

PENSAR CON RAWLS CONTRA RAWLS A MODO DE PRÓLOGO

No es sobre la filosofía en general sobre lo que versa este libro de Francisco Blanco Brotons, sino sobre eso que se ha convenido en llamar la filosofía práctica: un ámbito del pensar en el que se dan cita la reflexión moral y la filosofía del derecho, además de la filosofía política y social. Es precisamente en esta última subdisciplina filosófica donde este libro despliega cabalmente sus múltiples argumentos, un libro que se ocupa del que es su tema estrella: la justicia. Como es sabido, la clarificación conceptual y la delimitación del alcance normativo de la noción de justicia son asuntos que pertenecen desde sus albores a las grandes tareas de la filosofía. Apoyada en la noción de justicia es como la filosofía política trata de llevar a cabo el que quizás sea uno de sus cometidos fundamentales: esclarecer los fundamentos normativos de nuestras prácticas e instituciones políticas con el fin de justificarlos o, en su caso, reprobarlos.

Para adentrarse seriamente —como el autor de este libro se adentra— en alguna de las nuevas rutas de una problemática filosófica, es menester antes poseer —como de nuevo lo demuestra nuestro autor— un sólido conocimiento del acervo de conceptos, ideas y textos que han ido reuniendo quienes nos preceden. En este caso, John Rawls, aunque no en régimen de monopolio, oficia de referencia indudable, dato del que Blanco Brotons toma buena nota. Es bien consciente de que el tratamiento contemporáneo de la noción de justicia está moldeado en sus rasgos esenciales por *A Theory of Justice* de Rawls, cuya publicación en 1971 supuso toda una «revolución teórica» que delimitó el campo en donde desde entonces se han librado las principales disputas de filosofía polí-

tica. En torno a dicha obra y a su autor se articuló una nueva forma de entender no sólo la justicia en las sociedades democráticas, sino también la filosofía política en su conjunto.

La palabra que mejor describe lo que fue armándose en torno al profesor de Harvard y su defensa del liberalismo igualitario no es *escuela*, con su connotación de adhesiones inquebrantables a las enseñanzas de un maestro, sino más bien *círculo*, en la medida en que un grupo cada vez más numeroso de académicos comparte un sofisticado lenguaje común que permite gestionar no sólo las coincidencias básicas, sino sobre todo los desacuerdos, incluso aunque sean relevantes y profundos. En este sentido, el término kuhniano de *paradigma*, del que Blanco hace buen empleo, sería igualmente adecuado para describir el rendimiento teórico de dicho círculo: forjar conceptos, definir principios normativos y alentar programas compartidos por una comunidad de investigadores heterogéneos. Y dado que el amplio círculo rawlsiano no es un movimiento de características únicas y homogéneas, sino que abarca enfoques que van desde la derecha a la izquierda filosófica, resulta crucial atinar con qué compañía se reúne uno. Común a los diversos autores de ese grupo por los que Blanco se interesa particularmente, autores que despiertan interés en virtud de sus propias propuestas, es la lectura crítica, pero no por ello menos dependiente, que hacen de los planteamientos rawlsianos. Por lo demás, si se tiene en cuenta la complejidad y el carácter más bien técnico de los escritos de Rawls, no se podrá dejar de encomiar la desenvoltura con la que Blanco se encara con ellos. Como se argumentará someramente a continuación, gran parte del libro puede entenderse como un magistral ejercicio de «pensar con Rawls contra Rawls».

El ajuste de cuentas que Blanco Brotons emprende con Rawls le conduce, en un primer paso, a poner en cuestión el carácter unidimensional de la justicia y, más concretamente, el supuesto de que la justicia sea una cuestión esencialmente distributiva. En contra de lo defendido por Hume y asumido por Rawls, no todas las reivindicaciones de justicia tienen como objeto primordial la distribución de bienes y servicios en circunstancias de moderada escasez y limitado altruismo. Las injusticias, como en su momento pusiera de manifiesto Judith Shklar, no se dan tan sólo allí donde la repartición de tales recursos no se atiene a patrones de equidad. Dado que este enfoque economicista —al que se adheriría no sólo el marxismo clásico, sino también las políticas de *Welfare State*

desplegadas por diversas democracias occidentales— no es sino un «peligroso reduccionismo» que merma la capacidad crítica del planteamiento rawlsiano, Blanco considera imprescindible tratar de superarlo. Mejorar el foco de la lente para dar cabida a visiones más amplias que incorporen otros factores que vayan más allá de lo redistributivo es crucial para comprender y atender mejor la multitud de reivindicaciones que los agentes sociales formulan. En el paradigma que Blanco reconstruye con tanto esmero se atiende a las demandas de redistribución, ciertamente, pero también a las de reconocimiento y participación, esto es, a los irreductibles planos económico, cultural y político, respectivamente, que necesariamente se han de dar cita en una noción de justicia de alcance integral. De ahí que Blanco, además de hacer suyo el llamado enfoque de la interseccionalidad, trate de dar cuenta de la complejidad de la injusticia estructural y sus distintas manifestaciones.

Un segundo terreno en el que Blanco Brotons confronta con los planteamientos de Rawls es el ámbito de aplicación de su teoría. Pese a partir de principios universalistas, Rawls se centra en la defensa y despliegue de una concepción de la justicia ceñida al marco territorial de cada Estado. Su encaje en un mundo interdependiente y con hechuras cada vez más post-westfalianas resulta más que forzado, una deficiencia que limita su potencial comprensivo para esclarecer acuciantes cuestiones del devenir social. Rawlsianos de la primera hornada como Charles Beitz o Brian Barry ya pusieron el dedo en la llaga, pero probablemente sea Thomas Pogge quien, en este aspecto, con mayor denuedo se haya empeñado en llevar hasta las últimas consecuencias los presupuestos rawlsianos (*Realizing Rawls* es, no en vano, el título de su primer y seminal libro). Blanco insiste con buenas razones en la necesidad de avanzar en la reconsideración conceptual y normativa de las teorías de justicia en el nuevo entorno generado por la crisis del Estado nacional y el despliegue de los procesos de globalización. La evaluación del peso de estas nuevas circunstancias de la justicia por parte de los diversos autores rawlsianos da lugar a una de las discrepancias más señaladas entre ellos. En efecto, cabe disociar este nutrido grupo en función de la atención que prestan al ámbito doméstico o al global en el que se desempeñen las pretensiones de justicia. Como consecuencia de ello en el círculo rawlsiano se formaron dos bandos, que aún persisten: por un lado, los liberales nacionalistas; y, por otro, los cosmopolitas. Extender o no la noción de «estructura básica de la sociedad» más allá

de los Estados marca la línea divisoria. Es ésta una discrepancia que oficia de indicativo de cómo las fronteras estatales puedan operar como demarcadores de justicia.

La respuesta que desde el paradigma de justicia democrática se ofrece al problema de la delimitación de los sujetos de la justicia merece una especial valoración. Este sería un tercer campo elegido por Blanco para expresar su distancia con Rawls. Apelando a principios de radical factura democrática como son el «principio de todos los afectados» o, más aún, el «principio de todos los sujetos» por las decisiones colectivas se encuentra una salida inclusiva a la cuestión de «quién» está legitimado a elevar reivindicaciones de justicia. No son pocos los agentes que, aunque imbricados fácticamente en la vida de la sociedad, como es el caso de tantos migrantes, especialmente si están en situación administrativa irregular, son dejados fuera de consideración por aquellas teorías de la justicia que toman el marco del Estado nacional como la referencia por antonomasia. En el interés que Blanco muestra por analizar —con no poco detalle— las condiciones laborales de los trabajadores inmigrantes se refleja su convencimiento de que la filosofía política ha de abandonar ese cómodo terreno de los principios generales de justicia en condiciones ideales en el que suele moverse, tan alejado de lo que les ocurre a las personas de carne y hueso. De ahí su explícito rechazo a las denominadas «reflexiones de sillón» (*armchair reflections*), vicio del que adolecerían no pocos pensamientos de Rawls y sus experimentos mentales solipsistas que, además, según el propio Blanco, transmitirían «un paternalismo insoportable». La extensión de la participación política a todos los sujetos no es nunca optativa en el momento de la formulación de las exigencias de la justicia y tampoco en el momento de ofrecer respuesta.

