any theory of justice

Jeanne Zaino

El autorrespeto es seguramente una de las dimensiones morales más interesantes y significativas de la vida humana. Las personas que tienen la posibilidad de valorarse y respetarse tienen algo que es de gran importancia para llevar adelante una vida satisfactoria, significativa y floreciente. Es posible pensar que una persona que posee autorrespeto tiene un conjunto de normas a través de las cuales vive y organiza su vida. Se reconoce a sí misma como poseyendo valor moral, lo que le lleva a sentir vergüenza por sus fracasos y un orgullo legítimo por sus éxitos (Cf. TJ 442). Por otra parte, quienes carecen de autorrespeto –o tienen un frágil y dañado respeto de sí– están en principio condenados a llevar una vida difícil, e incluso deformada, con pocas posibilidades de autorrealización y felicidad. Fue esta relevancia del autorrespeto lo que llevó a Rawls a pensar que sin él “nada parece valioso de llevarse a cabo, o si algunas cosas tienen valor para nosotros, nos falta la voluntad para luchar por ellas” (TJ 440). Como es sabido, Rawls incluso llegó a sostener que el autorrespeto era quizás el bien primario más importante. Ahora bien, y dada la preponderancia que tendría el autorrespeto no solo para el proyecto filosófico de la justicia como equidad, sino para la arquitectónica de *A Theory of Justice*, en lo que sigue me gustaría discutir las siguientes preguntas: ¿hasta qué punto la satisfacción de las condiciones necesarias para el debido logro y mantenimiento del autorrespeto deberían orientar el objetivo de una teoría de la justicia social?, ¿cuáles han de ser dichas condiciones?, ¿cómo podría la concepción de la justicia como equidad satisfacer dichas condiciones?, y ¿qué requisitos debería cumplir?¹³⁸

¹³⁸ Algunas de estas cuestiones la he desarrollado previamente. Por ejemplo, una teoría de la justicia preocupada por el autorrespeto de las personas no podría estar anclada en tesis

Como sostuvo David Middleton: “parece que la justicia social y el autorrespeto están íntimamente unidos” (2006 60). Cuáles son los términos de esa unión, así como las implicancias para la construcción de la teoría de la justicia de Rawls, es lo que desarrollaré a continuación. Antes de entrar en el tema, esbozaré algunas ideas generales sobre la noción de autorrespeto como marco de la discusión posterior. En primer lugar, presentaré brevemente dos elementos que son parte del debate contemporáneo sobre el autorrespeto como forma de autovaloración, elementos que me permitirán enfocar la discusión hacia la idea de estatus moral en TJ (X.1). En segundo lugar, presentaré las fuentes de las cuales depende principalmente el autorrespeto al interior de TJ (XI). Finalmente, discutiré el rol directriz que tienen el reconocimiento recíproco y el autorrespeto en la justificación de los principios de la justicia como equidad (XII).

X.1. Formas de autovaloración

X.1.1 El estatus moral

Resulta difícil negar que la idea de autorrespeto está fuertemente ligada a la idea de autovaloración. En nuestra tradición occidental podemos reconocer con cierta facilidad dos formas características de valor que se le pueden atribuir a las personas y sobre las cuales descansa su autorrespeto. El primer tipo de valor que es posible atribuir a las personas está unido a la idea de *estatus moral* y deriva de nuestra naturaleza en cuanto persona moral que posee dignidad ¹³⁹. En su forma reflexiva, el autorrespeto fruto del

utilitaristas por la razones esgrimidas en al primeras secciones de esta parte de mi investigación. Debe, por tanto, defender una concepción de la persona moral como fin en sí misma y no solo como mero medio. Por otra parte, una teoría de la justicia social preocupada por el desarrollo y mantenimiento del autorrespeto no puede entender a la justicia distributiva como centrada en la mera asignación de recursos económicos y materiales y debe, como se verá en las última parte de esta tesis, ir más allá de los márgenes de la justicia alocativa.

¹³⁹ Véase Joel Feinberg (1973), Stephen Darwall (1977) y Robin Dillon (1997), aunque todos ellos beben en gran medida de las tesis que Kant ofreció en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y en *Metafísica de las Costumbres*. Feinberg nos remite a la noción kantiana “Achtung” como “Observantia” (1973 1). Por otra parte, Darwall llama “recognition respect” a esta forma de respeto que surge del valor moral que poseen las personas (1977 38) y Dillon,

reconocimiento en uno mismo de la dignidad propia de las personas morales, implica reconocer y aceptar las limitaciones (morales) que la propia dignidad da lugar y, por tanto, conlleva el imperativo de vivir a la luz de este autoentendimiento normativo. Unido a lo anterior, es posible afirmar a su vez que esta concepción de la dignidad de la persona moral descansa en tres elementos discernibles, a saber, *igualdad, agencia e individualidad*.

En primer lugar, y considerando que todas las personas tienen *igual valor* y una *igual posición* en la comunidad moral¹⁴⁰, el respeto de reconocimiento hacia sí mismo en cuanto persona moral implica vivir a la luz de un entendimiento de sí como una persona *igual entre las otras personas*. Lo anterior implica, como sostuvo Catriona Mackinnon, que una persona que se respeta en términos morales se concibe a sí misma como “teniendo y siendo merecedor de un cierto estatus entre sus conciudadanos” (2003 146). En segundo lugar, el autorrespeto descansa en el reconocimiento moral de nuestra dignidad, lo que implica una apropiada valoración de nosotros mismos como *agentes*. Lo anterior conlleva tomarse seriamente las responsabilidades que tenemos como personas, especialmente la responsabilidad de preservar y hacer valer nuestra dignidad¹⁴¹. En esta línea de argumentación Cynthia Stark sostuvo que en la medida en que el autorrespeto es una condición para la posibilidad de la justicia y para la expresión de nuestra agencia “este es reconocido como teniendo un significado moral que va más allá de su utilidad para el logro de nuestros fines” (2012 81). Finalmente, en tercer lugar, el respeto de sí supone apreciar debidamente el significado moral de nuestra propia *individualidad*. Lo anterior conlleva luchar y esforzarse por vivir de acuerdo a una forma de vida

siguiendo a Darwall, habla de “recognition self-respect” (1997 229). Por parte, Catriona Mackinnon introduce la noción de “egalitarian respect” para caracterizar este tipo de respeto y lo diferencia del “meritocratic respect” (2000 491- 496). Por cuestiones metodológicas, he dejado de lado las otras formas de estatus social asociadas a la pertenencia a una clase determinada, a un grupo o pueblo, o al lugar en una jerarquía social.

¹⁴⁰ Es posible afirmar que el mecanismo de representación caracterizado por la posición original bajo el velo de la ignorancia pretende satisfacer esta exigencia de igualdad moral de las partes (Cf. TJ 17 y 120). Al mismo tiempo, el primer principio, fruto del proceso de deliberación de las partes, aseguraría esta igualdad para los ciudadanos, o en palabras de Rawls su “equal status of men as moral person” (TJ 370).

¹⁴¹ Este punto ha sido tratado con profundidad por Robin Dillon en “How To Lose Your Self-Respect” (1992).

que es expresión de nuestros ideales. De este modo, esta primera forma de autorrespeto –anclada en la valoración y reconocimiento de nuestra dignidad–, respondería a la idea de estatus¹⁴².

X.1.2 El mérito

Un segundo tipo de valor, muy presente en las actuales discusiones entre las diferentes formas de liberalismo (Cf. Barry 1965, Daniels 1978, Miller 1996), está asociada a la idea de *mérito*. Por mérito entiendo aquí la medida de la calidad de una conducta –o forma de ser– que se gana o se pierde en virtud de lo que uno hace o llega a ser. Este valor en su forma reflexiva daría paso a un evaluativo autorrespeto¹⁴³. El corazón de este tipo de autorrespeto radica en la confianza en nuestros méritos en cuanto persona, así como en el reconocimiento de nuestras acciones y logros. A lo largo de esta sección me referiré a este tipo de autovaloración como autoestima para, de este modo, ser consistente con las nociones que el propio Rawls utiliza en *A Theory of Justice*.

En síntesis, la literatura sobre las formas de autovaloración descansa en gran medida en una concepción dual¹⁴⁴. En general los autores hablan de autorrespeto y autoestima como dos formas diferentes de autovaloración dependientes de cómo en nuestra tradición occidental se ha entendido que

¹⁴² David Middleton en “Three types of self-respect” (2006) sostiene que es posible reconocer no solo dos, sino tres tipos de valor que se le atribuyen a las personas y de los cuales se seguirían tres tipos de autorrespeto. El punto de discusión que ofrece Middleton aparece al añadir un nivel más de valoración. De este modo, señala él, sería posible especificar mejor el valor moral de las personas humanas. Según su distinción nos quedaría: (i) Human self-respect, dependiente del valor moral y dignidad de las personas; (ii) Status self-respect, dependiente de su pertenencia y participación en diferentes grupos y (iii) Appraisal self-respect, dependiente de sus logros y éxitos. En lo que sigue permaneceré en la diada “recognition-respect” y “appraisal-respect” dado que resultan más consistente con las nociones que Rawls utiliza, a saber, *self-respect* and *self-esteem*.

¹⁴³ Las expresiones “autorrespeto valorativo” o “autorrespeto estimativo” serían traducciones más literales de las nociones anglosajones que dan forma a este debate, a saber: “appraisal self-respect” (Darwall 1977) y “evaluative self-respect” (Dillon 1997).

¹⁴⁴ En algunos casos más *analíticamente* dual como en Stephen Darwall (1997) y Robert Yanal (1987); en otras más *empírica y psicológicamente* dual como en Robin Dillon (1992, 1997 y 2013).

una persona puede ser valorada, ya sea por un valor intrínseco –*en sí* como diría Kant– asociado con nuestra dignidad como personas morales, ya sea por el valor de nuestras acciones u omisiones. Como veremos a continuación, Rawls no fue muy prolijo en esta distinción y trató indistintamente estas nociones. A pesar de ello, y como espero mostrar en las secciones XII y XIII, lo anterior no le quita *valor* a su intento filosófico de poner en discusión la relevancia de este sentimiento al interior de su teoría de la justicia.

XI. FUENTES DE AUTORRESPECTO EN *A THEORY OF JUSTICE*

XI.1 En relación con los medios disponibles

Como ya he sostenido, las condiciones favorables para el desarrollo del autorrespeto dependen no solo de la posesión de ciertos bienes materiales tales como los ingresos y la riqueza, sino que también –y quizás sobre todo– de nuestra consciencia de la justicia de las instituciones sociales y de su estructura básica. Rawls fue claro cuando afirmó que las bases para el autorrespeto en una sociedad justa no radican solo en nuestros ingresos, sino más bien en la afirmación pública de la distribución de los derechos y libertades básicas (Cf. TJ 544). En este sentido, para él las personas deben procurar alcanzar un marco moral de distribución de las condiciones necesarias para lograr el debido respeto de sí, un marco basal que permita una correcta autopercepción valorativa. En este marco basal, conceptualmente unido a lo que Rawls denominó las bases sociales del autorrespeto, encontraríamos los recursos materiales, los derechos y las libertades básicas necesarias para llevar adelante nuestros planes de vida.

XI.2 Relativa al reconocimiento

Rawls consideró que las condiciones anteriormente descritas no satisfacen plenamente los requisitos para alcanzar el autorrespeto al que aspiran las personas en una sociedad democrática. Como parte de las condiciones necesarias para tener el debido autorrespeto, él estimó como sumamente relevante el reconocimiento mutuo entre personas en relación con sus dos poderes morales. Lo anterior implicaría no solo el reconocimiento del valor de la capacidad de agencia, sino también de la autoridad moral en lo que respecta al establecimiento de reclamaciones legítimas, así como el valor de la idea de bien materializada en el plan de vida

que cada persona quiere llevar adelante¹⁴⁵. De este modo, el reconocimiento recíproco aparece como una de las condiciones que sustentarían el autorrespeto entendido como el bien primario más importante. Es por la razón anteriormente esgrimida que Rawls es claro al firmar que “las partes en la posición original desearían evitar casi a cualquier costo las condiciones sociales que socaven nuestro autorrespeto” (TJ 440). Ahora bien, y dado que la justicia como equidad ofrece un mejor sustento para el reconocimiento recíproco en comparación con otros principios de justicia, habría entonces fuertes razones para aceptarla. Lo anterior refuerza la idea de que la seguridad del autorrespeto no solo depende del estatus que tiene un individuo al interior de la sociedad, sino que también de cómo pensamos que las personas se valoran entre sí. De este modo, el sentido de nuestro propio valor depende significativamente de la aprobación realizada por otras personas, ya que si no sintiésemos que nuestras empresas son valoradas y respetadas, sería sumamente difícil mantener la convicción de que nuestros fines son valiosos.

XI.3 Relativa al principio aristotélico

Rawls también asocia el autorrespeto con el principio aristotélico (Cf. Rawls TJ 440-446 y Aguayo 2014). Según este principio los seres humanos disfrutamos del ejercicio de la realización de nuestras capacidades y este disfrute incrementa en la medida en que es mayor y más complejo el uso de ellas. El ejemplo clásico que pone Rawls es que si suponemos que alguien pueda jugar a las damas y al ajedrez, el principio dice que preferirá jugar ajedrez (Cf. TJ 426). El argumento sostiene que es de suponer que las actividades más complejas resultan más agradables en la medida en que satisfacen el deseo de variedad y novedad de la experiencia. El principio aristotélico es un principio de motivación individual, algo que provee de

¹⁴⁵ Para Rawls la justicia como equidad no solo respondería a la demanda moral básica de tratar a los sujetos como personas morales, sino que les reconocería la validez de sus planes de vidas y su capacidad para generar demandas válidas, su capacidad para ser auto-originadores y fuentes auto-autenticantes de reclamaciones legítimas. Véase KC 544 y PL 32.

valor a nuestras actividades y asegura una fuente de deseos que continúa inspirándonos en la búsqueda de ellas. En relación con este principio Rawls sostiene que una persona tendría más confianza en su propio valor cuando sus habilidades resultan efectivas para alcanzar sus logros y, además, cuando estas están bien organizadas, en esta línea sostuvo:

[...] cuando las actividades no cumplen el principio aristotélico, es probable que estas se nos presenten como aburridas y planas, y que no nos den ningún sentimiento de competencia o la sensación de que valga la pena realizarlas. Una persona tiende a tener más seguridad de su propio valor cuando sus habilidades son plenamente efectivas y están organizadas adecuadamente tanto en complejidad y sofisticación (TJ 440).

En este sentido, el principio aristotélico implica cierto virtuosismo y es siempre relativo al individuo. Para Rawls, al menos un aspecto del autorrespeto requiere que el individuo trabaje con excelencia para el desarrollo de sus capacidades naturales independientemente de la afirmación de otros¹⁴⁶. Sin este tipo de autocompromiso, los individuos perderían interés en su plan de vida lo que daría como resultado un golpe tan devastador como el que provendría de la falta de afirmación y reconocimiento por parte de otros.

En síntesis, para Rawls el autorrespeto bebería de tres fuentes, a saber, los medios disponibles, el reconocimiento de otros y el la realización virtuosa de nuestras capacidades. En lo que sigue, analizaré con mayor detención la importancia del reconocimiento en la configuración del

¹⁴⁶ Esta independencia es ciertamente discutible. Hay pocas dudas del carácter social de nuestras metas individuales y de la necesidad de que otros las avalen. Por otra parte, los contraejemplos del tipo “conozco a alguien que por sus propios medios ha llegado a ser...” solo nos hacen recordar a Mr. Bounderby, un hombre “who could never sufficiently vaunt himself a self-made man” (Dickens 1854 16).

autorrespeto y cómo estas dos nociones le ofrecen a Rawls un argumento poco explorado sobre la justificación de los principios de la justicia.

