

UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

La Universidad Jesuita del Perú

Facultad de Filosofía y Ciencias Políticas

Escuela Académico Profesional de Filosofía

El “velo de la ignorancia” de Rawls y el “sendero de la interpretación” de Walzer.

Un debate en torno a las condiciones para la creación de principios de justicia.

Irma Consuelo León Rondón

TESIS PARA OPTAR EL GRADO DE:

Licenciatura

Lima, 2011



*Para Ustedes, Luis, Carmela, Tiana, Rodrigo y Luciana
que son el motor que me motiva cada día a ser una mejor persona.*

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo de investigación inició cuando cursaba mi último año de la carrera de filosofía, como parte del taller de *Seminario de investigación*. Por diversas razones, de ese inicio a esta fecha en la que hoy culmina ha transcurrido un largo tiempo. En ese espacio han habido personas cuyo interés y apoyo constante merece hoy mencionarse. Gracias a Julio del Valle, por acompañarme en este proceso y animarme a perseverar en mi formación y aprendizaje. A Gonzalo Gamio, mi asesor de tesis, por sus aportes y lo que he aprendido en el estudio y trabajo conjunto.

Y un agradecimiento especial a quienes creyeron en mí y en que sabría aprovechar la oportunidad que me brindaron de recibir la formación humanista y la perspectiva de vida que pude encontrar en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Conciliar las responsabilidades diarias con la investigación ha sido muy difícil, pero nada ha sido más gratificante que encontrar, aún en la noche de mayor cansancio, que lo aprendido revitaliza esa motivación primera que encontré al iniciar mi paso por la filosofía. Este ha sido un largo camino que no hubiera sido posible sin la compañía y apoyo de Bertha, Carina, Gerardo, Erika y mi familia.

A todos ellos gracias por la confianza. Aspiro a que esta investigación y mi proyecto, ahora logrado, corresponda con creces la confianza depositada en mí.

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo analizar y definir cuál de las dos propuestas, el “velo de la ignorancia” de Rawls o el “sendero de la interpretación” de Walzer propone las mejores condiciones para la creación de principios de justicia. Para ello, analizaremos cómo la formación de la sociedad requiere la creación de ciertas normas que regulen la convivencia y luego nos ocuparemos de las dos posturas mencionadas.

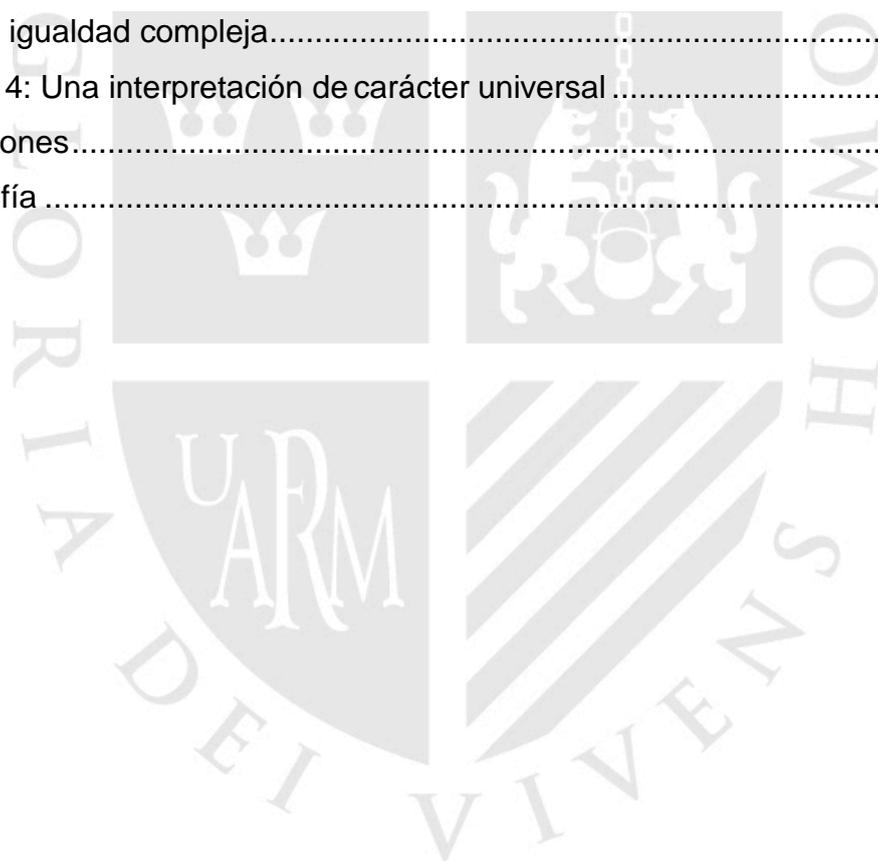
La primera es un mecanismo que limita el conocimiento de las partes en la “posición original”, que es una situación hipotética y atemporal en donde cada una de las partes es igual a la otra. Y la segunda es una postura que afirma la importancia de la interpretación para la elaboración de los principios de justicia pues revalida la importancia del contexto y de las diversas formas en que se comprenden y significan los bienes sociales, a la vez que sus diferentes agentes y tipos de reparto de los mismos. Cada una de estas posturas será analizada a través de la lectura de los principales autores que tratan estas cuestiones, contrastándolas con lo que observamos en la realidad y con las críticas de diversos especialistas en el tema.

Al finalizar nuestro análisis y como resultado de nuestra investigación presentaremos lo que para nosotros constituye la mejor forma de establecer los principios de justicia.