Pues, bien, a lo largo del desarrollo de la investigación, el carácter general de estos objetivos se concretó en la configuración de lo que Blanco denomina *paradigma de justicia democrática*. Más que el término kuhiano, aquí me atrevo a señalar que probablemente fuera más acertado el empleo de la noción «programa de investigación» acuñada por Lakatos, pues, dada la ambición del empeño, se precisaría de equipos interdisciplinarios de investigadores para analizar sus posibilidades en las distintas esferas sociales. Sea como fuera, este planteamiento se perfila como una sugerente, además de acertada, forma de repensar las teorías

de justicia precedentes y proponer alternativas más adecuadas para un mundo en globalización, que no es sino nuestro complejo mundo.

Blanco Brotons ha encarado esta investigación bien pertrechado de lecturas y la despliega con una adecuada metodología, rigor en la argumentación y solvencia en las valoraciones y críticas efectuadas. Un rigor y una solvencia que se ven reforzados por la inteligente elección de los principales autores de referencia que jalonan la exposición: Iris Marion Young, Nancy Fraser, Seyla Benhabib y Rainer Forst. Autores de procedencia diversa en los que, sin embargo, Blanco logra identificar unas afinidades electivas que, en última instancia, se derivan no tanto del hecho de ser todos de alguna manera rawlsianos, y compartir su aproximación a la justicia como una cualidad de la estructura básica de la sociedad, como del hecho de ser también habermasianos y, en cuanto tales, elásticos seguidores del enfoque discursivo de la filosofía del derecho y la política. Sea como fuera, los planteamientos de esos cuatro autores —claramente alejados de la característica perspectiva monológica de Rawls— fungen de sillares básicos para la construcción de un programa de investigación en torno a la noción de justicia democrática, un paradigma que se postula como alternativo al liberal-igualitarista aún imperante sobre todo en el ámbito académico anglosajón.

Hace bien Blanco Brotons en desdeñar, al menos en un primer momento, el eslogan de «pensar sin apoyaturas» (*thinking without a banister*), popularizado por Hannah Arendt, pues, encaramado a los hombros, entre otros, de los mencionados pensadores, logra levantar vuelo por sí mismo y alcanzar velocidad de crucero. Blanco moviliza con originalidad gran parte del potente reservorio argumentativo generado en la estela del pensamiento de Rawls en las últimas dos décadas, un capital teórico aún insuficientemente explotado en el ámbito filosófico en lengua española. Una singularidad de este libro que ahora presento estriba en que en él no se procede a una exposición consecutiva de cada uno de los numerosos autores a quienes convoca, sino que éstos van apareciendo justificadamente al hilo de los conceptos y problemas fundamentales abordados, estrategia que contribuye a trabar la argumentación y a dar ritmo a la lectura del libro.

Los libros no surgen por generación espontánea, sino que requieren de un entorno propicio y, sobre todo, de la laboriosa dedicación de un autor. Sobre el de este libro quisiera al menos aportar algunas pinceladas que sirvan para darle perfil. Antes de consagrarse a la filosofía, Blanco

Brotons fue arquitecto, disciplina técnica en la que se tituló en 2005 y que ejerció profesionalmente durante algunos años. Filósofo, pues, de vocación tardía, se licenció en esta otra disciplina en el año 2013. Posteriormente, su inquieto espíritu le condujo, durante los cuatro años que estuvo contratado como investigador predoctoral FPI en el Instituto de Filosofía del CSIC, a realizar estancias de varios meses en cualificados centros de investigación extranjeros: en la Universidad de Hitotsubashi de Tokio, en la Universidad Nacional Autónoma de México y en la Freie Universität de Berlín. De la fecunda experiencia que le proporcionaron estas estancias ha sabido extraer apropiado provecho.

Este libro tiene su génesis en una tesis doctoral, que tuve el honor de dirigir y que ahora ha sido reelaborada en profundidad. Una tesis que, tras su defensa pública en junio de 2019, consiguió la calificación de Sobresaliente «Cum Laude», con Mención de Doctor Internacional. La investigación que sirve de base a este libro ha recibido posteriormente varios reconocimientos académicos, que deben ser entendidos como contundentes indicios de calidad. En primer lugar, logró el *Premio Extraordinario de Doctorado en Filosofía 2019*, otorgado por la Universidad Complutense de Madrid. Poco después, obtuvo el prestigioso Premio «Luis Díez del Corral 2019», concedido por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales para tesis doctorales en Historia de las Ideas y de las Formas Políticas, Teoría Política Normativa y Filosofía Política. Estoy convencido que del merecimiento de estas distinciones no le cabrá duda alguna al lector una vez que haya examinado con rigor el volumen que tiene en sus manos.

He dejado para el final el aspecto más gratificante de esta presentación: el libro de Blanco Brotons me parece ejemplar. Tras lo dicho, se comprende qué gran satisfacción es para mí escribir estas palabras preliminares a libro tan válido, honesto y bien compuesto.

JUAN CARLOS VELASCO

PREFACIO

La teoría de Rawls ha dominado durante las últimas décadas los parámetros dentro de los que en términos filosóficos se ha planteado la cuestión de la justicia. Sin embargo, mucho ha cambiado en los cincuenta años transcurridos desde la publicación de *A Theory of Justice*. Nuevos fenómenos de los que se empezó a tomar conciencia desde finales del siglo XX han puesto en crisis sus intuiciones fundamentales y perspectivas metodológicas.

Entre estos fenómenos destaca la nueva realidad en la que nos sumerge la actual fase de la globalización, tan diferente al mundo de sociedades cerradas y autosuficientes para el que la teoría de Rawls estaba diseñada. Dado nuestro contexto contemporáneo, comienza a ser aceptado como un serio déficit teórico la idea de Rawls de que el fundamento de la injusticia debe buscarse solo en la «estructura básica» de cada sociedad particular. Se ha tomado conciencia de que la cuestión del marco de la justicia o de los límites de las reivindicaciones legítimas es uno de los más controvertidos problemas de la teoría de la justicia y que no puede responderse *a priori*. En un mundo en el que las relaciones causales, interdependencias y externalidades traspasan las fronteras del Estado, se vuelve una exigencia fundamental para cualquier teoría de justicia que esta sea capaz de ofrecer criterios para delimitar reflexivamente las reivindicaciones legítimas, sin excluir a ningún agente *a priori* de las obligaciones de justicia que podrían tener alguna repercusión sobre su vida.

Pero el «nacionalismo metodológico» de Rawls no es el único rasgo fundamental de su teoría que el desarrollo de nuestro mundo en globalización ha vuelto profundamente cuestionable. Entre estos han sido

señalados, por destacar solo algunos, su énfasis exclusivo en *lo distributivo*, el papel que la *teoría ideal* desempeña en la dilucidación de las injusticias, su estrategia justificatoria *hipotética*, la limitación de su teoría a las injusticias causadas por una estructura *básica* o su aspiración a establecer teóricamente el conjunto finito de *primeros principios* exigibles que todo ser racional y razonable debería reconocer. El mantenimiento de estas presuposiciones y estrategias metodológicas lastra, por un lado, a la teoría de la justicia con dificultades para asimilar una concepción más compleja de la realidad social y, por otro, provoca una creciente incapacidad para ofrecer respuestas a nuevos fenómenos y reivindicaciones que van adquiriendo mayor presencia en nuestro mundo global.

La hegemonía (al menos en el contexto anglosajón, que a su vez es hegemónico dentro del ámbito de la teoría de la justicia) del paradigma rawlsiano se mantiene en pie como un edificio que amenaza ruina, lleno de parches y remiendos, vacíos y desplomes, grietas y deformaciones, como toda construcción demasiado rígida que debe asentarse sobre tierras en continuo movimiento. En este contexto, han ido surgiendo nuevas concepciones de lo que se espera de una teoría de la justicia, de sus modos de justificación, de concebir las injusticias o de delimitar las reivindicaciones legítimas de justicia para las que el paradigma rawlsiano ofrece respuestas insuficientes. Se vuelve urgente, por lo tanto, una exploración de contrapropuestas no hegemónicas que puedan ofrecer respuestas mejor adaptadas a y más críticas con nuestro mundo actual, globalmente interrelacionado, complejo y en constante transformación.