XII. Reconocimiento recíproco y autorrespeto como ideas directrices de la justicia como equidad

Perhaps the most important primary good is self-respect, a confident conviction of the sense of one's own value, a firm assurance that what one does and plans to do is worth doing. Later on, the good of self-respect plays a part in showing the merits of the two principles

Rawls 1968

Como ya lo he mostrado en el transcurso de esta investigación, uno de los objetivos centrales de Rawls en *A Theory of Justice* fue defender los dos principios de la justicia como la mejor alternativa frente al utilitarismo en lo que se refiere a las cuestiones de justicia social. En esta defensa, el criterio maximin juega un rol central en la medida en que pretende proteger a las personas de posibles consecuencias inaceptables que traería el hecho de aceptar el criterio utilitarista como la mejor forma de determinar la moralidad de la organización de la estructura básica de la sociedad. De este modo, la aceptación del principio de utilidad como criterio para la organización moral de la estructura básica, o en otras palabras, tener al principio de utilidad como criterio para la evaluación de la moralidad de la distribución de los bienes sociales, conllevaría en principio la posibilidad de poner a la eficiencia y a la utilidad por sobre nuestras libertades básicas. Lo anterior resultaría inaceptable bajo el marco liberal en la cual Rawls se encuentra. La defensa de las libertades básicas como marco para el desarrollo de los planes de vida que las personas se proponen resulta un elemento infranqueable al interior de su propuesta¹⁴⁷.

Ahora bien, y dado que para Rawls el autorrespeto es un bien primario fundamental para llevar adelante cualquier plan de vida y, además, se encuentra a la base para hacer efectivos los dos poderes morales que definen a las personas, entonces las partes en la posición original deben

¹⁴⁷ Véase por ejemplo el especial énfasis que Rawls le da a la tradición liberal en sus *Lectures on the History of Political Philosophy*, especialmente en “§3. Main Ideas of Liberalism: Its Origins and Content”. Véase también el § 32 de TJ: “The Concept of Liberty”.

evaluar los efectos de los diferentes principios teniendo a la vista la satisfacción de las condiciones marco que garanticen un mínimo adecuado de autorrespeto, sin el cual nada parece valioso de llevarse adelante. Es por ello, sostiene Rawls, que las partes darán gran importancia a cuán bien los principios de la justicia:

[...] ofrecen apoyo (*support*) al autorrespeto, pues de otro modo estos principios no podrían hacer efectivas las concepciones determinadas del bien de aquellos a quienes las partes representan (Rawls 1980 33).

A continuación examinaré qué argumentos tienen a la vista las partes para elegir los principios de la justicia como el mejor marco moral para asegurar el logro de un debido respeto de sí.

XII.1 Razones por las cuales las partes han de elegir los principios de la justicia

El autorrespeto juega diferentes roles en el complejo entramado de TJ. Lo que quiero defender a continuación es el carácter directriz que este tiene en el proceso de la elección de los principios de la justicia que especifican la concepción de la justicia como equidad. Como es sabido, Rawls invoca el autorrespeto en TJ principalmente en dos momentos: en primer lugar para ofrecer una justificación de los dos principios de la justicia como equidad *en el marco del contrato originario* y, en segundo lugar, para apoyar el desarrollo del *argumento de la estabilidad*.

A continuación revisaré el rol específico que juega el autorrespeto en cada uno de estos momentos. En relación con el *argumento del contrato* (XII.1.1), analizaré la relación que Rawls establece entre el autorrespeto y cada una de las partes que constituyen los principios de la justicia, a saber: las libertades básicas, la igualdad de oportunidades y principio de la

diferencia. En relación con el *argumento de la estabilidad* (XII.1.2), examinaré la conexión entre el autorrespeto y el sentido de la justicia y cómo este último sirve de base para la estabilidad de la sociedad. Finalmente, esbozaré algunas ideas sobre lo que he llamado el argumento de los lectores de *A Theory of Justice* (XII.1.3).

XII.1.1 Argumentos en el marco del contrato originario

Dado que como condición para llevar adelante su plan de vida las personas necesitan bases sociales para su autorrespeto, un argumento a favor de esta tesis es que la estructura básica que se conforma a partir de aquellos ofrecería un mejor apoyo para el autorrespeto de las personas a quienes las partes representan. Por definición, las partes en la posición original basan la elección de sus principios preguntándose hasta qué punto la estructura social que se organiza a partir de ellos es la que asegura “la mejor combinación posible de bienes primarios” (Hill 2014 207). Ahora bien, y dado que los principios de Rawls garantizan de mejor manera las bases sociales del autorrespeto en comparación con el utilitarismo (Véase apartado VII de esta tesis), lo anterior sería una buena razón para elegirlos.

XII.1.1.1 Autorrespeto y la prioridad de la libertad

La sección 82 de TJ ofrece un buen punto de partida para entender el propósito por el cual Rawls invoca el autorrespeto como un elemento crucial para la justificación de una de las cuestiones centrales de su teoría, a saber, la prioridad de la libertad. Como es sabido, la primera regla de prioridad sostiene que los principios tienen que ser ordenados léxicamente. Lo anterior implica que la prioridad de libertad puede restringirse solo en aras de la propia libertad. Esta primera regla considera que las libertades básicas de pensamiento, reunión, entre otras, no pueden sacrificarse ni beneficio de mayor eficiencia social, ni como medio para el logro de ideales

utilitaristas. Visto de este modo, es posible pensar que la sección 82 es un muchos sentidos la culminación de TJ. La razón de lo anterior se debe a que en él se ponen en conjunción muchos elementos que provienen de un largo proceso de razonamiento. Esto, a su vez, hace difícil discernir en qué razones finalmente Rawls hace descansar su argumentos para aceptar su teoría de la justicia en general, y el argumento de la prioridad de la libertad en particular. Ahora bien, y mientras que resulta evidente la confianza que Rawls deposita sobre el autorrespeto como un elemento central para la justificación de la prioridad de la libertad en la primera edición de TJ, su función justificativa es minimizada en la versión de 1999¹⁴⁸.

En la reestructuración de la sección 82 para la edición de 1999 Rawls presenta su argumento a favor de la prioridad de la libertad en dos partes. La primera parte del argumento subraya las razones que *justifican* la prioridad de la libertad, es decir, las razones por las cuales las partes en la posición original elegirían la concepción de la justicia como equidad frente a otras concepciones alternativas¹⁴⁹. Rawls argumenta que, entre otras cosas, las partes en la posición original “se mueven por cierta jerarquía de intereses” (1999 476), siendo quizás el más importante de ellos la posibilidad de formar, revisar y perseguir sus ideas de bien. Para Rawls, las personas se conciben a sí mismas como libres e iguales y, por tanto, capaces de revisar y modificar sus objetivos finales, así como para dar prioridad a preservar su libertad por sobre otros bienes sociales. Dado lo anterior, y en la medida en que la libertad es la forma más efectiva de brindar apoyo a estos intereses de orden superior, Rawls considera que las partes en la posición original darán

¹⁴⁸ Existen solo dos ediciones en inglés de TJ, a saber, su primera edición de 1971 publicada en Harvard University Press, y una segunda edición de 1999 también publicada en Harvard. De cada una de ellas existen reimpresiones que no deben confundirse con nuevas ediciones. La primera traducción al español no corresponde a ninguna de ellas, sino a una versión de 1975 de la edición de 1971 (no publicada en inglés) que Rawls elaboró para su traducción al alemán. Para más detalles sobre este punto véase el artículo de María Xosé Agra Romero: “¿Es la versión castellana de *A Theory of Justice* de J. Rawls una versión modificada?” (1983 273-284). Gran parte de estas aclaraciones aparecen en el prefacio elaborado por Rawls para la edición francesa de TJ: *Théorie de la Justice* (Cf. 1987 9).

¹⁴⁹ La segunda parte dedicada a la estabilidad la revisaré separadamente en la sección XII.1.2 de esta tesis. Esta segunda parte no presenta modificaciones sustantivas entre una edición y otra.

prioridad al primer principio de la libertad porque es el que mejor garantiza el autorrespeto de aquellos a quienes representan¹⁵⁰.

Pero volviendo a la edición de 1971, Rawls argumenta que una sociedad organizada bajo su concepción de la justicia brinda apoyo al autorrespeto de los individuos mediante el establecimiento de las bases fundamentales de la igualdad. Al mismo tiempo, en el tratamiento del autorrespeto Rawls le da especial consideración a cómo pensamos que los otros nos valoran. De este modo, el reconocimiento que otros hacen de nuestra personalidad –con referencia a nuestro estatus– es un punto central en la consolidación de nuestro autorrespeto. En este sentido Rawls afirma que “La consideración del autorrespeto como quizás el principal bien primario ha destacado la relevancia que tiene el cómo pensamos que otros nos valoran” (TJ 544).

Ahora bien, en las actuales democracias constitucionales existen diferentes indicadores sociales de estatus, lo que haría prácticamente imposible dar apoyo al autorrespeto de las personas mediante la equiparación de los niveles en cada uno de dichos indicadores. De este modo, autores como Robert Taylor han argumentado que para Rawls lo esencial es ofrecer y garantizar la igualdad de estatus en lo que respecta a “alguna dimensión clave” (2003 249). En este sentido, Rawls considera que la igual distribución de los derechos y libertades fundamentales provee una igualdad de estatus que satisface en gran medida las condiciones para alcanzar el autorrespeto del modo más significativo posible. Resulta central destacar que Rawls no está diciendo aquí que los derechos y libertades son bienes sociales *suficientes* para alcanzar el debido respeto de sí mismo. Los bienes regulados por el segundo principio son también relevantes pero, por las razones expuestas en varios pasajes de TJ, no pueden ser distribuidos igualitariamente¹⁵¹.

¹⁵⁰ En la edición de TJ de 1999 Rawls habla en plural de *las libertades*. Ya a partir de los 80', y habiendo aceptado algunas de las críticas de Hart (1973), Rawls usa los giros “libertades básicas” (*basic liberties*) o “esquema de iguales libertades básicas” (*scheme of equal basic liberties*) (Cf. Rawls 1982).

¹⁵¹ Por ejemplo en “Grounds for Priority of Liberty” sostuvo que “an equal división of all primary goods is irrational in view of the possibility of bettering everyone's circumstances by accepting certain inequalities” (TJ 546). Un argumento paralelo es que la distribución de los bienes

Rawls es enfático al afirmar que las bases del autorrespeto en una sociedad justa no deberían descansar en nuestros ingresos (*one's income share*), sino en la distribución públicamente afirmada de los derechos y libertades fundamentales. Él considera que si esta distribución es igual, entonces todos podrían gozar de un estatus similar al momento de llevar adelante los asuntos comunes al interior de la sociedad¹⁵². La tesis de Rawls es que la igualdad de estatus no puede descansar en la igualdad o paridad de bienes materiales dado lo ineficiente de la distribución resultante y al hecho de que esta equiparación violaría las exigencias del principio maximin. Como lo mostré en la sección VII sobre el utilitarismo, Rawls defenderá que una distribución desigual guiada por el principio de la diferencia podría ir en directo beneficio de los peor situados.

Por otra parte, al argumento que muestra la relevancia de la primacía del primer principio de la justicia como mejor garantía para el autorrespeto está asociado a lo que he dicho en XI.3. Para él la primacía de la libertad permite una gran variedad de asociaciones en las cuales los individuos pueden desarrollar sus capacidades naturales satisfaciendo con ello el principio aristotélico. Bajo el marco de una sociedad bien ordenada, y donde el primer principio garantiza entre otras la libertades de asociación, las personas pueden participar activa y equitativamente tanto en la creación y disfrute de diversas asociaciones que les permitan llevar adelante sus planes de vidas¹⁵³. En esta línea Rawls sostuvo que:

sociales materiales caería dentro de la juego de suma cero, algo que no ocurriría con la distribución de los bienes regulados por el primer principio.

¹⁵² Esta idea resulta consistente con las reflexiones que Rawls desarrollo en “Justice as Reciprocity”. Ahí el sostuvo que “the question of reciprocity arises when free persons, who have no moral authority over one another and who are engaging in [...] a joint activity, are among themselves settling upon or acknowledging the rules which define it and which determine their respective shares in its benefits and burdens” (CP 208). Las condiciones basales del autorrespeto son sobre todo condiciones de reciprocidad.

¹⁵³ Subyace aquí una idea que ha sido criticada por autores como David Sachs en “How to Distinguish Self-Respect from Self-Esteem” (1981) o Robin Dillon en “Self-Respect: Moral, Emotional, Political” (1997), quienes han sostenido que este tipo de participación en diferentes asociaciones que promueven el desarrollo de las habilidades de las personas no solo es propio de algunas sociedades como la estadounidense, sino que solo promovería el desarrollo de la autoestima en virtud del logro de acciones que se realizan al interior de dichas asociaciones.

La mejor solución es apoyar el bien primario del autorrespeto lo más posible, mediante la asignación de las libertades básicas que pueden, en efecto, igualarse al definir el mismo estatus para todos (TJ 546).

XII.1.1.2 Autorrespeto y la equitativa igualdad de oportunidades

La idea básica detrás del principio de la equitativa igualdad de oportunidades (en adelante EIO) es que los individuos con habilidades y ambiciones similares deberían tener las mismas oportunidades. Para lograr esto, las instituciones sociales deberían estar organizadas de modo tal que pudiesen minimizar los beneficios moralmente arbitrarios producto de pertenecer a una clase o de tener cierto contexto familiar. No cabe duda de que para Rawls estos beneficios coartan sistemáticamente las opciones de los peor situados cuando ellos se disponen a optar a cargos que en principios se entienden como abiertos a todos y, por tanto, atentan contra una equitativa igualdad de oportunidades. Si bien Rawls en TJ no desarrolla EIO con suficiente profundidad, autores como Thomas Pogge (Cf. 1989 § 15) han señalado que mediante EIO Rawls pretende garantizar a todos los ciudadanos un acceso igualitario a la educación, así como equitativas oportunidades laborales. Si esto se lograra, no habría duda de que EIO ofrecería un excelente apoyo al autorrespeto y esto de dos maneras significativas. En primer lugar, porque EIO reafirma la igualdad de estatus asegurando que las desigualdades económicas no afecten de modo excesivo las perspectivas de vida. En segundo lugar, EIO provee los elementos necesarios para que las personas desarrollen sus habilidades y persigan su excelencia individual. Lo anterior implica que el Estado debería ofrecer apoyo a los individuos en las primeras etapas de su desarrollo, lo que supone desarrollar medidas educacionales en forma de subsidios y otras iniciativas diseñadas incluso para eliminar las barreras que impiden a los menos aventajados perfeccionar sus talentos naturales¹⁵⁴. Igualmente importante,

¹⁵⁴ En esta línea de argumentación Rawls sostuvo que “Chances of education should not depend upon one’s class position; and the school system, whether public or private, should be framed to even out, or at least not to strengthen, class barriers” (1968 58).

sino incluso más, es el rol que tiene la educación como condición de posibilidad para que las personas puedan disfrutar de la cultura de su sociedad, participando activamente en sus asuntos. De este modo, será posible proveer a cada persona el seguro sentido de su propio valor.

XII.1.1.3 Autorrespeto y el principio de la diferencia

Como es sabido, el principio de la diferencia permite distribuciones desiguales solo en la medida en que estas vayan en beneficio de los peor situados. Parte del argumento que Rawls elabora para apoyar la idea de que este principio ofrece sustento al autorrespeto de las personas descansa en su reflexión sobre la envidia. Rawls entiende por envidia la propensión a ver con hostilidad el bienestar de otros a pesar de que dicho bienestar no vaya en desmedro de mis logros. Quienes sienten envidia, la sienten por aquellas personas cuya situación es superior. Es tal su fuerza psicológica, que incluso aquellos que la padecen desearían privar de dichos beneficios a aquellos que consideran superiores, a pesar de que lo anterior implique renunciar a algo que ellos mismos tienen y estiman (Cf. TJ 532).

