

Silveira, Denis C. “Teoria da justiça de John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo”, *Trans/Form/Ação* [Universidade Estadual Paulista (UNESP), Brasil] xxx/1 (2007): 169-190.

El artículo tiene como objetivo responder a las críticas comunitaristas¹ hechas a John Rawls a partir de la publicación de sus obras *La teoría de la justicia* (1971) y *Liberalismo político* (1993). El recurso al que acude el autor para responder a tales críticas es la tesis de la *complementariedad*, tanto entre el modelo deontológico y el teleológico, como entre el procedimental y el substancial, presentes en la obra de Rawls. Con ello llega a concluir que su pensamiento político posibilita una sana comunión entre la ética comunitarista y los principios del liberalismo.

Silveira divide el escrito de la siguiente manera: primero analiza las críticas planteadas por los comunitaristas, luego muestra la complementariedad tanto entre lo teleológico y lo deontológico, como entre lo procedimental y lo substancial, y finalmente deduce de un modo sintético las respuestas a esas críticas mediante la relación que ha establecido entre esas posturas en el pensamiento de Rawls.

Las objeciones propuestas por los comunitaristas pueden recogerse en cinco puntos, a saber: 1) la división que propicia Rawls entre la identidad

1 La reacción del comunitarismo frente a la obra de Rawls se presenta sobre todo en la década de los ochenta y comienzos de la década de los noventa, con la presencia destacada de autores como Michael Sandel, Michel Walzer, Charles Taylor y Alasdair MacIntyre.

de la persona y sus concepciones del bien, al postular una visión abstracta del ser humano como fruto de la posición original y el velo de la ignorancia; 2) la formalidad de sus principios y su perspectiva universalista, que implican un olvido de la cultura y la tradición de las comunidades concretas; 3) la postura individualizada y atomizada de la persona, al privilegiar los derechos individuales por encima de los intereses colectivos; 4) la presentación de un Estado neutro respecto de los valores morales, que garantiza únicamente las libertades individuales –o libertad de los modernos– y 5) el establecimiento de la prioridad de los principios de justicia sobre la interpretación del bien, lo que trae como consecuencia la ausencia de motivación para actuar conforme a esos principios.

Después de subrayar estas objeciones y siguiendo el hilo de la reflexión, el profesor Silveira afirma que la complementariedad entre lo deontológico y lo substancial, así como entre lo teleológico y lo procedimental, está dada en el hecho mismo de aceptar los principios de justicia, pues ello equivale a suscribir una determinada noción del bien común, lo que implica como mínimo una cierta comprensión de la vida humana. Esto se puede evidenciar en el momento de concebir la justicia como la virtud más importante de las instituciones sociales y a las personas como iguales. De ese modo se incluyen ciertos derechos substantivos, como la libertad de conciencia y pensamiento, junto con la igualdad equitativa de oportunidades y la partición de los bienes primarios. Hay que tener en cuenta que en el modelo político de Rawls son permitidas

ciertas desigualdades –de acuerdo al principio de diferencia–, en la medida en que estas redunden en beneficio de los menos favorecidos. De ese modo se incluyen ideas de bien en un sentido político, es decir, “razonable”.

Igualmente, en la posición original están presupuestas concepciones morales que no pueden ser borradas o excluidas por una postura puramente procedimental o deontológica. De ahí que, al no ser considerada la teoría de Rawls como un modelo que mantiene exclusivamente dichas características –por incluir ideas de bien mediante ciertos derechos substantivos–, está en condiciones de ofrecer un terreno común y neutral,² en el que diversas doctrinas comprensivas podrían llegar a acuerdos para el establecimiento de una sociedad bien ordenada, de modo que se presente al mismo tiempo como alternativa al utilitarismo y al liberalismo capitalista, sin asumir la forma de un Estado perfeccionista. Recoge finalmente ciertas posturas fundamentales, expuestas por los comunitaristas, haciendo coincidir lo justo y lo bueno, sin establecer ningún tipo de dependencia entre estas

dos visiones. Concluye así el artículo señalando cómo, gracias a esta complementariedad, han quedado resueltas las críticas de los comunitaristas, preponderando la teoría rawlsiana como un modelo alternativo y neutral frente a otras concepciones.