En este libro pretendo reconstruir, a partir de piezas diversas, una perspectiva alternativa al liberalismo de raíz rawlsiana que, siguiendo a Nancy Fraser, se denominará «paradigma de justicia democrática» (Fraser, 2008a, p. 62). Mi objetivo no es analizar el pensamiento de algún único filósofo tomado como referencia canónica, sino dilucidar una perspectiva teórica dialogando con un conjunto de autores que comparten cierto aire de familia, ente los que destacan, sin ser los únicos, Nancy Fraser, Iris Marion Young, Seyla Benhabib y Rainer Forst. Se trata de filósofos que, por un lado, son rawlsianos en el sentido de compartir la aproximación estructural a la justicia de Rawls y, por otro, se enmarcan en la teoría discursiva, por lo que en cierto modo podrían considerarse también habermasianos (con todas las matizaciones y complementaciones que se harán más adelante), aunque cada uno de ellos se

apoya en mayor o menor grado en otras tradiciones teóricas. Habermas no ha elaborado una teoría de la justicia en la forma explícita y sistemática que hizo Rawls, sino que se ha centrado más bien en ese ámbito concomitante que es la filosofía del derecho y de la política. Sin embargo, ha dejado numerosas piezas conceptuales y argumentales al respecto. Estas, junto a otras muchas procedentes de otras tradiciones, han sido productivamente retomadas por los autores que acabo de indicar, los cuales han elaborado un cuerpo teórico que por su distinción, ambición y especificidad puede con todo derecho recibir la consideración de paradigma alternativo al liberal-igualitarista imperante. Un paradigma que, como se intentará mostrar, puede superar, no sin diferencias y controversias internas, los límites que antes se han señalado de la corriente rawlsiana. Se fundamenta sobre una teoría discursiva que rechaza la dinámica monológica rawlsiana. Aun aceptando la perspectiva institucional de la justicia planteada por Rawls, se abre a una consideración compleja, interseccional, de las estructuras sociales para incorporar una visión multidimensional de las injusticias. Todo esto precisa de amplias elaboraciones, y es a ello a lo que dedicará este libro. Mi objetivo, en fin, es delinear un paradigma de justicia alternativo al rawlsiano y mejor equipado para enfrentar las complejas injusticias con las que nos interpela el actual mundo en globalización.

Nancy Fraser es la filósofa que más atención recibirá en mi elaboración del paradigma de justicia democrática. No obstante, las aportaciones de Iris Marion Young, Seyla Benhabib o Rainer Forst serán fundamentales. Mi hipótesis de partida es que las similitudes en la forma de comprender las injusticias y en la forma en que su crítica se realiza son suficientes como para justificar su inclusión dentro de un mismo «paradigma» (tomando este término no en un sentido estricto). No se trata de que todos los autores mencionados compartan un conjunto definido de proposiciones comunes, pues estas pueden ser diferentes según los autores que comparemos. Tampoco se trata de que elementos comunes solo se den entre los autores que se consideran dentro de este paradigma, pues perspectivas similares entre algunos de ellos pueden también ser compartidas por autores que no se incluyen específicamente en él. Las líneas de separación entre modos de pensamiento nunca son nítidas ni estancas, y la referencia a paradigmas se toma aquí simplemente como una estrategia que pretende facilitar y organizar la interpretación de un campo de pensamiento, el de la justicia, muy complejo. Incluir o no a alguien como

representante del paradigma que aquí se estudia solo puede realizarse según la valoración de la mayor o menor aproximación a un núcleo teórico que debe entenderse como una reconstrucción ideal con interés pragmático y no como el pensamiento encarnado por un pensador u otro. Como se verá, aunque para caracterizar este núcleo se hará frecuentemente alusión a los autores indicados más arriba, también me apoyaré ampliamente en pensadores que podemos aceptar sin controversia que ven las cuestiones de justicia desde otra perspectiva, pero que, sin embargo, coinciden o ayudan a justificar tal o cual idea de los primeros, o que la plantean o analizan de una forma más sistemática o coherente.

Por todo ello, los autores a partir de los que reflexionaré habrán de ser muy diversos, aunque la guía para referirme a ellos será su conexión con problemas planteados por un grupo más reducido de autores, los cuatro arriba nombrados. Del mismo modo, no debemos olvidar que este paradigma se propone como objeto de atención por su capacidad para resolver mejor las complejas situaciones de injusticia de las que tomamos conciencia en nuestro mundo en globalización. Es por ello que mi elaboración teórica se verá en los últimos capítulos de este libro acompañada por su aplicación a dos cuestiones de la máxima relevancia en la actualidad, pero ante las que el paradigma rawlsiano muestra graves limitaciones. Estas cuestiones son la determinación de las reivindicaciones de justicia legítimas más allá del marco estatal y las injusticias que sufren los migrantes, unos agentes que demasiado frecuentemente constituyen el punto ciego de nuestras teorías políticas y morales.

En el *primer capítulo* estudiaré el contexto dentro del cual surge y se desarrolla el paradigma de justicia democrática. Se analizarán aquí transformaciones, inconsistencias y desafíos a los que se ha enfrentado la teoría de la justicia desde los años noventa. En particular recibirán atención algunos cambios fundamentales que se han producido en cuanto al modo de entender qué es una teoría de justicia, qué tipos de preguntas se plantea, qué métodos resultan aceptables o a qué debe intentar dar respuesta.

Los cuatro siguientes capítulos estarán dedicados a la sistematización del paradigma de justicia democrática. Intentaré aquí reconstruir su núcleo teórico según sus dos ejes esenciales: por un lado, su concepción estructural de qué es una injusticia, lo cual nos llevará a plantearnos cuestiones de ontología social; por otro, su concepción normativa en torno a cómo evaluar las injusticias, lo cual nos llevará a desarrollar sus

conexiones con la teoría discursiva. En torno al primer eje giran los *capítulos segundo y tercero*. Se reflexionará aquí sobre qué implica adoptar la perspectiva estructural de Rawls, según la cual la justicia es una virtud que corresponde a las estructuras sociales. Qué son estas, cuál es su contenido y límites, cómo fundamentan injusticias o cuáles son las características metodológicas de una teoría comprometida con esta perspectiva serán algunos de los problemas abordados en estos capítulos. En el *cuarto capítulo* abordaré el núcleo normativo del paradigma de justicia democrática, basado, como se verá, en la teoría discursiva. Se estudiarán aquí los criterios de evaluación normativa que los representantes de este paradigma proponen y el modo de entender los diferentes tipos de principios de justicia y sus relaciones. En el *quinto capítulo* me centraré en las diferencias que existen entre las propuestas de Iris Marion Young, Rainer Forst y Nancy Fraser, tanto en el ámbito de la ontología social como de la teoría normativa, para terminar proponiendo un esquema teórico general coherente con los análisis desarrollados a lo largo de estos capítulos.

En los cuatro capítulos finales del libro abordaré algunos de los problemas más urgentes con los que nos interpela la globalización que, como señalé antes, creo que corresponden a la determinación de las reivindicaciones de justicia legítimas más allá del marco estatal y a las injusticias que sufren los migrantes. Mi intención es examinar el potencial crítico del paradigma de justicia democrática ante nuestro mundo contemporáneo. Mi elección de estos problemas no solo se debe a su relevancia dado el elevado número de agentes y reivindicaciones que implican, sino a que se trata de dos problemas ante los que el paradigma rawlsiano muestra grandes deficiencias. En el *sexto capítulo* estudiaré y criticaré las respuestas dadas al primero de estos problemas por un grupo de autores que intentan defender la restricción de Rawls de la justicia al interior de sociedades particulares aun aceptando la realidad de la globalización. En el *séptimo capítulo* plantearé una respuesta a esta cuestión desde el paradigma de justicia democrática. En los *dos últimos capítulos* plantearé posibles modos de abordar desde este paradigma las injusticias que sufren los migrantes. Mi objetivo es rechazar algunos de los prejuicios y simplificaciones que lastran la fuerza crítica de muchos de los enfoques contemporáneos. En estas páginas defenderé que, para ofrecer una teoría que haga justicia a estos sujetos, será necesario reexa-

minar la forma en que generalmente se piensan los límites de las comunidades políticas.

Tal vez, llegados a este punto y tras la lectura de los capítulos que conforman este libro, el lector pueda tentativamente concederme que el embrión de un paradigma de justicia alternativo al rawlsiano ha sido ofrecido. Un paradigma que, como intento mostrar, permite una aproximación más crítica a nuestro actual mundo en globalización. Por un lado, resalta la importancia de cimentar la teoría de la justicia en una *ontología social* adecuada, de modo que se deje atrás el nacionalismo metodológico, el enfoque exclusivamente distributivo y la concepción restrictiva de la estructura social que desde la *Teoría de la Justicia* de Rawls vienen lastrando los planteamientos de numerosas propuestas teóricas. Por otro lado, este paradigma intenta ofrecer otras formas de concebir los principios de justicia, o de la teoría de la justicia misma, abierta a desarrollos discursivos siempre *en proceso*, dejando a un lado las «reflexiones de sillón» que impregnaban al paradigma rawlsiano de problemas de legitimidad normativa.