Rawls está preocupado por la envidia dado que piensa que una distribución desigual de los bienes materiales al interior de una sociedad puede dañar el autorrespeto de los ciudadanos al punto de hacer inestable las instituciones que los regulan. En efecto, él señala que la primera causa de la envidia es la ausencia de autorrespeto. Para él la principal raíz psicológica de la propensión a la envidia entre las personas es la falta de confianza en su propio valor, combinado con un sentido de impotencia. Además, cuando el autorrespeto de las personas se ve dañado a causa de tener injustamente menos recursos materiales y económicos que otras, la envidia que ellos sienten hacia los mejor situados es no solo comprensible, sino incluso perdonable.

Bajo condiciones de desigualdad injustificada, no podemos esperar que los peor situados no tengan envidia, sino más bien estamos obligados a modificar el marco político e institucional que va en directo detrimento del

autorrespeto. En estas circunstancias, y a pesar de que el principio de la diferencia permitiría desigualdades de riqueza, Rawls defenderá la tesis según la cual estas diferencias –en el marco de su concepción especial de la justicia como equidad– no afectarían negativamente el autorrespeto de las personas¹⁵⁵. Él defenderá que el principio de la diferencia no genera envidia dado que bajo este las desigualdades van en directo beneficio de los peor situados. Para él las personas no sentirían envidia si “las grandes ventajas de algunos son a cambio de beneficios compensatorios para los menos favorecidos” (TJ 536)¹⁵⁶. En esta parte de mi exposición no es relevante evaluar la fuerza de dicho argumento, sino solo identificar la base sobre la cual descansa.

En síntesis, el principio de la diferencia ayudaría a minimizar el sentimiento de resentimiento y envidia que puede resultar de las desigualdades económicas mostrando que la situación en la cual las personas se encuentran dentro del esquema social es, siguiendo la idea del principio maximin, la mejor dentro de las opciones alternativas. Lo anterior tendría como consecuencia que a pesar de que la teoría de la justicia como equidad acepta cierto tipo de desigualdades, estas no afectarían significativamente el autorrespeto de las personas.

Hasta aquí con los argumentos relacionados con el contrato, paso ahora a revisar el argumento de la estabilidad.

XII.1.2 El argumento de la estabilidad

Una de las tesis centrales defendida por Rawls en la tercera parte de su TJ afirma que una sociedad cuya estructura básica públicamente se afirme

¹⁵⁵ Recordemos que la *concepción general de la justicia* de Rawls es simplemente el principio de la diferencia aplicado a todos los bienes primarios, incluyendo la libertad y las oportunidades. En cambio la *concepción especial* está caracterizada por sus principios de la justicia y por las reglas de prioridad. (Cf. TJ 83 y 151).

¹⁵⁶ Para el desarrollo de la idea de compensación véase en esta tesis: V.1.4.1 “El principio de compensación”. Como ahí sostuve, la compensación no significa dar una limosna, ni tampoco debe interpretarse como una actitud paternalista.

sobre los principios de la justicia como equidad ha de ser más estable – *ceteris paribus*– que otras sociedades organizadas por otros principios. Promoviendo públicamente el autorrespeto de sus miembros, las instituciones sociales basadas en los principios que Rawls nos propone permitirían que quienes habitan bajo ellas puedan coherentemente vivir una vida en la cual es posible conciliar lo bueno y lo correcto¹⁵⁷. Considerando que la justicia como equidad busca promover el bien de las personas que viven en sociedades organizadas por sus principios, dichas personas harían lo que estuviese a su alcance para que esta se mantuviese estable. Lo anterior lo harían brindado apoyo y restaurando las condiciones de equidad cuando la estructura social se desviara de las ideas directrices establecidas por los principios de justicia.

El argumento de la estabilidad sostiene que la justicia como equidad, al brindar apoyo al desarrollo del autorrespeto de los ciudadanos, promueve con ello su sentido de la justicia¹⁵⁸. Rawls argumenta que la justicia como equidad es una concepción estable de la justicia porque esta cultiva y da apoyo al autorrespeto de los individuos de la manera más fiable. Como resultado, las personas en una sociedad organizada por sus principios estarían psicológicamente dispuestas y motivadas a mantener y defender estos principios y arreglos institucionales que han de asegurar de modo efectivo el sentido de su propio valor. Dado lo anterior, y en la medida en que el sentido de la justicia es una pieza clave tanto para la estabilidad de la sociedad, como para la capacidad que esta tiene para auto-sostenerse, tenemos una nueva razón para apoyar los dos principios de la justicia. Este segundo argumento resulta necesario en la medida en que el argumento del contrato resultaban efectivo solo bajo el supuesto de que las partes representaban los intereses de personas que ya se encontraban en una sociedad estable.

Como ya lo he señalado, Rawls considera que una concepción de la justicia no solo debe estar justificada desde el punto de vista de las partes en la posición original, sino que esta debe velar por la estabilidad de la sociedad.

¹⁵⁷ Véase el capítulo IX de TJ: “The Good of Justice”.

¹⁵⁸ Por sentido de la justicia Rawls entiende la capacidad de las personas para comprender, aplicar y actuar a favor de los principios de justicia. Véase la sección IV de esta tesis.

Una sociedad es estable en la medida en que el sentido de la justicia cultivado por los individuos se antepone a las inclinaciones que les conduciría a actuar injustamente. Este tipo de estabilidad podría ser alcanzada reforzando las inclinaciones más benevolentes del ser humano o, de modo alternativo, restringiendo las tendencias negativas de la psicología humana, como por ejemplo la envidia (Cf. TJ §§ 80-81). Como ha sostenido James Zink, los principios de la justicia “deben generar el tipo de actitud necesaria para sustentar las instituciones que ellos organizan” (2011 339).

XII.1.3 Usted y yo como lectores de una teoría de la justicia

Finalmente, la defensa que Rawls hace de la importancia que tienen las bases sociales del autorrespeto para que las personas puedan llevar adelante sus planes de vida, implícitamente sirve para un tercer argumento a favor de sus principios. Rawls ofrece a sus lectores razones morales y prudenciales para aceptar la justicia como equidad que son parcialmente independientes de los argumentos de la posición original y de la estabilidad. Supongamos que nosotros, los lectores de *A Theory of Justice*, dejamos de lado los argumentos esgrimidos por las partes en la posición original bajo el velo de la ignorancia y tomamos nuestro propio punto de vista como personas reales que buscan valorar los méritos de los principios de la justicia de Rawls. Como personas normales, nos concierne que nuestro plan de vida sea considerado valioso y que dispongamos de los medios necesarios para poder llevarlo a cabo. Además, deseamos tener confianza en la suficiencia de nuestros medios para que dicha confianza nos motive para no desistir en la búsqueda de nuestra idea de bien. Paralelamente, también esperamos que dichas expectativas se cumplan para quienes apreciamos y, en mayor o menor medida, para nuestros asociados y el resto de la humanidad.

De este modo, y si al poner en discusión los principios de Rawls con otros principios de la justicia nos percatamos que los primeros son los que mejor dan apoyo a las bases sociales del autorrespeto, lo anterior sería –para nosotros– una buena razón para aceptarlos. Incluso si nosotros tenemos dudas con respecto a la definición y caracterización de la posición original,

de igual modo podríamos tener buenas razones para aceptarlos en la medida en que apoyan de mejor modo las bases sociales para el autorrespeto en comparación, por ejemplo, con los principios del utilitarismo o del perfeccionismo. De hecho podríamos pensar que la gente común tiene razones para preferir un sistema social que ayude a preservar su autorrespeto y, en principio, no les es indiferente si un sistema social brinda o no las condiciones suficiente que lo permitan y promuevan.

XIII. CONCLUSIONES DE LA SEGUNDA PARTE

A continuación presento algunas consideraciones finales de esta parte de mi investigación. A diferencia de las conclusiones presentadas al final de la primera parte –el que por su naturaleza más genealógica merecía unas conclusiones como las ahí expuestas–, lo que presentaré a continuación es un tipo de razonamiento que muestra en modo de tesis los elementos centrales a los que he llegado. Con dicho razonamiento espero respaldar la tesis según la cual el autorrespeto y el reconocimiento recíproco aparecen como ideas directrices en el proceso de la elección de los principios de la justicia que concretizan la concepción de la justicia defendida por Rawls en TJ. Paso entonces a su enumeración:

1. En el contexto de TJ, la obtención de bienes primarios se presenta a las partes como un criterio para la elección racional de los principios de justicia. Dicha elección está sujeta a las condiciones de tener una moralidad y, por tanto, es una elección que se supone no solo racional sino que también razonable;
2. dentro de la lista de bienes primarios, las bases sociales del autorrespeto han de considerarse como “el bien primario más importante” (TJ 396);
3. dado 1 y 2, lo que las partes quieren –no para sí sino para sus representados– es alcanzar las bases sociales del autorrespeto;
4. las bases sociales del autorrespeto han de ser aquellos elementos que resultan esenciales para que las personas tengan un “vivo sentido de su valor como personas y para [que puedan] avanzar en sus fines con confianza en sí mismos” (Cf. Rawls 2001 58-59);
5. para Rawls el autorrespeto depende del respeto mostrado a nosotros por otros; nadie puede poseer siempre una garantía de su propio valor enfrentado al desprecio permanente, o incluso la indiferencia de los demás. Es fundamental que los esfuerzos realizados por las personas sean

reconocidos y apreciados por otros a quienes ellos estiman. Para Rawls el autorrespeto “gira en torno a cómo [las personas] se consideran unas a otras” (TJ 181);

6. ahora bien, y dado que las personas están interesadas en preservar su autorrespeto (Cf. Rawls 2001 60), ellas intentarán “evitar casi a cualquier costo las condiciones sociales que lo socaven (*undermine*)” (Cf. TJ 440);
7. vivir bajo una estructura básica con características que tiendan a promover y preservar el autorrespeto es algo que resulta racional querer con independencia de nuestro (específico) plan de vida. La razón de lo anterior es que sin autorrespeto “nada parece valioso o si algunas cosas tienen valor para nosotros, carecemos de la voluntad para luchar por ellas” (TJ 440);
8. el autorrespeto es una condición psicológica necesaria para el disfrute de otros bienes. Como sostuvo Thomas Hill: “la falta de autorrespeto dificulta la capacidad que las personas tienen para llevar una vida agradable y significativa” (2014 206);
9. tanto en el proceso de deliberación que las partes llevan a cabo para determinar los principios de la justicia que mejor permitan a sus representados llevar una vida satisfactoria, así como en la decisión que tomamos nosotros para adoptar aquellos principios elegidos por las partes, resulta vital entonces tener en consideración que los principios elegidos sean los que mejor den soporte al autorrespeto. Lo anterior llevaría a la elección de los principios de la justicia como equidad por sobre cualquier forma de utilitarismo;
10. por todo lo anterior, el autorrespeto y el reconocimiento recíproco aparece como una idea directriz en el proceso de la elección de los principios de la justicia que especifican una concepción de la justicia como equidad. A su vez, el reconocimiento público de los dos principios de la justicia da un mayor apoyo al autorrespeto de las personas lo que aumenta la eficacia de la cooperación social.

TERCERA PARTE

¿DISTRIBUCIÓN O RECONOCIMIENTO?

PRESENTACIÓN

Es un lugar común en las discusiones de la filosofía política contemporánea sostener que el liberalismo defiende una concepción normativa de la justicia social caracterizada por su ceguera a la diferencia¹⁵⁹. Esta ceguera, que en cuanto limitación impediría a los liberales “reconocer” y tratar con justicia las demandas de grupos minoritarios, es la base sobre la que se construye gran parte de la gramática de los conflictos sociales que importantes autores han elaborado en las últimas décadas (Cf. Iris Marion Young 1990; Axel Honneth 1995, 2002 y 2012; Nancy Fraser 2000, 2001 y 2003). Por ejemplo, para autores como Charles Taylor la idea de un liberalismo ciego a las diferencias (*difference-blind liberalism*) no haría sino homogeneizar la diferencia en la medida en que este “le niega la identidad a las personas forzandolas a entrar en un molde homogéneo el cual sienten como no propio (*untrue*)” (1994 43)¹⁶⁰.

En el transcurso de este apartado espero mostrar que los críticos al paradigma liberal distributivo han construido una lectura dicotómica que confronta una concepción de la justicia centrada en la distribución a otra

¹⁵⁹ Por ejemplo a favor de esta tesis: Charles Taylor (1994 25-73) y en contra: Brian Barry (2001 63-68). Para una discusión crítica véase Jürgen Habermas (1994 107-148).

¹⁶⁰ En lo que sigue defenderé que un punto importante de esta discusión es la falta de comprensión de que esta ceguera –reflejada por ejemplo en la idea rawlsiana del velo de la ignorancia– es una cuestión procedimental para la justificación moral de los principios de la justicia, y no un mecanismo para la asignación específica de bienes y recursos. Al mismo tiempo, defenderé que dicha ceguera no tiene como finalidad obviar los intereses particulares que los agentes tienen en la determinación de su plan de vida, sino que más bien tiene como objetivo hacer irrelevante el peso que podrían tener los intereses de un grupo particular –con excesivo poder económico y político por ejemplo– por sobre la determinación de los principios que regulan las prácticas sociales; peso que en principio podría imposibilitar que los menos favorecidos pudieran llevar adelante sus planes de vida. En este sentido, la ceguera está pensada más bien para dar luz a aquellos que por su suerte moral no pueden hacer valer sus reclamaciones bajo ciertos contextos y, con ello, que los principios de la justicia que regulan las instituciones básicas de la sociedad puedan cumplir con las exigencias de equidad y neutralidad. En esta línea véase Forst cuando afirma que la “Neutrality implies not equal treatment that is blind to differences but recognition of equal entitlement in a substantive sense” (2002 232-234).

centrada en el reconocimiento. Si bien autores como Iris Marion Young, Axel Honneth y Nancy Fraser defienden paradigmas diferentes, todos ellos comparten la idea según la cual las concepciones liberales centradas en la justicia distributiva son insuficientes. Al finalizar este apartado espero haber justificado que bajo dichas propuestas existe una comprensión equivocada de la justicia distributiva, especialmente de la concepción que John Rawls elaboró en *A Theory of Justice*. El núcleo de dicha falta de comprensión reside en la no distinción entre la justicia asignativa (*allocative justice*) y la justicia distributiva (*distributive justice*)¹⁶¹.

Una vez aclarada la distinción anterior, defenderé la tesis según la cual la concepción de la justicia distributiva propuesta por Rawls no solo va más allá de los márgenes de la justicia asignativa, sino que ofrece suficientes argumentos para enfrentar las demandas de reconocimiento dentro de un marco liberal igualitarista.

En este sentido, mi ejercicio filosófico va justo en la dirección opuesta a las recomendaciones que Iris Marion Young propuso en *Justice and Politics of Difference* al afirmar que “el concepto de distribución debe limitarse a los bienes materiales” (1990 8)¹⁶². Al alero de las ideas presentadas anteriormente en esta tesis, espero mostrar que al interior del proyecto rawlsiano la *lógica de la distribución* es ante todo una *lógica del reconocimiento*. Además, espero mostrar que al dislocar el significado de la noción de justicia distributiva, autores como Young, Fraser y Honneth no solo restringen a cuestiones estrictamente económicas la concepción que

¹⁶¹ Para Young, por ejemplo, una de las limitaciones que se encuentran bajo lo que ella denomina “el paradigma de la justicia distributiva” es que las teorías que se alojan bajo él entienden la justicia social como “the allocation of material goods such as things, resources, income, and wealth,” (1990 15). Por otra parte, para Fraser la dimensión distributiva de la justicia “concerns the allocation of economic resources and wealth” (2003 50).

¹⁶² Esta crítica ha sido discutida entre otros por autores como Stefan Gosepath (2012 35-49). Para Gosepath la idea de la distribución es mucho más rica y: “no se limita a la justicia de bienes materiales, sino que también es aplicable a cosas importantes como los derechos, los deberes, las influencia y las oportunidades. Estas cosas pueden ser también pensadas de acuerdo con la lógica de la distribución” (2012 48). Para Gosepath, autores como Iris Marion Young (1990) responderían que, si intentáramos expandir el concepto de justicia distributiva hasta incluir metafóricamente cosas no materiales, estas cosas serían tratadas como objetos estáticos más que como funciones de relaciones y procesos sociales, en otras palabras, estaríamos reificando las relaciones sociales.