Me interesa precisar el punto de desacuerdo que tengo con el profesor Silveira. Él valora la tesis de la *complementariedad* como un punto fuerte del pensamiento rawlsiano, al atribuirle a esa idea un papel clave en la comprensión de la relación establecida entre la teoría de la justicia como equidad y las doctrinas comprensivas –específicamente la comunitarista–, y no creo posible negar esa compatibilidad, pues el mismo Rawls ha dicho que su teoría no es solamente procedimental, al quedar incluidos en ella algunos principios substantivos. Pero yo considero, por otra parte, que este es precisamente el punto débil, álgido y problemático de la reflexión, porque con esa relación y coincidencia de diversas escuelas de pensamiento con la *Teoría de la justicia*, queda comprometida la neutralidad de esta, por ir más allá de los límites de una concepción puramente política.

Para llevar a cabo el ideal de legitimidad estatal, se exige que los principios de justicia que regulan la sociedad sean aceptados libremente por todos los ciudadanos. De esta idea se sigue la tesis que establece como criterio la neutralidad del Estado respecto a los doctrinas comprensivas, sean estas filosóficas, religiosas o morales, y no es posible valerse de ellas para fundamentar los acuerdos básicos, o para promover cualquier concepción del bien, ya que se busca un consenso

2 Hay que anotar que la neutralidad de la justicia como equidad se distancia de la neutralidad defendida por el liberalismo, ya que este último no incluye ideas de bien, mientras que la postura de Rawls sí se vale de estas ideas y no es neutra, en el estricto sentido procedimental, en la medida en que recoge ciertos derechos sustantivos subyacentes a la cultura pública. Precisamente este es el punto que considero crítico y sobre el que busco dialogar con el profesor Silveira.

público y razonable. Por razones obvias, hay que suscribir a todos los miembros del consenso en un terreno común de igualdad, de tal manera que, en las deliberaciones que conducen a la elección de los principios de justicia, puedan hacer valer sus intereses de forma imparcial.

Es en este punto donde Rawls se enfrenta a un profundo dilema, al afirmar explícitamente que su teoría, en relación con los ideales de vida de los ciudadanos, no supone el compromiso con forma alguna de escepticismo, pues no se puede dudar de la verdad o falsedad de esas creencias; pero luego le pide a esos mismos ciudadanos que abandonen sus doctrinas comprensivas para poder ingresar en la posición original, de modo que queda atrapado en una contradicción (cf. Rawls 1979 212-214, Rawls 1996 63).³

Efectivamente, con la idea de imparcialidad se busca neutralizar los intereses individuales y colocar en pie de igualdad a todos los implicados en el acuerdo, pero dicho argumento no es suficiente para pedir a los ciudadanos que se desprendan de su concepción del bien, ya que, quien profesa una postura particular, puede argumentar que la suya, por ser la verdadera, debería ser promovida por el Estado para garantizar a todas las personas una mejor calidad de vida. Por otra parte, este sujeto no tiene motivos suficientes para renunciar a su concepción y a los criterios que han de orientar la sociedad, para adherirse a unos principios de justicia supuesta-

3 En varios pasajes de estos dos escritos se puede apreciar la paradoja de su discurso.

mente razonables (cf. Garreta)⁴ porque considera que su posición es la correcta.

John Rawls, al intentar superar las doctrinas comprensivas para enfatizar su propio carácter independiente y para buscar un terreno común, termina comprometiéndose con ellas. Su doctrina se convierte así en una concepción parcialmente comprensiva (cf. Rawls 1996 146-149, Habermas 106-109)⁵ y termina por invalidarse a sí misma, debido a su carácter excluyente. De ahí que no pueda ser tomada como el foco para el tipo de consenso que busca el autor del artículo.