El paradigma de justicia democrática proporciona también herramientas para cuestionar el discurso imperante bajo el que se abordan los límites de los sujetos de justicia y las injusticias que sufren los migrantes. Propone un discurso alternativo que, por un lado, permite respuestas más ajustadas a la diversidad de estos colectivos y, por otro, constituye una (pequeña) aportación en la tan demandada dirección de replantear los conceptos políticos fundamentales con los que interpretamos nuestro mundo. No obstante, lo planteado aquí es tan solo un esbozo, un proyecto, al que aún queda mucho trabajo de análisis, investigación, desarrollo y construcción. Aún queda mucho trabajo teórico por hacer. La teoría de la justicia, como disciplina filosófica, es un terreno en pleno desarrollo.

Quisiera expresar, en primer lugar, mi agradecimiento a todas las personas que han facilitado mi formación y el debate intelectual que han hecho posible este libro. En especial a Juan Carlos Velasco, que no solo fue el director de mi tesis doctoral y, como tal, interlocutor con el que contrasté durante años mis opiniones y argumentos, así como lector de las sucesivas versiones de este trabajo, sino también el mentor del proyecto de investigación «Derechos humanos y justicia global en el contexto de las migraciones internacionales», en cuyo seno tuve la ocasión de participar en actividades y debates del máximo interés para la madu-

PREFACIO

ración de mis propias ideas. Mi agradecimiento va también especialmente dirigido a Blanca Rodríguez López, Concha Roldán Panadero, Yearim Ortiz San Juan, Ruri Ito y Stefan Gosepath, sin olvidar a Nuria Sánchez Madrid, María Isabel Turégano Mansilla, Antonio Campillo Meseguer, João Manuel Cardoso Rosas y Juan Antonio Fernández Manzano, miembros del tribunal que evaluó mi tesis doctoral, otorgándole la máxima calificación. En segundo lugar, agradezco a las instituciones que apoyaron la investigación que ha tenido como fruto este libro, en particular el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España, el Instituto de Filosofía del CSIC, la Universidad Complutense de Madrid, la Universidad de Hitotsubashi de Tokio, el Centro de Estudios Avanzados Justitia Amplificata de la Universidad Libre de Berlín y el proyecto de investigación Worldbridges. Finalmente, quiero agradecer al Centro de Estudios Políticos y Constitucionales su apoyo a la investigación en Filosofía Política a través de Premio Luis Díez del Corral, del que juzgaron merecedora la tesis doctoral que ha servido como base al desarrollo de este libro.

CAPÍTULO 1

LA JUSTICIA, UNA IDEA EN TRANSFORMACIÓN

«There has been little systematic attention by political theorists to the ways in which considerations about democracy and justice are or should be mutually related. This relative inattention seems partly to have sprung from optimism among many justice theorists about what *armchair reflection* should be expected to deliver, a driving conviction that what is just in the distribution of social goods can be settled as a matter of speculative theory. Their arguments often appear to take it for granted that there is a correct answer to the question what principles of justice we ought to affirm» (Shapiro, 1999, p. 3, énfasis mío).

El libro de Rawls *Teoría de la justicia*, publicado en 1971, constituyó un hito en la producción teórica sobre la justicia. Rompió con los planteamientos utilitaristas que hasta entonces habían dominado el pensamiento político anglosajón y estableció una nueva forma de pensar la justicia que pronto se convertiría en paradigma dominante. Durante los años ochenta y noventa, sin embargo, diversas transformaciones tanto en el ámbito social como en el teórico empujarían hacia nuevas formas de entender qué es, qué se espera de y qué tipo de cuestiones se plantea la teoría de la justicia. Estas nuevas formas de entender la justicia son el punto de partida de lo que en este libro se denomina «paradigma de justicia democrática». El primer capítulo, por lo tanto, estará dedicado a ellas.

Otro año, 1989, ha llegado a erigirse en el imaginario colectivo como símbolo de un conjunto de acontecimientos y procesos cuyos efectos

geopolíticos marcaron la entrada en una nueva era. Este momento no solo se ha caracterizado por la sensación de «fin de la historia» ante el incuestionable triunfo del bloque capitalista, sino por un cambio en el lenguaje de las reivindicaciones de justicia. Frente a la comprensión que el paradigma liberal rawlsiano mantenía de la justicia como un asunto (solo) relativo a la distribución de recursos, a partir de los años ochenta se multiplican las exigencias de reconocimiento de las identidades diversas como un asunto también de justicia. Con el auge de la teoría deliberativa durante los años noventa como paradigma teórico emergente en torno a la comprensión de la democracia, el principio de legitimidad liberal pierde su carga de evidencia¹. Con el desarrollo del feminismo post-68 pierden también su carga de evidencia las limitaciones a lo político impuestas por la comprensión liberal. Lo político ya no se ubica en el pequeño ámbito de la política formal alejada de «lo privado». La complejidad agonística del mundo político rompe las ilusiones de consenso que demasiado apresuradamente tendía a proyectar un liberalismo a veces notablemente ingenuo. Las diversas reivindicaciones de los movimientos políticos reales surgen como un punto de referencia ineludible de todo teórico respetuoso con la diversidad. Una diversidad que difícilmente parecía representable mediante las construcciones hipotéticas del neocontractualismo de tipo rawlsiano. Hacernos cargo de la complejidad de las injusticias a la profundidad atisbada posteriormente desde el concepto de interseccionalidad nos lleva a rechazar toda res-

¹ Compárese el principio de legitimidad liberal de Rawls [«nuestro ejercicio del poder político es plenamente adecuado solo cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyos elementos esenciales por parte de todos los ciudadanos, en tanto que libres e iguales, quepa razonablemente esperar a la luz de principios e ideales admisibles para su común razón humana» (Rawls, 2013, pp. 168-169)] con el que ofrece Waldron: «we imagine a decisión being made by a certain process, and we imagine a citizen Cn —who is to be bound or burdened by the decision— disagreeing with the decision and asking why she should accept, comply, or put up with it. Some of those who support the decision may try to persuade Cn that it is right in its substance. But they may fail not because of any obtuseness on her part but simply because Cn continues (not unreasonably) to hold a different view on this vexing and serious matter. What then is to be said to Cn? A plausible answer may be offered to her concerning the process by which the decision was reached. Even though she disagrees with the outcome, she may be able to accept that it was arrived fairly. The theory of such a process-based response is the theory of political legitimacy» (Waldron, 2016, p. 226).

puesta simple a qué puede contar como una injusticia, todo intento por predeterminar su contenido desde la teoría especulativa. La globalización neoliberal, sin duda, ha reforzado la complejidad de las injusticias a las que la teoría de la justicia debería poder dar respuesta.

Hoy parece haberse vuelto un lugar común, en los congresos y publicaciones sobre cuestiones éticas o políticas normativas, rechazar con contundencia la aspiración a estar en posesión de principios válidos en todo momento y lugar que, proviniendo de asépticas reflexiones teóricas y reclamando universalidad, se nos presentan como criterios ideales, además de completos, cerrados y «correctos», con la finalidad de limitar los tipos de elecciones que los individuos y las comunidades podemos hacer. Algunos teóricos, sin embargo, siguen viendo esta aspiración como lo más normal pues, al fin y al cabo, esto es «what principles of justice are for» (Carens, 1987, p. 271). Los críticos de esta forma de entender la justicia dudan, sin embargo, de que este tipo de principios puedan ser establecidos como un asunto de teoría especulativa (Shapiro, 1999, p. 3). Como vemos en la cita reproducida al comienzo del presente capítulo, este tipo de dudas parecen emanar o aparecen en conexión con algún tipo de preocupación por los valores democráticos. ¿Qué valor pueden tener para nosotros, ciudadanos que aceptamos los criterios de legitimidad democráticos, los principios de justicia a los que han llegado especulativamente algunos otros ciudadanos reflexionando monológicamente desde la cómoda butaca de su estudio? Democracia y justicia parecen aquí moverse en direcciones opuestas. Mientras que esta parecería aspirar a ideales acabados y completos mediante los que constreñir las prácticas reales, cualesquiera sean estas, aquella no buscaría tanto inventar y aplicar ideales abstractos, sino reaccionar frente a los males concretos de nuestras instituciones (Dewey, 1993, pp. 173-174).