Rawls presenta de los bienes sociales primarios, sino que no logran asir la perspectiva moral y política de su proyecto tomado en su conjunto, perspectiva que estaría firmemente asentada en ideales liberales de reconocimiento recíproco y el autorrespeto.

Antes de entrar en la discusión con los “amigos del reconocimiento”, presentaré brevemente un esbozo de algunas formas del liberalismo contemporáneo para contextualizar mejor el debate.

XIV. EL LIBERALISMO, LOS INDIVIDUOS Y LA COMUNIDAD

XIV.1 El liberalismo de la indiferencia

Una de las críticas más comunes al liberalismo afirma que esta doctrina asigna a los individuos una prioridad onto-axiológica por sobre la comunidad en la que habitan. Lo anterior habría llevado al liberalismo a un entendimiento de los individuos esencialmente como sujetos de derechos y con un estatus moral independiente de cualquier tipo de relación con su entorno social. Dicha preocupación podría considerarse como una demostración de la *indiferencia* por parte de esta tradición respecto a la importancia que tendría la sociedad en la configuración de cada persona. No sería la sociedad la responsable de insuflar a cada sujeto su dignidad, sino que esta se supondría como dada. Debido a lo anterior, los críticos han sostenido que el paradigma liberal es insuficiente para dar tratamiento a las demandas de reconocimiento. El argumento central que se esgrime para defender dicha tesis sostiene que el liberalismo de los derechos tiende a favorecer a las mayorías y a proponer como imparcial una concepción de la vida buena¹⁶³. Ahora bien, todo esto es una visión muy general y simplista del asunto. Como la mayoría de las aproximaciones dicotómicas a los problemas filosóficos, la dicotomía individuo-comunidad, liberalismo y cualquier otro “ismo”, está condenada a oscurecer el problema.

Resulta innegable que nuestra individualidad se expresa de manera tal que evidencia la influencia de las prácticas sociales en las cuales participamos. Así, la preocupación del liberalismo por la libertad individual exige también el reconocimiento de que un aspecto importante de este ideal

¹⁶³ Para una exposición de esta tesis véase Charles Taylor (1994). Una discusión crítica de la misma se encuentra en Joseph Raz: *Ethics in the Public Domain* capítulo 8, “Multiculturalism: A Liberal Perspective” (1994); Brian Barry: *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, parte primera sección tercera: “The Dynamics of Identity: Assimilation, Acculturation and Difference” (2001); Patrick Loobuyck “Liberal multiculturalism” (2005); Sune Lægaard: “On the prospect for a liberal theory of recognition” (2006); Robert E. Goodin: “Liberal multiculturalism, protective and polyglot” (2006) y Robert Maciel: “The future of liberal multiculturalism” (2014).

consiste tanto en nuestra participación y permanencia en grupos distintivos con sus propias creencias y prácticas, así como también en la capacidad de tales grupos para prosperar. Entendido de este modo, el *liberalismo de la indiferencia* –como podríamos denominar a aquella concepción esbozada al inicio– solo sería una primera y tosca aproximación para enfrentar la cuestión de la relación entre los individuos y las comunidades, así como las problemáticas que surgen de esta relación. Cuestiones como la identidad, la diversidad y la comprensión de las diferentes formas de vida buena, necesitan que avancemos más allá de tratamientos maniqueos.

XIV.2. El liberalismo de la tolerancia

Una segunda forma de enfrentar el asunto partiría por aceptar que el liberalismo sí considera y otorga importancia tanto a la comunidad en su conjunto, como a las diferentes comunidades en las cuales el sujeto participa; en términos de Rawls, tanto a la unión social en su conjunto, como a las diferentes uniones sociales particulares. La razón de lo anterior se basa en que ellas permitirían el desarrollo pleno de los individuos. Ahora bien, y asumiendo la tesis del pluralismo razonable, en conjunción con el hecho de que la prosperidad de los planes de vida de los sujetos descansa en la estabilidad de la sociedad, resulta fundamental propiciar ciertas prácticas que permitan la normal convivencia entre dichos grupos y uniones sociales. Dado lo anterior, esta manera de enfrentar el asunto no puede sino comprometerse con una defensa de la tolerancia.

En términos generales, el argumento de la tolerancia vendría a permitir que los diferentes grupos –entre ellos los grupos minoritarios– se conduzcan de la manera que deseen en la medida en que no interfieran en el normal desarrollo de la sociedad. Bajo esta perspectiva, de larga tradición liberal, no podríamos sino aceptar “una pluralidad de concepciones contrapuestas, e incluso inconmensurables, sobre el significado, el valor y el propósito de la vida buena” (Rawls 1985 225). Importante resulta destacar que para la gran mayoría de los defensores de esta posición, la importancia de la tolerancia no se basa en el valor positivo de la diversidad, sino más bien

en condiciones de imparcialidad. Como varios autores lo han mostrado, dicha imparcialidad valorativa tendría como base una abstinencia epistémica¹⁶⁴. En otras palabras, dada nuestra incapacidad para determinar la verdad o falsedad de una doctrina comprensiva, se sigue como conclusión que debemos respetar y tolerar todas aquellas formas de vida que se presenten como razonables y que sean a su vez capaces de defenderse en el espacio público. Si bien el liberalismo de la tolerancia constituye un paso con respecto al liberalismo de la indiferencia, este aún conserva ciertos elementos que podrían mantener en pie las críticas del comunitarismo y del multiculturalismo, como por ejemplo el defendido por Charles Taylor en “The Politics of Recognition”. Por ejemplo, para el liberalismo de la tolerancia resulta problemático que el Estado destine fondos públicos para financiar el desarrollo de ciertas prácticas constitutivas de ciertos grupos, y esto a pesar de que al mismo tiempo las personas que participan de estos grupos financian con sus impuestos el manteniendo de la cultura general.

Como sabemos, Taylor señaló claramente que esta forma de liberalismo lleva adelante una política basada en la idea de la dignidad igualitaria. Así, quienes adoptan que los derechos individuales siempre deben ocupar el primer lugar, y que junto a las provisiones de no discriminación deben tener preferencias sobre las metas colectivas, representan lo que he denominado el *liberalismo de la tolerancia*. En esta línea podríamos identificar autores que como Ronald Dworkin caracterizaron a la sociedades liberales como aquellas que no adoptaban ninguna opinión particular acerca de los fines de la vida que deberían llevar adelante los individuos que componen la sociedad (Cf. Dworkin 1978 113-143). Esta abstinencia respecto a los compromisos sustantivos por parte esta forma de liberalismo estaría compensada por un fuerte compromiso procesal¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Cf. Joseph Raz “Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence” (1990 4-5) y Fabienne Peter en “Epistemic Foundations of Political Liberalism” (2013 606-610).

¹⁶⁵ Para una interesante crítica a este punto véase Ricoeur: “¿Es posible una teoría puramente procesal de la justicia? A propósito de *Teoría de la justicia* de John Rawls” en *Lo Justo* (1995).

XIV.3 El liberalismo de la no discriminación

Una tercera aproximación al asunto estaría caracterizada por una forma de liberalismo que reconoce como una cuestión fundamental el derecho a no ser discriminado por el tipo de vida buena que se considere como la más razonable. En principio esta forma de enfrentar el asunto avanza un paso con respecto al liberalismo de la tolerancia. El punto es sutil y quizás no sea capaz de mostrarlo a partir de la distinción analítica que estoy ofreciendo. La cuestión no es solo el hecho de reconocer a otros la posibilidad de participar de la sociedad en la medida en que sus formas de vida no interfieran en la cultura general, sino que establece que los principios generales que guían las prácticas sociales no pueden fundarse en ninguna concepción particular de vida buena. En la medida en que se establece un derecho individual contra la discriminación, ninguna consideración de raza, religión, origen étnico, género o preferencias sexuales puede considerarse como gravitante o determinante. Bajo un estricto régimen de no discriminación, “los servicios públicos de un país, su educación y sus ámbitos económico y políticos ya no están reservados para la mayoría, sino que son comunes a todos sus miembros en cuanto individuos” (Raz 1995 173). Este forma de liberalismo es también, como se suele decir, ciego a las diferencias.

XIV. 4 Una aproximación liberal no individualista a la cuestión de la diferencia

Finalmente podemos pensar en una cuarta forma de liberalismo. Una característica de esta concepción liberal es que se distancia del liberalismo de la no discriminación en tanto rechaza su sesgo individualista (Cf. Raz 1994 174). Bajo esta perspectiva resulta necesario que una sociedad reconozca no solo la igualdad y valor de las diferentes formas de vida que los individuos puedan tener, sino que debe reconocer la igualdad de todas las comunidades culturales estables que existen en ella. Bajo esta concepción liberal ya no tendría sentido hablar de mayorías versus minorías. La razón de

lo anterior es que se concibe a la sociedad en su conjunto como conformada por estas diferentes comunidades. Ahora bien, y más allá de las diferencias que es posible reconocer en estas “actitudes” liberales frente a la cuestión del reconocimiento, resulta inevitable no percatarse del orden lexicográfico que ellas suponen. Incluso en la concepción liberal del multiculturalismo defendida por Joseph Raz, en la cual se reconocen tanto el derecho como la importancia de las comunidades y grupos minoritarios a autodefinirse y autodeterminarse, este derecho está supeditado a que dichos grupos ofrezcan las condiciones necesarias para que los individuos puedan desarrollarse y llevar adelante su plan de vida, incluyendo las herramientas necesarias para reconocer la posibilidad de llevar una vida mejor bajo otro esquema o doctrina comprensiva.

Una vez caracterizadas brevemente estas diferentes formas de entender el liberalismo, a continuación discutiré las críticas que ha recibido por parte de los “amigos del reconocimiento”. Debo destacar que salvo pocas excepciones, las críticas se hacen sin especificar a qué forma o concepción del liberalismo se refiere. En este sentido, Axel Honneth fue muy honesto cuando señaló: “no estoy interesado [...] en versiones particulares de estas teorías [liberales de la justicia], sino en la imagen general que proyectan en conjunto desde lejos” (2012 16). El problema es que en ocasiones estas críticas pierden fuerza por la propia distancia desde la cual se realizan.

XV. EL GIRO TEÓRICO HACIA EL RECONOCIMIENTO

Como sabemos, en las últimas décadas el desarrollo de la filosofía ha estado caracterizado por numerosos “giros”. Por ejemplo “el giro lingüístico”, “el giro hermenéutico” y “el giro pragmático”. Siguiendo a Axel Honneth, podemos sostener que uno de los últimos es el “giro teórico hacia el reconocimiento” (Fraser & Honneth 2003 111). Dicho giro estaría justificado por la incapacidad del modelo liberal de distribución para hacerse cargo de las demandas de reconocimiento reclamadas por un número no despreciable de actores sociales. La tesis de autores como Charles Taylor, Iris Marion Young, Axel Honneth y Nancy Fraser, es que bajo el marco impuesto por la gramática de la justicia distributiva resulta imposible enfrentar dichas demandas y reivindicaciones. La cuestión de la gramática es aquí algo a destacar; de hecho la obra de Honneth *La lucha por el reconocimiento* lleva como subtítulo: “la gramática moral de los conflictos sociales”¹⁶⁶. Ahora bien, no podemos obviar que una parte gravitante de la gramática está constituida por la semántica, es decir, por el estudio del significado de los términos que constituyen un lenguaje. En este sentido, quiero mostrar que parte del rechazo a la gramática de la justicia distributiva, característico de los defensores de las políticas de la identidad y del reconocimiento, se debe en gran medida a una confusión en la comprensión de nociones tales como “redistribución” y “justicia distributiva”, al menos en lo que respecta al uso que tienen en el contexto del liberalismo igualitarista defendido por Rawls.

Consideremos por ejemplo el uso que hace Fraser de estas nociones en *Redistribution or Recognition?* (2003). Fraser no solo trata las nociones

¹⁶⁶ Para una interesante crítica al modo de entender la gramática de los conflictos sociales, así como al modo en que esta gramática dispone nuestra construcción de imágenes y concepciones de la justicia véase Rainer Forst: “Zwei Bilder der Gerechtigkeit” (2009 205-228). Creo ver que las dos imágenes de la justicia presentadas por Forst (una centrada en la asignación de bienes y en los beneficiarios, la otra centrada en justificabilidad de las relaciones sociales) corresponden de algún modo a la distinción entre *allocative justice* y *distributive justice*. Al igual como he de defender en esta tesis, Forst sostuvo que Rawls se ajusta mejor a la segunda imagen de la justicia.

de distribución y redistribución de manera intercambiable, sino que su comprensión cae bajo los márgenes de la justicia asignativa. Para Fraser la dimensión distributiva de la justicia “corresponde a la estructura económica de la sociedad” (2003 50), la cual estaría encargada de la “asignación (*allocation*) de recursos económicos y de la riqueza” (2003 50)¹⁶⁷.

En contraste con lo anterior, para Rawls la pregunta central de la justicia distributiva nunca fue cómo asignar recursos o bienes, ni siquiera cómo distribuirlos, sino cómo organizar la estructura básica de la sociedad. Para él el problema de la justicia distributiva dentro de los márgenes de su *justice as fairness* fue siempre el mismo, a saber: “cómo deben estar reguladas las instituciones de la estructura básica [...] para que un sistema social de cooperación equitativo, eficiente y productivo se pueda mantener a través del tiempo, de una generación a la siguiente” (JFR 50). Lo anterior contrasta con el problema muy diferente de cómo un conjunto determinado de productos “debería ser distribuido o asignado entre varios individuos cuyas especiales necesidades, deseos y preferencias son conocidos por nosotros” (JFR 50). Este segundo problema es el de la justicia asignativa.

Rawls rechazó categóricamente identificar su concepción de la justicia distributiva con la idea de una justicia asignativa, incluso llegó a decir que la idea central de la justicia asignativa es “incompatible con la idea por medio de la cual la justicia como imparcialidad (*justice as fairness*) se organiza” (JFR 50-51. Cf. TJ 27). Dicho brevemente, la justicia asignativa tiene a la eficiencia como horizonte, mientras que la justicia distributiva tiende a la equidad (*fairness*)¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Ya en “Rethinking Recognition” Fraser había sostenido que “Unlike the identity model, then, the status model understands social justice as encompassing two analytically distinct dimensions: a dimension of recognition, which concerns the effects of institutionalized meanings and norms on the relative standing of social actors; and a dimension of distribution, which involves the allocation of disposable resources to social actors” (2000 116). Por otra parte, la propuesta de Rawls puede también entenderse como un modelo del estatus centrado fuertemente en la dimensión del autorrespeto y del reconocimiento.

¹⁶⁸ En este sentido Pete Murray en la entrada “allocative justice” en *The Cambridge Rawls Lexicon* sostiene “Rawls notes two values that might be held central to a conception of allocative justice: efficiency and equality. If efficiency is the end of allocative justice, then we are led to endorse some form of utilitarianism” (2015 8).

Por otra parte, la justicia asignativa concibe a los sujetos como meramente racionales, donde la racionalidad es siempre racionalidad estratégica, mientras que la justicia distributiva los concibe como racionales, pero sujetos a “razonables limitaciones en la elección de los principios” (TJ 13). Para Rawls, entender la justicia distributiva como una cuestión meramente de asignación de recursos implica abandonar la reflexión moral sobre las razones que tenemos para preferir una forma general de organización social frente a otra, o para defender una específica forma de estructura básica de la sociedad regulada por principios que determinan la equitativa distribución de los bienes sociales. Esta reflexión, encaminada a la estipulación de las bases morales de la estructura básica de la sociedad, es el tema de la justicia distributiva rawlsiana.