De acuerdo con lo expuesto anteriormente, la pregunta decisiva que

4 Dados los estrechos límites de este comentario, recomiendo al lector consultar este artículo aquí citado. Allí se muestra de un modo claro la contradicción en la que incurre Rawls y se hace, a mi juicio, un adecuado análisis de la idea de legitimidad, neutralidad estatal, razonabilidad y de los fallos de la teoría scaloniana, a la cual acude Rawls para validar su discurso, y se llega a una conclusión desalentadora respecto a la superación del dilema aquí descrito.

5 En esas páginas del *Liberalismo político* se puede ver la incoherencia del autor al acudir a ciertas doctrinas como apoyo de su teoría de la justicia como equidad. Y en *La inclusión del otro* se hace una valiosa interpretación respecto a la imposibilidad que tienen las personas para abandonar su propia doctrina comprensiva, junto con el análisis del compromiso que establece Rawls, al tratar de conectar su posición con esas visiones del bien, transgrediendo de ese modo lo propios límites de su teoría política. Para esta misma controversia, ver Wenar.

habría que responder viene a ser la siguiente: ¿cómo es posible alcanzar un consenso libre basado en razones públicamente aceptables para todos, de tal modo que no haya que comprometerse con ninguna doctrina comprensiva, pero se disponga de la motivación suficiente para respetar dicho acuerdo? Por último, hay que decir lo siguiente. Para mantener la neutralidad habría que adherirse a un modelo puramente procedimental –kantiano/scaloniano–, que carece de la motivación suficiente para que se respeten los acuerdos, ya que se presenta como una reflexión universal y abstracta. Si se interpreta la teoría de Rawls en relación con alguna doctrina comprensiva se pierde el privilegio de la neutralidad, con lo cual el dilema resulta insalvable. Este es, a mi juicio, el fracaso que hay que intentar superar y que Rawls no ha logrado esclarecer en toda su amplitud, ni en *Teoría de la justicia* ni en *Liberalismo político*.

Bibliografía

- Garreta Leclercq, M. *Rawls post Rawls*. Claudia Amor (comp.). Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2006. 53-104.
- Habermas, J. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Rawls, J. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Rawls, J. *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Wenar, L. "Political Liberalism: an Internal Critique", *Ethics* 106 (1995): 33-35.

ARMANDO ROJAS CLAROS
 Universidad Católica de Colombia
 arojas@ucatolica.edu.co

Isler Soto, Carlos. "Alasdair MacIntyre: relatividad conceptual, tomismo y liberalismo", *Ideas y Valores* L/147 (2011): 89-111.

El autor presenta un interesante análisis de la pretensión de Alasdair MacIntyre de que su pensamiento se considere como perteneciente a la tradición tomista, y para ello señala con mucha claridad las características del "relativismo conceptual" del pensador escocés. Su exposición me parece muy esclarecedora y no puedo sino compartir su tesis de que la forma en que MacIntyre comprende el término *tomista* presenta no pocos problemas cuando se la confronta con el pensamiento mismo del Aquinate. La dificultad fundamental se halla, sin duda, precisamente en ese relativismo conceptual que parece contradecir de manera clara las pretensiones de verdad que tuvo el teólogo y filósofo dominico.

Esta dificultad con el relativismo conceptual incluye otras dificultades adicionales, señaladas en el artículo; como el hecho de que ni Tomás ni su gran inspirador, Aristóteles, podrían ser calificados de historicistas, como sí lo es MacIntyre; o que el dominico pudiera aceptar que algunas de sus tesis fundamentales pudieran llegar a ser revisadas, cuando el escocés considera como rasgo de su *tomismo* que "cualquier característica de cualquier tradición, cualquier teoría, cualquier práctica, cualquier creencia puede ser siempre, bajo ciertas condiciones, puesta en cuestión" (96).

Ahora bien, precisamente en el análisis de esa dificultad central encuentro un punto que no me resulta tan claro