La expresión «reflexión de butaca» (*armchair reflection*) frecuentemente ha sido empleada para caracterizar el blanco de las críticas, representado fundamentalmente por la teoría de Rawls². Por ello, en

² Las expresiones *armchair reflection*, *armchair argument* o *armchair method* pueden encontrarse explícitamente formuladas en diversos autores y en diversos contextos filosóficos, solo por mencionar algunos: (Bryson, 2009; Davies, 2015; Olson, 2008, p. 272; Shapiro, 1999, p. 3; Williamson, 2007). En este capítulo se emplea esta expresión como un término retórico indicativo de un conjunto de críticas concretas a la perspectiva metodológica de Rawls. No todos los autores aquí expues-

adelante nos centraremos en la propuesta de este filósofo, con la finalidad de aclarar con qué elementos metodológicos y presuposiciones se pretende romper cuando se rechazan sus «reflexiones de butaca».

Antes es preciso aclarar de qué modo *no* es correcto interpretar las «reflexiones de butaca» de Rawls. Según Sangiovanni, una teoría de la justicia podría adoptar dos perspectivas respecto a la justificación y formulación de sus primeros principios. Por un lado, podríamos adoptar la «tesis de dependencia de la práctica» (*practice-dependence thesis*) que nos dice que «the content, scope, and justification of a conception of justice depends on the structure and form of the practices that the conception is intended to govern» (Sangiovanni, 2008, p. 138). Alternativamente, se podría adoptar una perspectiva «independiente de la práctica» (*practice-independent thesis*) según la cual «institutions and practices do not “give rise” to first principles of justice, but merely create conditions affecting their application to particular instances» (id., 140). Por un lado, tendríamos una perspectiva de justicia que reconoce la dependencia de toda teoría de justicia de las prácticas concretas a las que pretende referirse. Por otro lado, tendríamos una perspectiva que defiende la independencia de la teoría de estas prácticas y su aplicación universal e indiferenciada³. Según este autor, ejemplos de esta última serían las teorías de justicia basadas en la idea de que debemos mitigar o eliminar los efectos inequitativos de la mala suerte sobre las expectativas de los individuos, independientemente de que estos compartan instituciones o prácticas. Otros ejemplos serían las concepciones libertarianas de justicia y diversas formas de utilitarismo clásico. También pertenecerían a esta perspectiva las interpretaciones de los principios de justicia de Rawls que los fundamentan directa y exclusivamente en una concepción moral de la persona. De acuerdo con esta interpretación, podríamos describir la propuesta rawlsiana como una teoría especulativa generalista, carac-

tos emplean esta expresión. No se pretende exponer aquí todo lo que se ha querido decir al emplear esta expresión, sino solo interpretarla a la luz de propuestas críticas relevantes para explicar cambios metodológicos importantes que adoptan los autores del paradigma de justicia democrática.

³ Siguiendo la cita de Sangiovanni, debemos interpretar esta «dependencia» en el sentido de que los principios que esta justicia afirma son específicos de la práctica considerada, aplicables solo a los agentes que se implican en ella y justificables mediante argumentos específicos no necesariamente válidos para justificar los principios de justicia de otras prácticas.

terizada por el universalismo y ciego al contexto, encargada de generar principios válidos para una persona moral racional en todo lugar y momento. Aquí no nos referiremos a estas supuestas características de la teoría de Rawls, simplemente porque responden a una interpretación incorrecta de esta.

Aunque algunos planteamientos de Rawls, por ejemplo, en *Teoría de la Justicia* cuando aspira «a una especie de geometría moral» (Rawls, 2014, p. 121) o en *El liberalismo político* cuando interpreta los principios de justicia que la teoría debe buscar como aquellos que «quepa razonablemente esperar a la luz de principios e ideales admisibles para su [del ciudadano] *común razón humana*» (Rawls, 2013, pp. 169, énfasis mío), pareciesen ir en esta dirección, no es correcto caracterizar su teoría como «independiente de la práctica». No solo él insiste frecuentemente y en especial en *El liberalismo político* en que su teoría se propone para el marco de una noción culturalmente específica de «cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales» (id., 33), sino que una idea permanentemente mantenida a lo largo de su amplia obra es la idea de que las prácticas existentes limitan y conforman los principios que las pretenden gobernar (James, 2005; Pogge, 1989, pp. 3-4; Scheffler, 2003, pp. 24-31). Es decir, sus principios solo reclaman validez para ciertas prácticas dadas ciertas circunstancias, en su caso las que se desarrollan en las sociedades democráticas contemporáneas de ciudadanos considerados libres e iguales. La teoría de Rawls es dependiente de la práctica, en la terminología de Sangiovanni. La cuestión pertinente es más bien hasta qué punto la teoría de Rawls es adecuada para este tipo de sociedades.

Es en este sentido en el que se desarrollan las críticas a lo que se ha llamado «reflexiones de butaca». En concreto, debemos atender a dos características de su teoría. En primer lugar, estas críticas señalarían un distanciamiento frente al apoyo en lo hipotético, una perspectiva clásica del contractualismo (Kersting, 2001, pp. 42-43). Rawls «actualizó» esta forma de razonar teóricamente a través de su intento de justificar los principios de justicia mediante el constructo hipotético de la «posición original». Unos principios cuya validez era establecida por el teórico simplemente imaginando, en la paz de su despacho, en su cómoda butaca, que cabría razonablemente esperar su aceptación por toda persona, si esta se comportase de forma racional. ¿Pero era Rawls mismo razonable en su forma de justificar tan ambiciosas aspiraciones? En el *primer*

apartado de este capítulo se abordarán los problemas para justificar de este modo una teoría de la justicia para una sociedad democrática.

En segundo lugar, tenemos el papel que la *teoría ideal* desempeña en la propuesta de Rawls. De acuerdo con Jagggar (2009, pp. 95-97), la cuestión de la teoría ideal en Rawls no hace simplemente referencia al hecho de que se nos propongan algunos ideales políticos concretos, algo que de todos modos cualquier filosofía política normativa hace, sino que es ideal en varios sentidos metodológicos relevantes. Por una parte, Rawls toma como objetivo de su teoría determinar principios prescriptivos de justicia que sirvan como estándares para evaluar las estructuras de las sociedades realmente existentes. La prioridad que Rawls da a la articulación de principios generales indicaría que el ideal precede al no-ideal, de modo que las injusticias particulares solo podrían ser reconocidas a la luz de una concepción comprehensiva y acabada de justicia. En esto, sin embargo, se observa un profundo cambio metodológico con respecto a otras propuestas desarrolladas a partir de los años noventa. Estamos ante lo que podría parecer un auténtico giro copernicano en el planteamiento de la teoría de la justicia. Numerosos pensadores provenientes de muy diversas tradiciones de pensamiento, no solo los integrantes de lo que aquí se denomina paradigma de justicia democrática, se han esforzado por dar una completa vuelta al planteamiento liberal dominante de raíz rawlsiana, al insistir en que toda propuesta debe partir de las *injusticias* particulares, sentidas personalmente o reivindicadas socialmente⁴. Este énfasis en la injusticia como fuente o fundamento previo de la justicia será el tema del *segundo apartado* de este capítulo.

Por otra parte, y este es el principal sentido de teoría ideal en Rawls según Jagggar, sus principios de justicia están diseñados para una «sociedad bien ordenada», una ficción, al igual que la posición original, caracterizada por ciertas *idealizaciones* que dejan fuera muchos aspectos problemáticos del mundo real. Teorías fundamentadas sobre idealizaciones pueden comprometer su relevancia práctica, pues estas idealizaciones, al fin y al cabo, pueden resultar «false of a given reality» (O'Neill, 2004, p. 120) o puede que la conexión entre ellas y nuestro mundo real

⁴ Dentro de la tradición liberal encontramos a Shklar (Shklar, 2010) o Sen (Sen, 2010). En la tradición republicana podría mencionarse Bohman (Bohman, 2012). Dentro de la línea de la Teoría Crítica destaca Mate (Mate, 2011).

parezca demasiado lejana o caprichosa y no esté a la altura de nuestra compleja comprensión del mundo. ¿Por qué, se preguntaba Walzer, unos principios recién inventados a imagen de algunos agentes desarraigados socialmente deberían gobernar las vidas de personas que ya comparten una cultura moral y hablan un lenguaje natural? (Walzer, 1985, pp. 13-14) ¿Qué relevancia pueden tener para nosotros teorías de justicia elaboradas para mundos completamente diferentes al nuestro y cuya conexión con este se propone como una mera petición de principio? Pero estas idealizaciones puede que no sean simplemente falsas, sino que pueden privilegiar

«certain shorts of human agent and life and certain shorts of society by covertly presenting (enhanced versions of) their specific characteristics as true of all human action and life (...) Idealization masquerading as abstraction yields theories that appear superficially to apply widely, but which covertly exclude those who do not match a certain ideal, or match it less well than others. Those who are excluded are then seen as defective or inadequate» (O'Neill, 2004, p. 152).