Visto así, son claros los problemas que aparecerían al tratar de modo indistinto la dimensión redistributiva y distributiva de la justicia y, sobre todo, confundir la justicia distributiva con la justicia asignativa. Si pensamos que la tarea de esta última es solo la asignación de recursos, resulta entonces evidente que bajo dicha comprensión se hace sumamente complejo tratar las demandas y reivindicaciones de reconocimiento en la medida en que estas últimas superarían los márgenes de dicha asignación. Las cuestiones de identidad, dignidad y estatus claramente no se resuelven con políticas distributivas y, en este sentido, estoy de acuerdo con Fraser y Honneth en rechazar la visión economicista que “reduce el reconocimiento a un mero epifenómeno de la distribución” (Fraser & Honneth 2003 2), aunque dicho rechazo no implica en lo absoluto descartar la concepción rawlsiana de la justicia distributiva como un modo de hacerse cargo de la cuestión del reconocimiento.

Por otra parte, si las críticas al paradigma distributivo van en la línea de lo que sostuvo Young, según la cual este “tiende a centrar el pensamiento acerca de la justicia social en la asignación (*allocation*) de bienes materiales tales como recursos, rentas, y riqueza” (1990 15), entonces deberíamos dudar seriamente de la suficiencia teórica-filosófica de esta categoría para dar tratamiento a las demandas propias de los “amigos del reconocimiento”. Pero como espero demostrar aquí, la propuesta elaborada por Rawls, y por otros “amigos de la distribución”, va más allá de los márgenes de la justicia

asignativa y de la mera entrega de bienes y recursos (Cf. Sen 1970, 1985 y Gosepath 2012). De hecho bajo la interpretación democrática que hace Rawls del principio de la diferencia podemos pensar que lo que debe ser maximizado es el índice total de los bienes primarios. Como es sabido, Rawls incluyó en esta lista no solo poderes y oportunidades, sino también el estatus y las bases sociales del autorrespeto, e incluso sostuvo que la distribución de ellos podría realizarse en desmedro de un aumento de nuestros ingresos y riquezas. En esta línea de interpretación Samuel Freeman sostuvo:

Aunque los trabajadores menos aventajados en una democracia de propietarios (*property-owning democracy*) puedan tener marginalmente menos ingresos de los que podrían tener en el más rico de los estados de bienestar capitalista ellos, sin embargo, tienen grandes poderes y oportunidades, incluyendo mayor igualdad política e influencia y un estatus social más equitativo respecto de aquellos que se encuentran más aventajados. Estos poderes y oportunidades están dentro de las más importantes bases del autorrespeto en una sociedad democrática (2007 107-108).

Esta cita de Freeman refuerza la idea según la cual la concepción de la justicia distributiva defendida por Rawls no se agota en la asignación económica de recursos. De hecho podemos afirmar que lo que todo ser racional desea no consiste solo en bienes a distribuir sino:

[...] en el perfil global de la estructura básica que aparece como el bien social primario, y que como valor no existe más que si es compartido según el doble modo de reconocimiento, político y privado (Bidet 1995 22).

En otras palabras, lo que está en juego aquí es cómo concebimos la justicia de las prácticas sociales, más que la justicia de un caso particular de

asignación que caería bajo una de estas prácticas (Cf. Rawls 1955)¹⁶⁹. En efecto, y como lo ha señalado Miguel Ángel Rodilla, Rawls insiste en que sus principios “no han de entenderse como principios de <<justicia asignativa>> [*allocative justice*], sino como principios destinados a regular la estructura normativa básica” (2006 192). Para esto último, la cuestión del reconocimiento recíproco entre personas morales es fundamental y es lo que desarrollaré a continuación.

¹⁶⁹ En este punto puedo señalar que Rawls criticaría a todos aquellos que confunden la justicia asignativa con la justicia distributiva porque ellos “fail to make the distinction between the justification of a practice and the justification of a particular action falling under it” (Rawls 1955 16). Dos años más tarde, en “Justice as Fairness”, Rawls afirmará que el foco de la justicia distributiva son las prácticas sociales que determinan nuestra vida en común. Para él ha de entenderse a la justicia “as a virtue of institutions [...] and not as a virtue of particular actions, or persons [...] Essentially justice is the elimination of arbitrary distinctions and the establishment, within the structure of a practice, of a proper balance between competing claims” (1957 653).

XVI. RECONOCIMIENTO RECÍPROCO COMO BASE DE UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA COMO EQUIDAD

XVI. 1 Reconocimiento como justificación

Como sostuve al inicio de la sección IV de esta investigación, Rawls ofreció en su *Senior Thesis* una distinción que podría considerarse fundamental tanto para el futuro desarrollo de su concepción moral de la persona, como para las bases morales de su concepción de la justicia. Dicha distinción diferenciaba entre las relaciones que establecen los objetos de la naturaleza entre sí; las relaciones que nosotros establecemos con los objetos de la naturaleza y las relaciones que establecemos con otras personas. Este último tipo de relación Rawls la caracterizó por la existencia de un respeto mutuo y por el reconocimiento del otro como un tú (*thou*) (Rawls 2009 115).

Pero esta idea del reconocimiento recíproco no fue solo importante en las primeras reflexiones que Rawls desarrolló sobre la fundamentación moral de su concepción de la justicia. Como hemos visto en el transcurso de esta tesis, Rawls le atribuyó gran importancia al reconocimiento en la gran mayoría de sus trabajos académicos que constituyen la base de TJ. De hecho, esta identificación de los rasgos que caracterizan la relación yo-tú lo llevó, entre otras cosas, a aceptar la tesis kantiana de la imposibilidad de tratar a los otros solo como meros medios (1968 51-52)¹⁷⁰.

Es por estas razones, que resulta difícil pensar que la teoría de la justicia de Rawls ha de descansar en una fundamentación exclusivamente contractual procedimental de los principios de la justicia. De hecho, y tomados en su conjunto, el mecanismo de representación utilizado en la

¹⁷⁰ En esta versión de *Distributive Justice* Rawls sostuvo: "In particular, I shall suggest that the difference principle (the meaning of which is explained below) enables one to give a reasonable interpretation of the concept of fraternity and of the Kantian idea that persons are always to be treated as ends and never as means only. Further, this principle takes account of the principle of redress and appropriately regulates the influence of the distribution of natural assets and social contingencies on distributive shares. And finally, the difference principle seems to meet better than other traditional views a reasonable requirement of reciprocity" (1967 51-52, las negrillas son mías).

primera parte de TJ tiene que ponerse en equilibrio con los otros argumentos que él va elaborando.

Ahora bien, y si insistimos en la fuerza que le debemos atribuir a la idea de contrato –dado que el propio Rawls se sitúa en esta tradición– no podemos sino recordar que ya en su primera versión de *Justice as Fairness* (1957) él sostuvo que lo que le interesa de esta tradición es específicamente:

[...] que las personas deben ser consideradas como poseedores de un original e igual libertad, y que sus prácticas comunes son injustas a menos que acepten los principios que las personas en tales circunstancias libremente aceptarían (1957 662).

La apelación a la tradición del contrato social estaría justificada entonces por el hecho de que bajo ella sería posible pensar el establecimiento de las reglas sociales como resultado de un proceso de reconocimiento recíproco. En dicho proceso los sujetos serían considerados como personas morales que participan en el establecimiento de los principios que ordenan las prácticas sociales en las que viven. De este modo, el proceso de una necesaria justificación pública y mutua de sus reclamaciones, así como de los principios que ellos esperarían que las regulasen, reflejaría esa necesidad de reconocimiento recíproco por medio de la idea de justificación racional de nuestras reclamaciones. En este sentido, la apelación al contrato por parte de Rawls se justifica, siguiendo a Rainer Forst, por el hecho de que “si queremos entender las prácticas humanas, debemos concebirlas como prácticas atadas por justificaciones” (Forst 2011 1) y, además, entender que “donde yo digo reconocimiento, “nuestros autores dicen justificación” (Ricoeur 2005 213).

XVI. 2 Una aproximación rawlsiana al reconocimiento recíproco

En el transcurso de esta investigación he sostenido que la asignación de bienes y recursos no agotaban las exigencias distributivas de la concepción rawlsiana de la justicia social. Espero que dicha tesis haya quedado clara. De hecho solo si la aceptamos será comprensible intentar tratar las demandas de reconocimiento a partir de la perspectiva de la filosofía moral de Rawls.

La concepción rawlsiana del reconocimiento recíproco que defiendo aquí, no solo espera convertirse en algo más que un liberalismo de la tolerancia o de la no discriminación, sino que espera ser en una sólida concepción liberal para enfrentar dichas demandas. Ahora bien, resulta difícil obviar que las demandas de reconocimiento están asociadas, más que a exigencias de igualdad (formal) de trato, a demandas de respeto mutuo. En este sentido, y si atendemos a su etimología, el respeto es fundamentalmente una cuestión perceptual, es un modo de ver, así como el autorrespeto sería su modo reflexivo. Ahora bien, todo modo de ver es un interpretar, es un ver algo como algo. Así entendido, el autorrespeto dependería de una interpretación auto-perceptiva al interior de un marco específico. En el caso de Rawls dicho marco ha de estar soportado por la estructura básica de la sociedad y por cómo ésta organiza las prácticas sociales. En este sentido, el autorrespeto podría no solo estar dañado porque los individuos fallan en tener emociones y pensamientos apropiados respecto de sí mismos, sino porque no se encuentran en una apropiada situación que les permita sustentar la construcción de un marco basal para una autovaloración positiva. En otras palabras, bajo un sistema de prácticas sociales inequitativo solo sería posible encontrar una injusta distribución de los bienes sociales. Esta injusta distribución no solo determinaría negativamente las condiciones vitales de cada uno de los sujetos, sino que ocultaría e incluso podría llegar a negar sus reclamaciones legítimas.

Mi tesis aquí es que la falta de reconocimiento de la legitimidad de esas demandas es una forma de falta de reconocimiento de la dignidad y de

los derechos de los sujetos que las profieren¹⁷¹. Todo lo anterior llevaría a los sujetos a carecer de la confianza suficiente para estimar que su plan de vida merece la pena, así como a una falta de confianza con respecto a los medios de los que disponen para lograr sus metas.

En esta línea, la propuesta de Rawls ofrece una vía de argumentación para satisfacer dichas demandas bajo una concepción de justicia como equidad. Bajo dicha concepción la noción de autorrespeto y reconocimiento recíproco resultan centrales¹⁷².

¹⁷¹ Sigo aquí a Joel Feinberg en “The Nature and Value of Rights” cuando sostuvo: “To respect a person (...) simply is to think of him as a potential maker of claims [i.e., as someone who has rights]” (1970 252). En esta misma línea de argumentación, y teniendo como referente el mismo artículo de Feinberg, Joel Anderson en el estudio introductorio que presenta a la traducción de *Kampf um Anerkennung* sostiene que “As Honneth understands it, self-respect has less to do with whether or not one has a good opinion of oneself than with one’s sense of possessing of the universal dignity of persons” (1995 15).

¹⁷² En *The Basic Liberties and Their Priority* Rawls afirmó que “The importance of self-respect is that it provides a secure sense of our own value, a firm conviction that our determinate conception of the good is worth carrying out (...) Thus, the parties give great weight to how well principles of justice support self-respect, otherwise these principles cannot effectively advance the determinate conceptions of the good of those the parties represent (...) For our sense of our own value, as well as our self-confidence, depends on the respect and mutuality shown us by others” (1981 33-34).

XVII. BASES SOCIALES DEL AUTORRESPECTO

Como hemos visto, una de las cuestiones centrales que subyacen a las demandas de reconocimiento es la necesidad de tratar a las personas con igual respeto y consideración. Solo de ese modo será posible generar en cada uno de ellas el suficiente autorrespeto y autoestima para que puedan llevar adelante el plan de vida que consideren valioso. Como sostuvo Robin Dillon en *Dignity, Character and Self-Respect* “el autorrespeto es central para llevar adelante una vida satisfactoria, significativa y floreciente” (1995 1).

Es esta relevancia del autorrespeto lo que llevó a Rawls a sostener que este era “quizás el más importante bien primario” (TJ 396), un bien que lexicográficamente permitiría organizar y jerarquizar el orden de importancia de los restantes bienes. Como hemos visto, el autorrespeto tiene dos aspectos¹⁷³. En primer lugar, implica el sentido que una persona tiene de su propio valor, es decir, su segura convicción de que su concepción del bien, su plan de vida, vale la pena ser llevado a cabo. En segundo lugar, el autorrespeto implica la confianza necesaria en que sus habilidades son suficientes para llevar adelante el plan de vida que se han propuesto. En ambos aspectos es fundamental que sus esfuerzos sean reconocidos y apreciados por su entorno, ya que de lo contrario sería “imposible mantener la convicción de que estos valen la pena” (TJ 441). Dada esta relevancia moral del reconocimiento y del autorrespeto que resulta difícil pensar que Rawls haya querido defender una concepción individualista de la sociedad como algunos autores han tratado de señalar (Cf. Sandel 1982 61-65 y Taylor 1994 64). Es tal la importancia que el autorrespeto tiene en la configuración de la teoría de la justicia de Rawls, que incluso él llegó a decir que sin autorrespeto “nada parece valioso de llevarse a cabo, o si algunas cosas tienen valor para nosotros, carecemos de la voluntad necesaria para luchar

¹⁷³ No entraré aquí en la discusión según la cual Rawls no distinguiría con suficiente claridad las nociones de *Self-respect* y *Self-esteem* al interior de TJ. Parte de este debate ha sido recogido por Robin Dillon en *Dignity, Character and Self-Respect* (1995). Puede verse también en Sachs: “How to Distinguish Self-Respect from Self-Esteem” (1981).

por ellas” (TJ 440). En otras palabras, el autorrespeto se configura como uno de los requisitos esenciales en la determinación de la personalidad e identidad de los sujetos, identidad que estaría fuertemente anclada “no en los valores que el yo deriva de sí mismo, sino en los valores que sus asociados aceptan” (Alejandro 1993 79). Es por esta razón que Roberto Alejandro llega a decir que “el yo rawlsiano no es anterior a sus fines” (1993 79), y que los fines que mi plan de vida busca requieren la aprobación de mis pares para que confirmen su valor y, junto con ello, el sentido de mi propio valor. Ahora bien, el hecho de que el autorrespeto sea considerado como quizás el bien primario más importante es lo que lo convierte en uno de los elementos centrales de la justificación de los principios de la justicia, es decir, en una de las ideas rectoras de TJ. Visto desde esta perspectiva, el autorrespeto es considerado como un componente esencial para que las personas puedan libremente perseguir alguna concepción de la vida buena, o vivir tan libre e igualmente como sea posible al interior de una sociedad política.

En síntesis, el hecho de que las personas busquen tener autorrespeto juega un rol central en la argumentación que lleva a las partes a elegir los principios de la justicia rawlsianos (Cf. TJ 440-441, 545-547; 1981 33-34). Estos principios organizan la estructura básica de la sociedad de modo tal que ofrecen la posibilidad de llevar adelante mi plan de vida, actualizar mis capacidades y perseguir mi idea de bien. Pero como hemos visto, el autorrespeto está fuertemente determinado por el tipo de relación que establezco con los otros miembros de la sociedad y por cómo ellos me reconocen, valoran y estiman. Como sostuvo Doppelt “el autorrespeto requiere una dialéctica reciprocidad de aprecio social entre los miembros de la sociedad” (2009 130). Rawls defenderá que el fundamento para que lo anterior sea posible no puede ser solo una cuestión de suerte o responsabilidad individual, sino que debemos elaborar una teoría liberal de la justicia, que asentada en la noción equidad, distribuya las bases sociales del autorrespeto como una cuestión de justicia. Solo de este modo será posible enfrentar las demandas de reconocimiento y, al mismo tiempo, hacerse cargo de las condiciones sociales que permitan llevar adelante los planes de vida mediante los cuales cada uno de nosotros pueda llegar a ser el que espera ser.

CONCLUSIONES

Me gustaría iniciar estas conclusiones con una cita que aparece al final de la segunda lección que Rawls ofreció sobre Hobbes en sus *Lectures on the History of Political Philosophy*, en ella él sostuvo:

[...] en el estudio de un texto de este tipo, el cual es tan grande y con tantos elementos, y si [consideramos que] usted pretende obtener lo que más pueda de él, debe entonces tratar de interpretarlo de la mejor y más interesante manera. No hay razón para tratar de derrotarlo, o para mostrar que el autor estaba mal en algún punto, o que su argumento no se sigue. La cuestión es obtener lo mejor de él y tratar de tener una idea de cómo ha de ser la visión general. De lo contrario, creo que es una pérdida de tiempo leerlo, o leer cualquiera de los filósofos importantes (LHPP 52).

Inicialmente, se podría objetar el principio de lectura que subyace en esta cita por promover una cierta falta de espíritu crítico. También podría objetarse porque parece renunciar a una visión de la filosofía como una *gigantomachia peri tes ousias*, en la cual parece difícil no tratar de derrotar al contrincante. Como lo he mostrado en esta investigación, muchas aproximaciones a la filosofía de Rawls parten como un intento por derrotarlo mostrando sus debilidades (Cf. R. P. Wolff 1977, Sandel 1982, Jiménez 1983, entre otros). Ahora bien, mi asentimiento a la cita no implica que en este trabajo haya presentado una interpretación benevolente o una defensa incondicional de la teoría de Rawls. Lo que he intentado es dialogar con su obra. En este diálogo he intentado darle mayor fuerza interpretativa a las nociones de reconocimiento recíproco y autorrespeto como ideas directrices, no solo de la justificación de los principios de la justicia, sino de la comprensión de su concepción de la justicia como equidad.

En ningún momento he pensado que mi interpretación es la correcta. Al igual que Rawls, creo que “parte del carácter maravilloso de las obras que estudiamos es la profundidad y variedad de maneras en que ellas nos hablan” (LHMP 18) y, en este sentido, comparto con él que la interpretación de una obra filosófica tiene como finalidad hacernos más sensibles al mayor número de rasgos que estas presentan. Así dicho, y si logro que el lector reconsidere las nociones de reconocimiento recíproco y autorespeto en su propia interpretación de la obra de Rawls, creo que ya he cumplido un objetivo importante de la tarea que me he propuesto. Asimismo, pienso que al poner en discusión estas nociones resulta más fácil dialogar con las tradiciones que forman parte del panorama filosófico de las últimas décadas. En este sentido, obras como *La lucha por el Reconocimiento* de Axel Honneth, *Caminos del reconocimiento* de Paul Ricoeur y la *Ética de la razón cordial* de Adela Cortina, por nombrar solo algunas, se presentan entonces como interesantes interlocutores para leer a Rawls. Ahora bien, dicha lectura será posible solo en la medida en que podamos alcanzar una profunda comprensión de la relevancia que el reconocimiento recíproco y el autorrespeto tienen para el proyecto filosófico presentado en *A Theory of Justice*. La investigación que he desarrollado pretende aportar en esa línea. Dichas estas cuestiones de carácter general, a continuación presentaré las principales conclusiones de esta tesis.

En la Introducción afirmé que una de las cuestiones que guiaba esta investigación era saber *hasta qué punto Rawls había elaborado una filosofía moral*, así como también *determinar sus rasgos esenciales*. Para llevar a cabo dicha tarea, pensé que una estrategia razonable era distinguir entre una *dimensión metodológica de la filosofía moral* y una *dimensión sustantiva*. Considero que dicha distinción fue apropiada en la medida en que facilitó el estudio de los trabajos analizados en las primeras secciones de

esta tesis. La razón de lo anterior se debe a que en ellos Rawls estaba preocupado principalmente por las cuestiones metodológicas.

Como lo expliqué en la Presentación de la Primera Parte, dichas preocupaciones estaban determinadas por el propio contexto filosófico en el cual él se encontraba, contexto caracterizado por sus discusiones con el neopositivismo, el emotivismo moral y las reflexiones de Stephen Toulmin sobre el rol de la razón en la ética. Como una idea central de su pensamiento, puedo concluir que veinte años antes de la publicación de TJ Rawls había ya establecido una característica metodología central de su filosofía, a saber, que los principios de la ética no son autoevidentes y que en su interior no es posible alcanzar conclusiones apodícticas. Su rechazo al cartesianismo como modo de justificación al interior de una teoría ética engarza con su interés por encontrar un adecuado procedimiento de justificación que le ofrezca a la razón práctica el lugar que el emotivismo y el intuicionismo le habían arrebatado. En este sentido, “Two Concepts of Rules” es un excelente ejemplo de dicha preocupación. Lo interesante de TCR es que a pesar de que Rawls insiste en que lo que le preocupaba ahí eran solo asuntos lógicos y metodológicos, la discusión que presentó no fue *in abstracto* –como la presentada anteriormente en su “Outline of a Decision Procedure for Ethics”– sino que se desarrolló en el contexto de una defensa del utilitarismo de la regla. Si bien es cierto que en TCR Rawls consideró que la distinción entre justificar una regla y justificar una acción que cae bajo ella es una distinción de carácter lógico (1955a 3-4), puedo concluir que dicha distinción trasciende dicho marco. De lo que se trataba era de pensar en la posibilidad de evaluar no solo acciones particulares, sino las formas mediante las cuales una sociedad se articula y organiza. En esta articulación resultó fundamental la idea de prácticas e instituciones sociales como creaciones humanas destinadas al mejor funcionamiento de la sociedad.

Es aquí donde empiezan a aparecer las cuestiones que he llamado sustantivas. Si entendemos una práctica social como una actividad conforme a reglas, la pregunta por el tipo de justificación que las personas deberían ofrecer al momento de justificar dichas reglas no puede remitirnos solo al plano metodológico. Lo que está en discusión es la regulación de la vida pública de los agentes morales, discusión que no puede resolverse ni

apelando solamente a las emociones, ni tampoco a meras distinciones lógicas. Dado lo anterior, la pregunta por cuáles deben ser los principios que han de regular las prácticas sociales, así como cuál ha de ser la justificación más razonable para preferirlos, son dos preguntas centrales de “Justice as Fairness”. Como lo mostré en la sección III, Rawls no tuvo dudas respecto a que estos principios han de ser principios de justicia. De este modo, la justicia entendida como la primera virtud de las instituciones sociales aparece como *un concepto moral fruto de las relaciones recíprocas* entre personas comprometidas en prácticas comunes y cuyos principios son acordados asumiendo que ellas se encuentran en situaciones similares. Para Rawls, *la justicia es el reconocimiento recíproco de las personas como personas*. Como espero haber expuesto con claridad, dicho reconocimiento es la piedra angular de la *concepción moral* de la justicia que subyace a la *justificación moral* de los principios de la justicia.

Ahora bien, y como dije anteriormente, la distinción entre la dimensión sustantiva y la dimensión metodológica no tenía otro objetivo que aportar claridad respecto a los ámbitos en los cuales se desarrolló la filosofía moral de Rawls. La distinción pierde sentido cuando se la quiere considerar como una estrategia para defender la imparcialidad procedimental, o cuando se quiere defender la presunta objetividad moral producto de seguir tal o cual método. Como espero haber mostrado, el desarrollo de la filosofía moral rawlsiana claramente no sigue un orden geométrico, sino que presupone y depende de una dimensión sustantiva. De hecho, al preguntar por qué tal o cual método resultaría más apropiado para la justificación de los principios de justicia, una respuesta razonable sería afirmar que dicho método responde a exigencias morales, exigencias propias de lo que Rawls denominó “tener una moralidad” (1958 172). No olvidemos que tener una moralidad hace posible formas de conducta mediante las cuales “los participantes en una práctica común pueden exhibir su reconocimiento a los demás como personas con intereses y capacidades similares” (Rawls 1958 181-182), lo que aunaría un enfoque liberal contractual con consideraciones morales sobre la dignidad de las personas que participan en prácticas comunes. En este sentido, y a pesar de que en las últimas décadas se ha ido configurando un concepto empobrecido de ética procedimental, puedo concluir que la

propuesta procedimental rawlsiana satisface las exigencia para la construcción y desarrollo de una teoría sustantiva de la justicia (Cf. TJ 578)¹⁷⁴.

El proceso de investigación desarrollado en la primera parte de esta tesis me condujo también a la noción de autorrespeto que, junto a la idea de reconocimiento recíproco, han de ser las los dos conceptos centrales de esta tesis. La noción de autorrespeto aparece por primera vez en “Distributive Justice. Some Addenda” (1968) en el contexto de la discusión sobre los bienes primarios y la interpretación democrática de los principios de la justicia. Como lo señalé en el epígrafe que abre esta tesis, para Rawls el autorrespeto depende necesariamente del respeto mostrado a nosotros por otras personas. Nadie puede tener seguridad sobre su propio valor enfrentado al desprecio permanente, o incluso a la indiferencia de los demás. Dado lo anterior, Rawls intentó demostrar que con su interpretación democrática de los principios de la justicia él podía ofrecer un marco moral más adecuado que el del utilitarismo para efectos de garantizar el respeto mutuo que los ciudadanos han de tenerse como personas morales.

Como una de las conclusiones de esta tesis puedo señalar que en Rawls la idea de respeto debe considerarse esencialmente como *respeto de reconocimiento recíproco*. Esto significa que cuando decimos que una persona tiene derecho a ser respetada, lo que afirmamos es que tiene derecho a ser reconocida como una persona libre e igual. Son este tipo de consideraciones las que convierten a los principios de la justicia en garantías para que ellas puedan sentir una segura convicción de que su concepción del

¹⁷⁴ Para una crítica a esta visión empobrecida de la ética procedimental véase Adela Cortina: “La razón práctica como herencia de la Ilustración” (1991, especialmente páginas 33-35). Para la idea rawlsiana de justicia procesal véase en esta tesis: “V.1.2 Consideraciones metodológicas (sive metaéticas) sobre la base moral de la justicia distributiva”, principalmente la distinción entre justicia procesal pura y perfecta.

bien es valiosa, así como la confianza necesaria en que sus habilidades son suficientes para llevar adelante un plan de vida en el cual dicha concepción se haga efectiva, ambos rasgos definitorios del autorrespeto. En este sentido, el respeto de sí mismo resulta fundamental para la realización personal, ya que sin él “nada parece valioso de llevarse a cabo, o si algunas cosas se nos presentan como valiosas, nos falta la voluntad para luchar por ellas” (TJ 440).

Finalmente, y a partir del análisis desarrollado en la primera parte de esta investigación, puedo dar por justificada la hipótesis según la cual *el reconocimiento recíproco y el autorrespeto constituyen dos elementos centrales de la justicia como equidad*. Ahora bien, lo que no podemos concluir aquí es pretender considerarlos como principios para derivar verdades morales, sino únicamente como uno más de los elementos que constituyen el engranaje tanto de la justificación de los principios de la justicia como de la concepción de la justicia como equidad. Como el propio Rawls sugirió al final de TJ, lo que propongo es poner las nociones de reconocimiento recíproco y autorrespeto –como parte de nuestros juicios morales considerados– en equilibrio con las otras partes del sistema. Con ello seríamos coherentes con la convicción de Rawls según la cual la justificación es una cuestión del apoyo mutuo entre muchas consideraciones, todas ellas encajando en una visión coherente (Cf. TJ 579).

En lo que concierne a la segunda parte de la tesis, puedo afirmar que las nociones de autorrespeto y reconocimiento recíproco no solo tienen un rol central en la crítica de Rawls al utilitarismo, sino también una función directriz en la justificación de los principios de justicia. Por función directriz he entendido el hecho de que el autorrespeto orienta el tipo de razones pertinentes para justificar los principios de justicia (Cf. sección XII). En este sentido, tuve que reconsiderar mi intuición inicial según la cual era posible

determinar las *bases* sobre las que se asienta la filosofía moral de Rawls¹⁷⁵. Este fue un momento crucial de la investigación que me provocó serias dudas sobre su viabilidad. La razón de lo anterior se debe a que al iniciar el análisis de TJ mi aproximación se efectuó desde una pre-comprensión de lo que implicaba realizar una justificación moral, pre-comprensión que entró en tensión con la propia idea que él sintetizó en el parágrafo 87 de TJ: “Concluding Remarks on Justification”. En lo que respecta a los principios de justicia, estos no pueden justificarse a partir de unas nociones tenidas por verdaderas o de principios autoevidentes, así como tampoco a partir de un ideal de una vida buena o una doctrina comprensiva. Para Rawls el punto central de la justificación consiste más bien en alcanzar un equilibrio reflexivo y un mutuo soporte entre varias consideraciones morales para intentar que estas calcen en una visión coherente. Ahora bien, y como lo ha sostenido Adela Cortina, el hecho de que las teorías procedimentales como las de Rawls no se apoyen en una teoría sustancial de la vida buena, no implica que no estén comprometidas con valores (Cf. Cortina 1991). En efecto, solo por el hecho de que Rawls está profundamente comprometido con el valor de la justicia, es que resulta posible comprender el rol que tienen las nociones de reconocimiento recíproco y autorrespeto al interior de su filosofía moral.

Así, y una vez replanteado el modo en cómo deben enfrentarse las cuestiones de justificación al interior de TJ, mi siguiente paso fue determinar el papel que en dicha justificación tenían las nociones centrales de esta tesis. Como el lector habrá apreciado, dichas nociones resultaron muy relevantes al momento de evaluar los argumentos que Rawls presentó para cada una de las partes que constituyen sus principios de la justicia. De este modo, logré especificar la relevancia del autorrespeto para el argumento de la prioridad de la libertad, así como para los argumentos a favor de la igualdad de oportunidades y del principio de la diferencia. Paralelamente logré determinar el rol que el autorrespeto tiene para el argumento de la estabilidad.

¹⁷⁵ Agradezco aquí a Adela Cortina por haberme advertido sobre la necesidad de distinguir entre bases morales y justificación moral. A pesar de su advertencia, no sé si logré plasmar esta distinción con suficiente claridad.

Como conclusión puedo afirmar que el logro del autorrespeto resulta central para que los sujetos se consideren a sí mismos como teniendo dos poderes morales (*two moral powers*). Lo anterior implica, en primer lugar, que las personas desarrollen un sentido de la justicia. Rawls consideró que el sentido de la justicia puede ser entendido como un principio de motivación moral que permitiría no solo respetar los acuerdos sociales, sino modificar las instituciones cuando estas no son justas, algo de vital importancia para la estabilidad de las mismas. En segundo lugar, el autorrespeto está profundamente unido a la capacidad para formar, revisar y racionalmente perseguir un plan de vida y una idea de bien. Dadas todas estas consideraciones es que he defendido el lugar central que tiene el autorrespeto no solo en la justificación de los principios de la justicia, sino que también en su concepción de la justicia como equidad.

Una de las cuestiones centrales que es posible concluir de las dos primeras partes de esta tesis es la necesidad de reconsiderar el significado de la noción de justicia distributiva presentada por Rawls en TJ. Claramente sus esfuerzos fueron en la dirección de determinar y justificar unos principios de justicia destinados a regular la estructura normativa básica de la sociedad. En la justificación de esos principios la noción de justicia procesal pura adquirió un lugar fundamental. La idea central es que no tenemos claridad respecto a cuáles han de ser los principios de justicia y, por tanto, el ejercicio filosófico consiste en intentar determinarlos. De este modo, la pregunta por cómo deben estar reguladas las instituciones de la estructura básica para que un sistema social de cooperación pueda mantener a través del tiempo contrasta con el problema muy diferente de cómo un conjunto determinado de bienes debería ser asignado entre varios individuos cuyas especiales necesidades, deseos y preferencias son ya conocidos por nosotros. Para Rawls la primera pregunta define el objetivo de la *distributive justice*, mientras que el segundo el de la *allocative justice* (Cf. TJ 88 y 517; JFR 50). Para Rawls, entender la justicia distributiva como una cuestión meramente

de asignación de recursos implica abandonar la reflexión moral sobre las razones que tenemos para preferir una forma general de organización social frente a otra, o para defender una específica forma de estructura básica de la sociedad regulada por principios que determinan la equitativa distribución de los bienes sociales.