Un problema de las idealizaciones rawlsianas es que toman un subconjunto particular de injusticias, las distributivas dentro de una sociedad cerrada, y las generalizan como *única operación institucional* a tener en cuenta por una teoría de la justicia. Este puede ser un problema de cualquier idealización, pues desde el momento en el que se *fija* un ideal, no se da espacio a la posible introducción de nuevas preocupaciones o reclamaciones que exijan la mediación de la justicia. El resultado es que un gran número de problemas que actualmente se asocian con los asuntos de la justicia quedan por definición fuera del alcance de la teoría al no encajar sin graves desfiguraciones en el molde de la distribución. De hecho, abundantes críticas a Rawls hacen referencia en este sentido a su incapacidad de dar respuesta a urgentes y graves problemas contemporáneos (Fraser, 1997, pp. 17-54; Jaggar, 2009, p. 99; Young, 2000b, pp. 31-69). Es precisamente aquí donde se observa una de las más notables discontinuidades entre las teorías liberales dominantes entre los años setenta y noventa, que reducían el papel de la justicia a la evaluación de las distribuciones de derechos, deberes y ventajas materiales provenientes de la cooperación social dentro de un único Estado, y las propuestas de los autores que participan del paradigma que aquí se es-

tudia⁵. Estos filósofos pretenden, por un lado, ampliar el tipo de injusticias que legítimamente se consideran asunto de justicia y, por otro, elaborar una teoría que acepte la realidad de la interdependencia de todas las sociedades y Estados en el mundo en globalización actual. La cuestión de la diversificación de los tipos de injusticias que exigen atención por parte de la justicia será tratada en el *apartado tercero* del presente capítulo. Las nuevas circunstancias sociales que instaaura la globalización y su relevancia para la teoría de la justicia será el tema del *cuarto apartado*.

1. LOS PROBLEMAS DE LA VÍA HIPOTÉTICA

Rawls se propuso explícitamente responder a las cuestiones fundamentales de justicia política que surgen en una sociedad democrática constituida por ciudadanos considerados libres e iguales (Rawls, 2013, p. 33). Una característica fundamental de su teoría sería proponer «una lectura intersubjetivista del concepto kantiano de autonomía: actuamos de modo autónomo cuando obedecemos aquellas leyes que podrían ser aceptadas con buenas razones por todos los afectados sobre la base de un uso público de su razón» (Habermas, 1998b, p. 41). Para ser válido, cualquier principio de la razón práctica debe tener justificaciones que puedan ser sostenidas intersubjetivamente por los afectados por él. Puede resultar sorprendente, por lo tanto, que vengamos ahora a cuestionar el pedigrí democrático de la teoría de Rawls. Sin embargo, «perhaps no topic in *A theory of Justice* is more ambiguous or conflict-ridden than the role of democratic participation (both political and nonpolitical) in Rawl's vision of a just society» (Baynes, 1992, p. 167). El problema general con el que nos encontramos es cómo entender la justificación desde la razón práctica, una vez entendida esta como intersubjetiva (Forst, 2014c, pp. 14-18). La cuestión aquí, por lo tanto, será si la justificación que Rawls ofrece de sus principios de justicia a través de la posición original es coherente, a su vez, con el principio de autonomía moral. Este, al ser un principio general sobre la validez de los imperativos de la razón práctica, se encuentra a la base tanto de la teoría de la

⁵ Este enfoque distributivo es, sin embargo, aún dominante en la mayoría de las propuestas de justicia global de raíz liberal, como veremos en el capítulo sexto.

justicia como de la teoría de la democracia. La sospecha de que la vía hipotética no respeta la autonomía moral de los sujetos se acrecentó con el desarrollo de la teoría discursiva.

¿Cómo determinar los principios que sirvan para evaluar la aceptabilidad de instituciones y prácticas en sociedades democráticas donde los individuos son libres e iguales? La respuesta de Rawls es clara, los principios de justicia se determinan especulativamente, gracias a la construcción contrafáctica de la «posición original». Como es sabido, Rawls se propone actualizar la antigua tradición del contrato social (Rawls, 2014, p. 17). Este tipo de concepciones filosóficas se proponen analizar los fundamentos normativos del orden sociopolítico a través de un contrato hipotético realizado por individuos libres e iguales desde una situación de partida definida. Esta tradición está en sintonía con las intenciones de Rawls, pues

«La espina dorsal sistemática de esta nueva concepción de justificación [las teorías del contrato social], de legitimidad adecuada a la Modernidad, es el individualismo normativo que dota al individuo con autonomía moral y que sustituye a la autoridad legisladora de dios y de la naturaleza mediante el derecho de todo individuo a ser limitado en su libertad solamente mediante aquellas leyes con las que él habría concordado en el marco de procedimientos y discursos justos y sobre el fundamento de una participación igualmente justa» (Kersting, 2001, p. 43).

En esta tradición no se pregunta qué aceptan de hecho tales individuos, sino qué aceptarían si se encontrasen en un marco de deliberación equitativa. La legitimidad de esta operación, sin embargo, se basa en que tal marco de partida (que Rawls denominará «posición original») represente correctamente tal «participación igualmente justa» de individuos libres e iguales. Frente a los contratos y negociaciones reales, sesgados sistemáticamente por relaciones de poder, toda esta estrategia se basa en la posibilidad de que la posición inicial hipotética elimine «las ventajas negociadoras que inevitablemente surgen en el seno del marco institucional de cualquier sociedad por acumulación de tendencias sociales, históricas y naturales» (Rawls, 2013, pp. 53-54). Rawls asume que solo mediante una construcción especulativa como la «posición original» se realizan elecciones racionales abstraídas de las contingencias del mundo social y no afectadas por ellas. Su reto, por lo tanto, sería describir unas

condiciones de partida equitativas que nos permitan elegir los principios de justicia correctos o, dicho de otro modo, que cualquier persona que pudiera imaginarse afectada por las restricciones de la posición original aceptaría que tales principios son la elección más racional.

Se puede cuestionar el método de Rawls desde dos perspectivas. Por un lado, podemos centrarnos en el modo como el autor caracteriza la posición original y dudar que desde las características descritas se pueda llegar al tipo de justicia que buscamos (a). Por otro, podemos cuestionar la estrategia justificatoria en sí misma y dudar que sea una adecuada representación del punto de vista moral (b). Desde ambas perspectivas encontramos carencias en el modo como Rawls representa el igual valor de toda persona en la justificación intersubjetiva de los principios prácticos.

a) Comenzaremos por las características de las «partes» de la posición original y las restricciones que allí imperan con el fin de seleccionar los principios de justicia. La posición original se caracteriza por distinguir e intentar relacionar dos «facultades morales». Por un lado, nos encontramos con «lo racional», representado por las partes que eligen los principios de justicia atendiendo solo a sus propios intereses individuales. Por otro, tenemos «lo razonable», representado por las restricciones a las que están sometidas las partes (Rawls, 2013, p. 342). Estas restricciones, denominadas «velo de ignorancia», significan que «las partes desconocen la posición social, o la concepción del bien (sus particulares propósitos o vínculos), o las capacidades realizadas y las tendencias psicológicas, y muchas otras cosas, de las personas que representan» (id.). Las personas situadas en la posición original solo pueden elegir principios de justicia considerando sus propios intereses, si bien, el hecho de que no conozcan qué posición social ocuparán hace que se vean «empujadas *por propio interés* a reflexionar acerca de qué sea igualmente bueno para todos» (Habermas, 1998b, p. 44, énfasis mío).