Una vez llegados a la conclusión anterior, en el tercer apartado hice uso de esta distinción para abordar las principales críticas al paradigma liberal distributivo. A partir de lo dicho en esta parte de la tesis puedo concluir que todas las críticas ahí presentadas parten de la no distinción entre la justicia distributiva y la justicia asignativa, y luego le imputan al liberalismo en general, y a Rawls en particular, falencias que son más bien propias de una concepción asignativa de la justicia como la defendida por el utilitarismo. Por las razones anteriormente esgrimidas que puedo concluir que, anclados en una visión equivocada de la justicia distributiva que oculta la relevancia moral del reconocimiento recíproco y del autorrespeto, autores como Charles Taylor, Iris Marion Young y Nancy Fraser no logran comprender el trasfondo moral del proyecto rawlsiano de la justicia como equidad, trasfondo que ha sido el objeto de investigación de esta tesis doctoral.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de John Rawls utilizadas en este trabajo

I. Artículos

“Outline of a Decision Procedure for Ethics”. *Philosophical Review* 60.2 (1951a): 177-197.

“Two Concepts of Rules”. *Philosophical Review* 64.1 (1955a): 3-32.

“Justice as Fairness”. *Journal of Philosophy* 54.22 (1957): 653-662.

“Justice as Fairness”. *Philosophical Review* 67.2 (1958): 164-194.

“The Sense of Justice”. *Philosophical Review* 72.3 (1963): 281-305.

“Distributive Justice: Some Addenda”. *Natural Law Forum* 13 (1968): 51-71.

“Reply to Alexander and Musgrave”. *Quarterly Journal of Economics* 88.4 (1974): 633-655.

“Fairness to Goodness”. *Philosophical Review* 84.4 (1975): 536-554.

“The Independence of Moral Theory”. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 48 (1975): 5-22.

“A Kantian Conception of Equality”. *Cambridge Review* 96 (1975): 94-99.

“Kantian Constructivism in Moral Theory”. *Journal of Philosophy* 77.9 (1980): 515-572.

“Justice as Fairness: Political not Metaphysical”. *Philosophy & Public Affairs* 14.3 (1985): 223-251.

“The Idea of an Overlapping Consensus”. *Oxford Journal for Legal Studies* 7.1 (1987): 1-25.

“The Priority of Right and Ideas of the Good”. *Philosophy & Public Affairs* 17.4 (1988): 251-276.

“The Idea of Public Reason Revisited” *University of Chicago Law Review* 64 (1997):765-807.

II. Libros

A Theory of Justice. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971.

A Theory of Justice. Revised Edition. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

Political Liberalism. New York: Columbia University Press. Paperback Edition, 1996.

Political Liberalism. New York: Columbia University Press. Expanded Edition, 2005.

Collected Papers. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999a.

The Law of Peoples: with “The Idea of Public Reason Revisited”. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

Lectures on the History of Moral Philosophy. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

Justice as Fairness: A Restatement. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001.

Lectures on the History of Political Philosophy. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith. With “On My Religion”. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009.

III. Capítulos de libros

“Distributive Justice”. En Laslett, P. y Runciman W. G. (eds.) *Philosophy, Politics, and Society. Third Series*. London: Blackwell, 1967. 58–82.

“Justice as Reciprocity”. En GOROVITZ, S. (ed.). *Mill: Text with Critical Essays*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1971. 242-68.

“Social Unity and Primary Goods”. En SEN, A y WILLIAMS, B. (eds.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 159-185.

“The Basic Liberties and Their Priority”. *Tanner Lectures on Human Values*, Volume III, Salt Lake City: University of Utah Press, 1982. 3-87.

“Distributive Justice” En PHELPS, E. S. (ed.) *Economic Justice: Selected Readings*. Harmondsworth & Baltimore: Penguin Books, 1973. 319-362.

IV. Reseñas

“Stephen Toulmin’s An Examination of the Place of Reason in Ethics”. *Philosophical Review* 60.4 (1951b): 572-580.

“Axel Hagerstrom’s Inquiries into the Nature of Law and Morals”. *Mind* 64 (1955b): 421-422.

“Social Justice by Richard B. Brandt”. *The Philosophical Review* 74.3 (1965): 406-409.

V. Traducciones

Teoría de la justicia. Traducción de María Dolores González. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1979.

Théorie de la justice. Traducción de Catherine Audard. Paris: Seuil, 1987.

Una teoría de la justicia. Traducción de Joan Vergés Gifra y Oriol Farrés Juste. Barcelona: Papers amb Accent, 2010.

Debate sobre el liberalismo. Traducción de Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 2000.

Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia. Selección, traducción y presentación a cargo de Miguel Ángel Rodilla. Madrid: Tecnos, 2002.

VI. Otros materiales consultados

“The Two-fold Basis of Justice”. Manuscrito sin fecha de elaboración. Fechado entre 1954 y 1956 según las estimaciones de Priscila Mackenzie. En *Papers of John Rawls, 1942-2003 and undated: an inventory*. Harvard University Archives, Harvard University.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

AGRA, M. “¿Es la versión castellana de *A Theory of Justice* de J. Rawls una versión modificada?”. *Teorema* (1983): 273-284.

_____ *El sentido de la justicia en una sociedad democrática*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1985.

_____ “Ética neo-contractualista”. En CAMPS V., GUARIGLIA O. y SALMERÓN F. *Concepciones de la ética* (eds.). Madrid: Trotta, 2004. 247-268.

AGUAYO, P. *Immanuel Kant: Selección de textos precríticos*. En Publicaciones especiales de la Universidad de Chile, Documentos del Grupo Cognición y Praxis 27, 2000.

_____ “La teoría de la abducción de Peirce”. *Ideas y Valores* 60.145 (2011): 33-53.

_____ “Filosofía (,) Moral y Política. Una aproximación a la relación entre Kant y Rawls”. *Revista Pensamiento Político* IV (2013): 91-96.

_____ “Rawls y el principio aristotélico. Una aproximación a la idea de bien en *A Theory of Justice*”. *Ideas y Valores* 63.156 (2014): 129-143.

ALBERT, H. *Ética y metaética*. Valencia: Teorema, 1978.

ALEJANDRO, R. “Rawls's Communitarianism”. *Canadian Journal of Philosophy* 9 (1993): 75-100.

ANSCOMBE, G. E. M. *Intention*. London. Basic Blackwell, 1957

_____ “Pretending”. *Proceeding of the Aristotelian Society XXXII* (1958):285-289.

APEL, K. O. *Estudios éticos*. Barcelona: Alfa, 1986.

ARNESON, R. “Primary Goods Reconsidered” *Nous* 24 (1990): 129-54.

ARROW, K. “Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice”. *The Journal of Philosophy* 70 (1973): 245-63.

AYER, A. *El positivismo lógico*. México: FCE, 1965.

BALDWIN, T. “Rawls and Moral Psychology”. En SHAFER-LANDAU R. *Oxford Studies in Metaethics* 3 ed. Oxford: Oxford University Press, 2008. 247-270.

BARRY, B. *Political Argument*. London: Routledge and Kegan Paul, 1965.

_____ *The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of the Principal Doctrines in a Theory of Justice by John Rawls*. Oxford: Oxford University Press, 1973.

_____ *Theories of Justice*. Berkeley: University of California Press, 1989.

_____ *La teoría liberal de la justicia*. México: FCE, 1993.

_____ *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

_____ *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Harvard: Harvard University Press, 2001.

BELLO, E. “Cuestiones de método en la teoría de John Rawls”. *Daimon. Revista de Filosofía* 15 (1997): 177-201.

- BENHABIB, S. "The methodological illusions of modern political theory: the case of Rawls and Habermas". *Neue Hefte für Philosophie* (1997): 47-74.
- BENFELD, J. "Justice as fairness y la idea de equilibrio reflexivo". *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso XXXIX* (2012): 607 - 635.
- BENTHAM, J. *The Rationale of Reward*. London: Robert Heward, 1830.
- _____ *A Fragment on Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977 .
- _____ *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford : Clarendon Press, 1996.
- BERLIN, I. "Freedom and Resentment". *Proceedings of the British Academy XLVIII* (1962): 1-25.
- BEVIR, M. & GALIŠANKA, A. "John Rawls in Historical Context". *History of Political Thought* 33.4 (2012): 701-725.
- BIDET, J. *John Rawls et la théorie de la justice*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- BLACKWELL, Ch., RICKS, J. & DZIEGIELEWSKI, S. "Discrimination of Gays and Lesbians: A Social Justice Perspective". *Journal of Health & Social Policy* 19.4 (2004): 27-34.
- BLUM, R. "L'éthique kantienne de John Rawls". *Studia Philosophica* 38 (1979): 9-32.
- BLOCKER, H. & SMITH, E. (eds.). *John Rawls's Theory of Social Justice*, Ohio: Ohio University Press, 1980.
- BRANDT, R. B. *Ethical Theory* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1959.
- _____ "Some Merits of One Form of Rule-Utilitarianism". *University of Colorado Studies in Philosophy* (1967): 39-65.
- BRINK, D. "Prudence and Authenticity: Intrapersonal Conflicts of Value" *The Philosophical Review* 112.2 (2003): 215-245.

- BROWN, D. "John Mill: John Rawls" *Dialogue* 12 (1973): 1-3.
- _____ "Mill's Act-Utilitarianism". *Philosophical Quarterly* 24 (1974): 67-68.
- _____ "What is Mill's Principle of Utility?" *Canadian Journal of Philosophy* 3 (1973): 1-12.
- BUCHMAN, J. "Rawls's Theory of Justice: A Critical Introduction". En BLOCKER, H. & SMITH, E. *John Rawls's Theory of Social Justice* (eds.). Ohio: Ohio University Press, 1980. 5-41.
- CAMPS, V. "El segundo Rawls mas cerca de Hegel". *Revista de Filosofia* 15 (1997): 539-571.
- _____ Las paradojas del individualismo. Barcelona : Crítica, 1999
- CEPEDA, M. *Rawls y Ackerman: Presupuestos de la teoría de la justicia*. Bogota: encuentros, 2004.
- CONILL, J. *Ética hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 2006.
- _____ "Actualidad de los humanismos en economía ética y biotética". *Quaderns de filosofia i ciència* 36 (2006): 93-103.
- _____ "La alteridad recíproca y la experiencia de reconocimiento". *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología* 2 (2010): 61-76.
- _____ "Concepción ética de la economía". *Debats* 116 (2012): 46-53.
- COHEN, G. *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____ "Where the Action is: On the Site of Distributive Justice" *Philosophy & Public Affairs* 26.1 (1997): 3-30.
- COHEN, J. "Democratic Equality" *Ethics* 99 (1989): 727-51,
- _____ "For a Democratic Society". En FREEMAN, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 86-138.

_____ *Philosophy, politics, democracy: Selected papers*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

CORBÍ, J. *Morality, Self-Knowledge, and Human Suffering. An Essay on the Loss of Confidence in the World*. London: Routledge, 2012.

CORTINA, A. “La justificación ética del Derecho como tarea prioritaria de la filosofía política: una discusión desde John Rawls”. *Doxa* 2 (1985): 129-144.

_____ *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos, 1986.

_____ “La razón práctica como herencia de la Ilustración”. *Enrahonar* 17 (1991): 31-42.

_____ *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos, 1993.

_____ “Ética y política: moral cívica para una ciudadanía cosmopolita”. *Endoxa* 12.2 (2000): 773-790.

_____ *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Tecnos, 2001.

_____ “*Ethica cordis*”. *Isegoría* 37 (2007): 113-126.

_____ *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nobel, 2007.

_____ *Justicia cordial*. Madrid: Trotta, 2010.

CORTINA, A. & CONILL, J. (eds.) *Educación en la ciudadanía*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2001.

DANIELS, N. “Merit and Meritocracy”. *Philosophy and Public Affairs*, 7 (1978): 206-223.

_____ *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls’ A Theory of Justice*. Stanford, Stanford University Press, 1975.

_____ “Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics”. *The Journal of Philosophy* 76.5 (1979): 256-282.

DARWALL, S. “A defense of the Kantian interpretation”. *Ethics*, 86.2 (1976):164-170.

_____ “Two Kinds of Respect”. *Ethics* 88.1 (1977): 36-49.

DA SILVEIRA, P & NORMAN, W. “Rawlsianismo metodológico. Una introducción a la metodología dominante en la filosofía política anglosajona contemporánea”. *Revista internacional de filosofía política* 5 (1995): 125-152.

DE RUGGIERO, G. *Storia del liberalismo europeo*. Bari: Laterza, 1925.

_____ *Historia del Liberalismo Europeo*. Madrid: Pegaso, 1944.

DICKENS, Ch. *Hard Times*. New York: Harper & Brothers, 1854.

DÍEZ, J. y MOULINES, C. *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*. Barcelona: Ariel, 1997.

DILLON, R. “How To Lose Your Self-Respect”. *American Philosophical Quarterly* 29.2 (1992):125-139.

_____ *Dignity, Character, and Self-Respect*. New York: Routledge, 1995.

_____ “Self-respect: Moral, emotional, political”. *Ethics* 107. 2 (1997): 226-249.

_____ “Self-Respect and Self-Esteem”. En LAFOLLETTE, H. (ed.). *International Encyclopedia of Ethics*. New York: Wiley–Blackwell, 2013.

_____ “Respect”. En ZALTA, E. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2000. Disponible en:

<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/respect/>

DOPPELT, G. “The place of Self-respect in *A Theory of Justice*”. *Inquiry* 52.2 (2009): 127-154.

DUBET, F. *Repensar la justicia social. Contra el mito de la igualdad de oportunidades*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.

DWORKIN, R. “The Original Position”. *University of Chicago Law Review*, 40.3 (1971): 500-533. Reimpreso en Daniels, N. *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls’s A Theory of Justice*. Stanford: University Press, 1975.

_____ “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”. *Philosophy and Public Affairs* 10.4 (1981): 283-345.

_____ *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

ESTLUND, D. “Liberalism, Equality, and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls” *Journal of Political Philosophy* 6 (1998):99-112.

EYAL, N. “ ‘Perhaps the most important primary good’: self-respect and Rawls’s principles of justice”. *Politics Philosophy Economics* 4.2 (2005): 195–219.

FEINBERG, J. “The Nature and Value of Rights”. *The Journal of Value Inquiry* 4.4 (1970): 243-257.

_____ “Some Conjectures about the Concept of Respect”. *Journal of Social Philosophy* 4.2 (1973): 1-3.

FISK, M. “History and Reason in Rawl’s Moral Theory”. En *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls’ A Theory of Justice*. Stanford, Stanford University Press, 1975. 53-80.

FOOT, P. “Moral Beliefs” *Proceeding of the Aristotelian Society* LIX (1958-1959):86-89.

FORST, R: “Zwei Bilder der Gerechtigkeit”. En FORST, R & HARTMANN, M (Eds.). *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2009. 205-228.

_____ *Context of Justice*. Berkeley: University of California Press, 2002.

FRASER, N. “Rethinking Recognition”. *New Left Review* 3 (2000): 108-120.

_____ “Recognition Without Ethics? *Theory, Culture & Society* 18.2-3 (2001): 21-42.

FRASER, N. & HONNETH, A. *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. London/NewYork: Verso, 2003.

FREEMAN, S. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____ *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

FREUD, S. *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza, 2006.

GADAMER, H. G. *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 1977.

GALIŠANKA, A. “Linguistic Philosophy and John Rawls’s “Reflective Equilibrium”. Comunicación presentada en la *Western Political Science Association*, 2011. Disponible en: <http://wpsa.research.pdx.edu/meet/2012/galisanka.pdf>

_____ “John Rawls: Past, Present, Future”: *John Rawls’s Early Positivism*. Comunicación presentada en *The Global Justice Program*. Yale University, 2012. Disponible en: <http://oasis.lib.harvard.edu/oasis/deliver/~hua32010>.

GOODIN, R. “Liberal Multiculturalism: Protective and Polyglot”. *Political Theory* 34. 3 (2006): 289-303.