¿Se operacionaliza correctamente mediante este método la autonomía de los agentes y el punto de vista de la equidad? Scanlon divide el argumento de Rawls en tres pasos (Scanlon, 1982, pp. 120-122). En primer lugar, tendríamos la idea de que los principios morales deben ser aceptables para todas las partes. La segunda idea sería que esos principios son elegidos ignorando la posición social de cada uno. En tercer lugar, tendríamos la idea de que los principios se eligen como un problema de elección racional de partes que solo miran por su propio inte-

rés, ante la suposición de una igual oportunidad de ocupar cualquier posición social. El problema, según Scanlon, es que las ideas dos y tres llevan a conclusiones diferentes, dando interpretaciones contrapuestas de la imparcialidad. De la segunda se desprende que, «in so far as it makes any sense at all to speak of choosing or agreeing to something in the absence of this knowledge, it could be said that I have reason to choose or agree to those things which everyone has reason to choose or agree to». Esta idea nos llevaría a buscar «what it would be unreasonable for people to reject given that they are seeking a basis for general agreement». Sin embargo, lo que Rawls busca mediante sus partes en la posición original, según la tercera parte del argumento, es «what it would be rational for a self-interested person to choose or agree to under the assumption of ignorance or equal probability of being anyone» (id., 122). En el primer caso, por lo tanto, las partes estarían motivadas para encontrar principios generalmente aceptables, mientras que, en el segundo, solo están motivados por su propio interés racional. Lograr un acuerdo general sería una idea ajena a su pensamiento y, por lo tanto, un fruto imposible de su raciocinio. Las partes tal como son caracterizadas en la posición original no representarían adecuadamente la intención de Rawls de «hallar una base compartida con que establecer la familia de instituciones más adecuadas para garantizar la libertad y la igualdad democráticas» (Rawls, 2013, p. 38).

En este mismo sentido critica Habermas a Rawls, al mantener que no se puede representar a ciudadanos autónomos a través de unas partes en la posición original que no poseen esa misma autonomía, en el sentido de no poseer ni un sentido de la justicia ni una concepción propia del bien (Habermas, 1998b, pp. 45-47). Estas partes deben, sin embargo, comprender y representar a ciudadanos que no solo actúan por propio interés, que se obligan a comportamientos leales o que evalúan el mundo desde el uso público de su razón. Ellas deben, por lo tanto, «seguir una autonomía que en su plenitud les está vedada a ellos mismos, y deben comprender, tomar en serio y convertir en objeto de negociaciones las implicaciones del ejercicio de una razón práctica que ellos mismos no pueden asumir» (id., 46).

Sin embargo, Habermas va más allá en su crítica que Scanlon, al poner también en cuestión la idea de que se pueda representar la autonomía moral de las personas a través del velo de la ignorancia (Habermas, 1998b, pp. 51-54). Este velo priva a las partes de la razón práctica.

Rawls pretende una reinterpretación intersubjetivista del imperativo categórico, según la cual el objetivo es buscar una concepción de la justicia sustentada en razones públicamente reconocidas y aceptadas por todos (Rawls, 2013, pp. 38-41). Sin embargo, las restricciones impuestas en la posición original conllevarían que «los beneficios que podía significar este giro intersubjetivista se pierden otra vez precisamente por la privación sistemática de información» (Habermas, 1998b, p. 51). A pesar de su aparente defensa del respeto a la diversidad, «Rawls impone una perspectiva común a los participantes de la posición original mediante una restricción de la información y neutraliza con ello de entrada con un artificio la multiplicidad de perspectivas interpretativas particulares» (id., 52). No se podría pretender representar «lo razonable» cancelando las posibles formas alternativas de interpretarlo e imponiendo la visión única y parcial de Rawls. Ante el énfasis de Rawls en la *elección*, el *acuerdo* o la *deliberación* de las partes en la posición original, en ninguna interpretación aceptable de estos términos se puede afirmar que algo así ocurra en la posición original (Sandel, 2000, pp. 156-168). Más bien, el velo de la ignorancia eliminaría toda posible diferencia entre las partes. En la posición original no hay agentes plurales, sino idénticos en su ignorancia. En estas condiciones no tiene sentido hablar de deliberación, de acuerdo ni de elección. Más bien, los sujetos allí situados deben reconocer los únicos principios de justicia compatibles con las premisas que se les permite conocer. A pesar de la aparente libertad de elección de las partes, «su situación está diseñada de forma tal que está garantizado que “deseen” escoger solo ciertos principios. En esta perspectiva, “cualquier acuerdo que se obtenga” en la posición original es justo, no porque el procedimiento consagre cualquier resultado como justo, sino porque la situación garantiza un resultado determinado» (id., 162)⁶.

Por otro lado, Rawls asume que la posición original está conformada por individuos que entran en ella con algún sistema de intereses previo y único, y al estar mutuamente desinteresados no se plantean el problema de fusionar tales intereses más allá de la racionalidad instrumental (Sandel, 2000, p. 87). Con ello, la idea de comunidad queda completamente devaluada, dejando fuera su papel constitutivo de las identidades de las personas y «se opone por anticipado a toda concepción

⁶ Esta misma crítica es expresada por Barry en *La justicia como imparcialidad* (Barry, 1997, pp. 93-97).

del bien que requiera una autocomprensión más o menos expansiva» (id., 88). Rawls justificó su idea de partir de individuos mutuamente desinteresados en la necesidad de argumentar «partiendo de premisas débiles, aunque ampliamente aceptadas» (Rawls, 2014, p. 30). Supone que concebir a las personas como interesadas exclusivamente por maximizar sus propios intereses es una concepción menos exigente que imaginarlos altruistas o interpretando intersubjetivamente sus propios sistemas de fines. Sin embargo, es dudoso que pueda decirse que una concepción de la persona que solo incorpore un subconjunto de características supuestamente no controvertidas se apoye por ello en premisas menos exigentes: «in choosing the thinner conception, we do not get a clearly more neutral argument or one based upon unequivocally weaker premises, because we are making the strong and controversial assumption that A, B, C are the *only* features of persons relevant to a political conception of justice» (Pogge, 1989, pp. 94-95)⁷.

Kymlicka es contundente es su valoración de la posición original. En ella ve una especie curiosa de perversidad («a curious sort of perversity») en el libro original, traducido en la versión española como «una curiosa falta de lógica»), pues:

«El concepto del velo de la ignorancia intenta configurar la idea de que las demás personas importan en y por sí mismas, y no solo como un componente de nuestro propio bien. Pero lo hace por medio de la imposición de una perspectiva a partir de la cual el bien de los demás es simplemente un componente de nuestro propio bien (real o posible) (...) Rawls trata de reducir la importancia que la gente en la situación originaria concede a las diferentes vidas individuales presentándolas como diferentes resultados posibles de una elección autointerresada, pero el instrumento del contrato alienta esa visión, y así oscurece el significado de la igual consideración» (Kymlicka, 1995, pp. 83-84).

b) La crítica anterior, aunque ciertamente pone en duda que en la posición original se representen sujetos autónomos y plurales, no atiende plenamente la complejidad del método de Rawls, pues este no está formado solo por la posición original, sino también por el *equilibrio reflexivo*. Introducir este elemento en el método rawlsiano cambia por

⁷ Este argumento se encuentra también en Sandel, 2000, pp. 67-68.

completo la perspectiva sobre la posición original. Nos lleva a ver que esta sería simplemente un «recurso expositivo» que nos serviría para autoclarificarnos y hacer coherentes entre sí nuestras convicciones intuitivas sobre la justicia (Rawls, 2014, pp. 31-33). Su teoría aspiraría a fundamentarse sobre «el fondo compartido de ideas y principios básicos implícitamente reconocidos» (Rawls, 2013, p. 38). La justificación de Rawls, por lo tanto, no es que «una cierta concepción de la igualdad se derive de la idea de un contrato hipotético (...) Más bien el contrato hipotético es una manera de conformar una cierta concepción de la igualdad y de extraer las consecuencias de dicha concepción para la justa regulación de las instituciones sociales» (Kymlicka, 1995, p. 77). La posición original sería simplemente un procedimiento para exponer, clarificar y evaluar la compatibilidad de las diversas intuiciones sobre justicia de los miembros realmente existentes de las *sociedades democráticas*. La justificación principal de la propuesta de Rawls, por lo tanto, dependería de la aceptación intuitiva de que tanto sus principios como la construcción de la posición original reflejan efectivamente una base común de ideas ampliamente aceptadas sobre la razonabilidad, el sujeto moral y la igualdad. Su idea de equilibrio reflexivo, por lo tanto, la suposición de estar argumentando desde un fondo común de ideas aceptadas cuya coherencia debe ser elaborada, es la justificación primaria de Rawls (Baynes, 1992, pp. 68-69; Kymlicka, 1995, p. 84)⁸.