GOSEPATH, S. “Zur Verteidigung der Verteilungsgerechtigkeit” in Regina Kreide, Claudia Landwehr, Katrin Toens (Eds.), *Demokratie und Gerechtigkeit in Verteilungskonflikten*, Baden-Baden, Nomos (2012): 35-49
Español en “En defensa de la justicia distributiva”: PEREIRA, G. (ed.), *Perspectivas críticas de justicia social*, Porto Alegre: Evangraf, 2013. 47-59.

GUISAN, E. *Introducción a la ética*. Madrid: Cátedra, 1995.

GUSTAFSSON, M. “On Rawls’s Distinction between Perfect and Imperfect Procedural Justice” *Philosophy of the Social Sciences*, 34.2 (2004) 300-305.

HABERMAS, J. “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”. En: TAYLOR, Ch. (et al.) *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

_____ *La inclusión del otro. Estudios sobre teoría política*. Barcelona: Paidós, 1999. 107-148.

_____ “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”. En HABERMAS, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000. 109-126.

_____ “The ‘Good Life’—A ‘Detestable Phrase’: The Significance of the Young Rawls’s Religious”. *European Journal of Philosophy* 18.3 (2010): 443-454.

HAMPTON, J. “Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?”. *The Journal of Philosophy* 77.6 (1980): 315-338.

HARE, R. “Rawls Theory of Justice”. En DANIELS, N. *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls’s A Theory of Justice*. Stanford: University Press, 1975. 81-105.

HERRERA, A. “La ética entre la justicia y el bien”. *Contrastes* 11 (2006) 117-132.

HART, H. L. A. “Are There Any Natural Rights?” *The Philosophical Review* 64.2 (1955a): 175-191.

_____ “Review of A. Hagerstrom, *Inquiries into the Nature of Law and Morals*” *Philosophy* 30 (1955b): 369-73.

_____ *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

_____ “Rawls on Liberty and Its Priority”. *University of Chicago Law Review* 40.3 (1973): 534-55. Reimpreso en DANIELS, N. *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls’s A Theory of Justice*. Stanford: University Press, 1975.

HARSANYI, J. “Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-taking”. *Journal of Political Economy*, 61 (1953): 434-435.

_____ “Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility”. *Journal of Political Economy* 63.4 (1955): 309-321.

_____ “Can the Maximin Principle Serve as the Basis for Morality? A Critique of John Rawls’s Theory” *American Political Science Review* 69 (1975): 694-606.

HAYEK, F. A. *Individualism and Economic Order*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.

HEGEL, G. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

HILL, T. "Stability, a Sense of Justice, and Self-Respect". En MANDLE, J & REIDY, D. (eds). *A Companion to Rawls*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. 200-215.

HOBBS, T. *Leviatán*. México: FCE, 1940.

HOOVER, B. "Rule-Consequentialism". *Mind* 99.393 (1990): 67-77.

HONNETH, A. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press, 1995.

_____ *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997.

_____ *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Cambridge: Polity Press, 2012.

HONNETH, A. (con FRASER, N.) *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. London/New York: Verso, 2003.

HUME, D. "Del contrato original". En *Ensayos Políticos*. Madrid: Tecnos, 2006. 97-115.

JIMÉNEZ, M. *Constructivismo, Rawls, Nozick*. Valencia: Universidad de Valencia, 1983.

_____ "Precisiones sobre Rawls". *Doxa* 3 (1986):259-288

KANT, I. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Austral, 1989.

_____ *La Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 2005.

_____ *Teoría y Práctica*. Madrid: Tecnos, 2006.

KEYNES, J. *A Treatise on Probability*. London: Macmillan And Co., Limited. 1921.

KYMLICKA, W. "Rawls on Teleology and Deontology". *Philosophy & Public Affairs* 17.3 (1988): 173-190

_____ *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel, 1995.

LÆGAARD, S. "On the Prospects for a Liberal Theory of Recognition". *Res Publica* 11.4 (2005): 325-348.

LADEN, A. "Relational Liberalism and demands for equality, recognition and group rights". En CHRISTMAN, J and CHRISTIANO, T. (ed.). *Debates in Political Philosophy*. London: Blackwells, 2009.

LAITINEN, A. "Social Bases of Self-Esteem: Rawls, Honneth, and Beyond". *Nordicum-Mediterraneum* 7.2, 2012.

LOCKE, J. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

LOOBUYCK, P. "Liberal multiculturalism. A defence of liberal multicultural measures without minority rights". *Ethnicities* 5.1 (2005):108-123.

LYON, A. *Deliberative Acts. Democracy, Rhetoric, and Rights*. Pennsylvania: Penn State University Press, 2013.

LYON, C. "Comments on 'Distribution or Recognition? A Critical Examination of a False Dilemma' by Pablo Aguayo". *Social Justice Group*, Brooks World Poverty Institute. University of Manchester (marzo, 2015).

LYON, D. "Nature and soundness of the contract and coherence arguments". En DANIELS, N. *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls's A Theory of Justice*. Stanford: University Press, 1975. 141-167.

MABBOTT, J. "Interpretations of Mill's 'utilitarianism' ". *Philosophical Quarterly* 6.23 (1956): 115-120.

MACCAIG D. *A Reply to John Stuart Mill on the Subjection of Women*. Philadelphia: Lippincott, 1870.

MACIEL, R. "The future of liberal multiculturalism". *Political Studies Review* 12.3 (2014): 383-394.

MACINTYRE, A. *After Virtue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.

MACKENZIE, P. "Personhood and the nature of morality in the early Rawls" Comunicación presentada en *John Rawls: Past, Present, Future*. Yale University, 2012. Disponible en: http://www.yale.edu/macmillan/globaljustice/rawlsPapers/BOK_EarlyRawlsPersonhood.pdf

MCKINNON, C. "Exclusion rules and self-respect". *Journal of Value Inquiry* 34/4 (2000): 491-505.

_____ "Basic Income, Self-Respect and Reciprocity". *Journal of Applied Philosophy* 20.2 (2003): 143-158.

MANDLE, J. & REIDY, D. (eds). *A Companion to Rawls*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014.

_____ *The Cambridge Rawls Lexicom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

MAGEE, B. *Los hombres detrás de las ideas*. México: FCE, 1993.

MARTÍNEZ, E. "Aclaraciones sobre la versión castellana de *A Theory of Justice* de John Rawls". *Daimon: Revista de Filosofía* 15 (1997): 205-209.

_____ *Solidaridad Liberal: La Propuesta De John Rawls*. Granada: Comares, 1999.

MIDDLETON, D. "Three Types of Self-Respect". *Res Publica* 12.1 (2006): 59-76.

MILL, J. S. *The Subjection of Women*. New York: D. Appleton Co., 1869.

_____ *Law, Morality, and Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1967.

_____ *Principles of Political Economy*. London: Penguin, 1970.

_____ *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representative Government*. London: Everyman, 1972.

- MILLER, D. *Social Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- _____ "Two Cheers for Meritocracy". *Journal of Political Philosophy* 4 (1996): 277-301.
- _____ *Principles of Social Justice*. Harvard: Harvard University Press, 2001.
- MOUFFE, Ch. *El retorno de lo político*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- MUGUERZA, J. *La concepción analítica de la filosofía*. Madrid: Alianza, 1974.
- _____ *La razón sin esperanza*. Madrid: Taurus, 1977.
- NAGEL, T. "The Limits of Objectivity". En MCMURRIN S. M. (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Volume I, University of Utah Press and Cambridge University Press (1980): 75-139
- _____ "The Rigorous Compassion of John Rawls: Justice, Justice Shalt Thou Pursue", *New Republic* 25 de noviembre de 1999.
- NELSON, W. "The Very Idea of Pure Procedural Justice". *Ethics* 90.4 (1980): 502-511.
- NINO, C. *El constructivismo ético*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- NOZICK, R. *Anarchy, State and Utopia*. New York : Basic Books, 1974.
- NUSSBAUM, M. "Conversing with the Tradition: John Rawls and the History of Ethics". *Ethics*, 109.2 (1999): 424-430.
- _____ *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Harvard: Harvard University Press, 2013.
- O'NEILL S. & SMITH H. *Recognition Theory as Social Research: Investigating the Dynamics of Social Conflict*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2012.
- ORELLANA, M.E. "Tradiciones y concepciones en filosofía", en NUDLER, O. (compilador). *Filosofía de la filosofía*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía Vol. 31. Madrid: Trotta, 2010.

_____ *Prójimos Lejanos. Ensayos de filosofía en la tradición analítica*. Santiago: Ediciones UDP, 2011.

ORTEGA Y GASSET, J. "Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?" *Obras Completas*, Madrid: Revista de Occidente VI (7.^a ed.), 1973.

PAKALUK, M. "The Dignity of the Human Person in the Philosophy of John Rawls". Conferencia presentda en *The Philosophical Foundations of Human Dignity*. Washington D.C., 2007. Disponible en: <https://michaelpakaluk.files.wordpress.com/2012/02/the-dignity-of-the-human-person-in-the-philosophy-of-john-rawls.pdf>

PEIRCE, C. S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Hartshorne, Ch. & Weiss, P. (eds.). Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1965.

PEÑA, J. "Rousseau y la idea de la comunidad política". *Isegoría* 11 (1995): 126-143.

_____ "Los orígenes del debate sobre la justicia global". *Isegoría* 43 (2010): 363-386.

PEREIRA, G. *Elements of a Critical Theory of Justice*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2013.

_____ (ed.). *Perspectivas críticas de justicia social*. Porto Alegre: Evangraf, 2013.

PÉREZ P. *Democracia deliberativa. Razón pública y razones no públicas desde la perspectiva de John Rawls*. Tesis Doctoral. Valencia, 2009.

PÉREZ-DELGADO E. y GARCÍA-ROS R. (comps.). *La psicología del desarrollo moral: historia, teoría e investigación actual*. Madrid: Siglo XXI, 1991.

PETER, F. "Epistemic Foundations of Political Liberalism". *Journal of Moral Philosophy* 10.5 (2013): 598-620.

PIAGET, J. *The Moral Judgment Of The Child*. Illinois: The Free Press, 1932.

PLATÓN. *Eutifrón*. Santiago de Chile: Universitaria, 1996.

POGGE, T. *Realizing Rawls*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

- QUINE, W. V. O. “Dos dogmas del empirismo”. En VALDÉS, L (comp.). *La búsqueda del significado*. Madrid: Tecnos, 2000.
- RAZ, J. “Facing diversity: The case of epistemic abstinence”. *Philosophy and Public Affairs* 19.1 (1990): 3-46.
- REIDY, D. “From Philosophical Theology to Democratic Theory. Early Postcards from an Intellectual Journey”. En MANDLE, J y REIDY, D. *A Companion to Rawls*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. 9-30.
- RENDON, C. *La lucha por el reconocimiento en Hegel. Génesis y significado*. Antioquia: Universidad de Antioquia, 2010.
- RICOEUR, P. *Lo justo*. Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile, 1995.
- _____ *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta, 2005.
- ROBEYNS, I. “Is Nancy Fraser's Critique of Theories of Distributive Justice Justified?”. *Constellations* 10.4 (2003): 538–554.
- ROBEYNS, I. y BRIGHOUSE, H. *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- RODILLA, M.A. *Leyendo a Rawls*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2006.
- ROEMER, J. *Theories of Distributive Justice*. Harvard: Harvard University Press, 1996.
- ROSS, W.D. *The Right and the Good*. Oxford: Oxford U.P., 1930.
- SCANLON, T. “Rawls' Theory of Justice”. *University of Pennsylvania Law Review* 121.5 (1973): 1020-1069.
- _____ “Rawls' On justification” en Freeman, S. (ed) *The Cambridge Companion to Rawls*, Harvard: Harvard University Press, 2003.
- SACHS, D. “How to Distinguish Self-Respect from Self-Esteem”. *Philosophy & Public Affairs* 10.4 (1981): 346-360.
- SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SCHEFFLER, S. "Rawls and Utilitarianism". En FREEMAN S. (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 426-59.

SCHWARTZ, S. *A Brief History of Analytic Philosophy: From Russell to Rawls*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

SHRADER-FRECHETTE, K. *Risk and Rationality Philosophical Foundations for Populist Reforms*. Berkeley: University of California Press , 1991.

SHUE, H. "Liberty and Self-Respect". *Ethics* 85.3 (1975): 195-203.

SEN, A. K. *Collective Choice and Social Welfare*. San Francisco: Holden-Day, 1970.

_____ "A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory" *Philosophy & Public Affairs* 6.4 (1977): 317-344.

_____ *Commodities and Capabilities*. Amsterdam: North-Holland, 1985.

_____ *The Idea of Justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

SEXTO EMPÍRICO. *Contra los dogmáticos*. Madrid: Gredos, 2012.

SIDGWICK, H. *The Methods of Ethics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1981.

SIEP, L. "The Struggle for Recognition. Hegel's dispute with Hobbes in the Jena Writings". En O'NEILL, J. *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary*. Albany, University of New York Press, 1996. 273-288.

SINGER, P. "Sidgwick and reflective equilibrium". *The Monist* 58. 3 (1974): 490-517.

SMART, J. "Extreme and Restricted Utilitarianism". *The Philosophical Quarterly* 6.25 (1956): 344-354.

_____ *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*. Melbourne: Melbourne University Press, 1961.

SMITH, H. Rawls and Utilitarianism. En BLOCKER, H. & SMITH, E. *John Rawls's Theory of Social Justice* (eds.). Ohio: Ohio University Press, 1980. 346-394.

SNARE, F. "John Rawls and the Methods of Ethics" *Philosophy and Phenomenological Research* XXXVI (1975): 100-112.

SPIEGELBERG, H. "A Defense of Human Equality". *Philosophical Review* 53 (1944): 101-124.

STARK, C. "Rawlsian Self-respect". En TIMMONS M. *Oxford Studies in Normative Ethics: Volume 2*. Oxford: Oxford University Press, 2012. 238-261.

STEVENSON, Ch. "The Emotive Meaning of Ethical Terms". *Mind, New Series* 46.81 (1937): 14-31.

_____ *Ética y lenguaje*. Buenos Aires : Paidós, 1971.

TAYLOR, Ch. *Philosophical Arguments*. Harvard: Harvard University Press, 1995.

TAYLOR, Ch. (et al.) *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

TAYLOR, R. "Rawls's Defense of the Priority of Liberty: A Kantian Reconstruction". *Philosophy and Public Affairs* 31.3 (2003): 246-271.

TELFER, E. "Self-Respect". *The Philosophical Quarterly* 18.71 (1968): 114-121.

TORRETTI, R. *Manuel Kant: estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile, 1967.

TOULMIN. S. *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

TUGENDHAT, E. *Problemas de ética*. Barcelona: Crítica, 1988.

URMSON, J. O. "The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill" *Philosophical Quarterly* 3.10 (1953): 33-39.

_____ *The Emotive Theory of Ethics*. London: Hutchinson & Co, 1968.

VILLACAÑAS, J.L. *La formación de la Crítica de la razón pura*. Valencia: Publicaciones del Departamento de Historia de la Filosofía, 1980.

_____ *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*. Madrid: Tecnos, 1987.

WALDRON, J. "John Rawls and the Social Minimum". *Journal of Applied Philosophy* 3.1 (1986): 21-33.

WENAR, L. "The Unity of Rawls's Work". *The Journal of Moral Philosophy* 1.3 (2004): 265-275.

WILLIAMS, B. *In the beginning was the Ddeed. Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

WITTGENSTEIN, L. *Conferencia sobre Ética*. Barcelona: Paidós, 1989.

WOLFF, J. "Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos" *Philosophy & Public Affairs* 27.2 (1998) 97-122.

_____ "Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos Revised" *Ethics* 14 (2010) :335-350.

WOLFF, R. *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*. Princeton: Princeton University Press, 1977.

_____ *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia*. México: FCE, 1981.

YANAL, R. "Self-Esteem". *Noûs* 21.3 (1987): 363-379

YOUNG, I. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

ZAINO, J.S. "Self-respect and Rawlsian Justice". *The Journal of Politics* 60.3 (1998): 737-753.

ZINK, J. "Reconsidering the rol of Self-respect in Rawls's A Theory of Justice". *The Journal of Politics* 73.2 (2011): 331-344.