Pero aquí el procedimiento constructivista e hipotético de Rawls se encuentra con un problema que Baynes denomina «paradoja de la justificación democrática» (Baynes, 1992, pp. 68-76). Para que la teoría de Rawls resulte justificada, no se debe simplemente mostrar que sus principios de justicia son los que se «elegirían» en la posición original, sino que debemos también mostrar por qué sus concepciones de persona y

⁸ Mientras que Kymlicka reduce el método del equilibrio reflexivo a una justificación de tipo intuitivo, es necesario resaltar que el intuicionismo de Rawls se distingue de formas tradicionales de intuicionismo por negar que exista un orden moral previo e independiente de la concepción pública de las personas morales como libres e iguales, y por insistir en que aunque se comience por nuestras intuiciones sobre cómo interpretar este carácter de la persona como libre e igual, estas intuiciones no son puntos fijos, sino que pueden transformarse en el proceso del equilibrio reflexivo. Mediante este proceso, las diferentes intuiciones y sus interpretaciones son elaboradas y transformadas para hacerlas coherentes entre sí y en especial con las ideas de igualdad y libertad.

sociedad y sus representaciones en la posición original deben ser aceptadas⁹. Según Rawls, debemos aceptarlas porque «they reflect ideals embedded in our public culture that all citizens would affirm upon due reflection» (id., 68). Nuestro autor intenta argumentar a partir de ideas que supone ampliamente aceptadas en la *cultura política* de las sociedades *democráticas* realmente existentes y que, por ser comunes, no constituyen suposiciones filosóficas controvertidas, pero

«However, at this point Rawls is confronted by what I shall refer to as the “paradox of democratic justification”. In a democratic forum, claims about rights or principles of justice are legitimate only if they are ones free and equal citizens would publicly accept; but if a meaningful distinction is to be maintained between *the facto* and *de jure* legitimacy, we need some criteria for determining whether an agreement reached is indeed between free and equal persons. In his earlier critique of Nozick, Rawls argued that in order to determine whether an agreement is voluntary, we need to know whether the background framework or “basic structure” of the society in which the agreement takes place is just. This requirement now returns to haunt him: Since his theory of justice is designed to assess whether the basic structure of our society is just, Rawls cannot appeal *directly* to a common ground or an overlapping public consensus for the justification of his principles» (Baynes, 1992, p. 73).

Si la función de la posición original es simplemente representar las consideraciones adecuadamente reflexionadas que las personas reales en sociedades democráticas tienen sobre la justicia, no se cambia el contexto de justificación a algún marco moral supuestamente neutral o imparcial. Pero este cambio de contexto, como dijimos al comienzo, era todo el sentido epistémico de su posición original. Simplemente se clarifican las ideas que ya reconocen las personas a las que se pide que elijan principios de justicia. Lo que importa en el método justificativo de Rawls, por lo tanto, es si «we as free and equal citizens (unanimously?) acknowledge the ideas employed in the construction of the original position as well as in its particular design» (Baynes, 1992, pp. 73-74). Para que nosotros, ciudadanos realmente existentes, podamos considerar sus

⁹ Como se comentó antes, a pesar de que Rawls emplea la idea de que sus principios son elegidos por las partes, sería más correcto decir que son los principios implícitos o derivados de la situación de partida.

principios como justificados, tendríamos que transformar nuestras creencias para hacerlas coincidir con a las que Rawls llega a través de un equilibrio reflexivo realizado monológicamente. Vistas así las cosas, es dudoso que este autor haya dado una adecuada representación de la justificación intersubjetiva de la razón práctica, pues en vez de su método hipotético, lo que se necesitaría para que podamos aceptar sus principios como justificados es que cada uno haya participado en el proceso de equilibrio reflexivo y haya coincidido tanto en el «common ground» que se proclama como comúnmente aceptado, como en el diseño particular de este en la posición original, así como en los principios sustantivos que se intentan deducir de él.

¿Pero cómo justificar que se da en la realidad esta coincidencia? No, desde luego, suponiendo simplemente que todos tienen los mismos valores e intereses que uno mismo o recurriendo a ideas que simplemente se presuponen como ampliamente compartidas sin métodos críticos para contrastar tales suposiciones (Forst, 2014c, p. 6). Todo el sentido de la posición original era renunciar a mirar al mundo real para evitar los sesgos que allí se producen. Pero entonces, ¿cómo justificar que el «common ground» es realmente tal? Rawls parece confiar exclusivamente en que cualquier persona que acepte los valores de igualdad y libertad que fundamentan nuestras democracias aceptaría también su caracterización de la posición original «después de la reflexión debida» (Rawls, 2013, p. 38). Sin embargo, Rawls realiza esta evaluación de modo monológico, y mediante tal procedimiento «seguimos permaneciendo en perspectivas individuales desde las que cada cual se representa *privatim* lo que todos podrían querer. Esto resulta insatisfactorio» (Habermas, 1998b, pp. 51-52). Para que el producto de este equilibrio reflexivo pueda hacerse valer como una base común debe salir del espacio monológico de lo que un individuo particular, Rawls o yo, en base a una perspectiva de espectador considera ampliamente aceptado. Parece que, según Rawls, la comprobación de que la posición original se construye sobre la base de un consenso amplio o de intuiciones no controvertidas «después de la reflexión debida», metodológicamente precisase tan solo una prueba de consistencia, mostrar que «finalmente nuestros principios y juicios coinciden» (Rawls, 2014, p. 32). Es decir, el equilibrio reflexivo, al igual que la «deliberación» de las partes en la posición original, es un «curso hipotético de reflexión» (id., 33) centrado en la perspectiva del espectador individual. Sin embargo, la prueba que esta parte del

método exige no puede realizarse «en el interior de la teoría», pues el test de si lo que se supone compartido o compartible por todos realmente lo es «se encuentra bajo premisas distintas a las de un hipotético examen de la capacidad de reproducción de una sociedad ya ordenada según principios de justicia» (Habermas, 1998b, pp. 56-57).

En la caracterización de la posición original, Rawls no da ningún espacio a posibles conjuntos discrepantes de ideas dentro de la cultura pública. Él se presenta como disponiendo de un acceso privilegiado al «fondo compartido de ideas y principios básicos implícitamente reconocidos» (Rawls, 2013, p. 38). Las deliberaciones que se desarrollan en la posición original no tendrían por objetivo explorar las diversas perspectivas de los ciudadanos, sino, todo lo contrario, extraer las consecuencias de una perspectiva única. Las restricciones de la posición original, construidas sobre un consenso que se presupone unánime, tienen precisamente la finalidad de reducir las diferencias a la unidad, de neutralizar la multiplicidad de perspectivas (Habermas, 1998b, p. 52; Sandel, 2000, p. 167; Young, 2000b, pp. 173-175). La posibilidad de que las ideas que él cree propias de la cultura pública democrática estén sesgadas por la perspectiva particular del grupo social al que él pertenece, hombre, blanco, heterosexual y anglosajón, la clase social que tradicionalmente ha dominado la vida social, académica y económica en los Estados Unidos, no parece preocuparle. A pesar de que, ante las críticas de Habermas, Rawls insistió en que el equilibrio reflexivo debe ser «plenamente intersubjetivo» y que cada ciudadano ha de tener en cuenta el razonamiento y los argumentos de todos los demás (Rawls, 1998, pp. 88-89. Nota 17), resulta sintomático que él desarrollase su teoría desde el principio sobre un «common ground» ya bien establecido, y que en base a él ni su caracterización de la posición original, ni los famosos dos principios que de todo ello se derivaban sufrieran modificaciones a lo largo del tiempo. Estas cuestiones, en su forma de hacer teoría, siguieron basándose en un curso hipotético de reflexión desde la perspectiva del académico privilegiado y omnisciente poco abierto al cuestionamiento intersubjetivo entre personas *reales*.

Por otro lado, no se puede esquivar este conjunto de problemas alegando que las ideas presupuestas por Rawls son un conjunto minimalista o fundamental que los ciudadanos democráticos no podrían negar sin autocontradicción. Aun ignorando la objeción comentada más arriba a la idea de que la posición original solo presenta «premisas débiles», esta