ÍNDICE

Introducción.....	I
Capítulo 1: La sociedad y los principios de justicia.....	1
1.1.	La
formación de la sociedad.....	2
1.1.1.....	El
estado de naturaleza.....	3
1.1.2.....	El
contrato social.....	8
1.2.	Lo
s principios de justicia.....	11
Capítulo 2: John Rawls y el “velo de la ignorancia”.....	17
2.1.	Lo
s presupuestos previos.....	17
2.1.1.	El
velo de la ignorancia.....	18
2.2.	La
posición original.....	27
2.3.	La
s condiciones para la creación de principios de justicia.....	35
Capítulo 3: Michael Walzer y el “sendero de la interpretación”.....	49
3.1.....	Lo
s tres senderos de la interpretación.....	49
3.1.1.....	El
sendero del descubrimiento.....	50
3.1.2.....	El
sendero de la invención.....	52

3.1.3	El	
sendero de la interpretación		53
3.2.....	La	
crítica social.....		56
3.3.....	La	
s asociaciones involuntarias		59
3.4	Lo	
s bienes sociales		64
3.5	La	
igualdad compleja.....		70
Capítulo 4: Una interpretación de carácter universal		74
Conclusiones.....		82
Bibliografía		86



INTRODUCCIÓN

Desde el principio, el hombre se ha visto en la necesidad de convivir con otros seres de su misma especie. Y para lograr una convivencia pacífica, ha buscado establecer normas que, partiendo de principios de justicia, sean la base de las relaciones humanas. La historia nos muestra que no ha sido tarea fácil establecer los principios que sirvan de pautas respecto a lo que es justo en la sociedad. En la filosofía existen diversas posturas respecto a cómo lograr establecer la universalidad de los principios de justicia y no se ha logrado llegar a un punto de acuerdo en esta discusión.

El problema de la justicia y el establecimiento de sus principios ha permanecido latente a lo largo de mis años de estudios filosóficos. Quizás por mi formación personal o por mi fuerte sentido de compromiso frente a los sucesos actuales en nuestra sociedad. Lo cierto es que ha motivado que este trabajo de investigación esté dedicado a tratar el tema con mayor detenimiento. Por ello, nuestro trabajo se centrará en la definición y el análisis de dos propuestas de la filosofía política contemporánea: el “velo de la ignorancia” de Rawls y el “sendero de la interpretación” de Walzer, en tanto posturas que buscan proponer las mejores condiciones para la creación de principios de justicia.

Para tales efectos, hemos dividido este trabajo en cuatro capítulos. En el primero se identificarán las cuestiones previas a la formación de la sociedad y con ello la razón por la que se hace necesaria la creación de principios de

justicia. Al situar el problema, nos enfrentaremos a la cuestión central de esta investigación, que es determinar la postura que propone las mejores condiciones para la creación de los principios de justicia.

El segundo capítulo estará destinado a examinar las características de la propuesta de Rawls. Para ello, determinaremos los puntos clave de su teoría, haciendo especial énfasis en el velo de la ignorancia, la posición original y las condiciones para la creación de los principios de justicia; analizando las principales críticas que ha recibido. En ese sentido, recurriremos a los cuestionamientos de Roberto Paul Wolf y Michael Sandel.

En el tercer capítulo se analizará la postura de Walzer respecto a la forma en que se relacionan los hombres y mujeres de la sociedad a partir de los bienes sociales y el carácter primario que posee la interpretación para mantener una sociedad en los parámetros de la justicia. Para ello, centraremos nuestro análisis en su postura respecto a los bienes sociales, la “igualdad compleja” y los tres senderos de la filosofía moral.

En ambos casos acudiremos, en primer lugar, a las principales obras de estos autores y, en segundo lugar, a las investigaciones que sobre éstas se hayan realizado. De ahí que nuestras principales fuentes de análisis sean, con respecto a Rawls, *La Teoría de la Justicia* y *La justicia como equidad: Una reformulación* y con respecto a Walzer, *Las esferas de la justicia*, *Interpretación y crítica social* y *Razón, política y pasión: 3 defectos del liberalismo*.

Finalmente, en el cuarto capítulo presentaremos el resultado de nuestra investigación con una propuesta de lo que para nosotros constituye la mejor forma de establecer los principios de justicia, a saber: una interpretación de

carácter universal. Es decir, la búsqueda de una universalidad que permita que los principios puedan ser aplicados aún en las más diversas particularidades.

No resta sino esperar que el contenido de las páginas siguientes logre convertirse en un aporte que contribuya al esclarecimiento de la discusión del tema que es materia de nuestra investigación. Y que el lector pueda situarse de una mejor manera frente a un problema tan importante y presente en nuestra sociedad como es la cuestión de la justicia.



CAPÍTULO I

LA SOCIEDAD Y LOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA

Existe una tradición de larga data en la que diversos filósofos han buscado una explicación a la forma en la que se crea y transforma la dinámica de las relaciones entre los seres humanos. Es una idea generalizada que el hombre tiene la necesidad de interrelacionarse con los demás seres de su misma especie y que efectivamente lo hace.

Aristóteles sostiene que el hombre es un “animal político”, un ser cuya facultad de comunicación le permite relacionarse con otros y transmitir así sus sensaciones y pensamientos. Esto no significa que sea el único ser vivo capaz de comunicarse con los demás seres de su especie, pero sí que tiene una cualidad especial que permite una comunicación más profunda, no sólo de sensaciones, necesidades y estados de ánimo, sino perspectivas sobre la realidad. El don del lenguaje, otorgado por la naturaleza, nos abre las puertas a ese mundo en sociedad.¹ Esta es una perspectiva en la que los hombres poseen una natural necesidad de relacionar y cuentan con los medios para hacerlo. La sociedad se presenta como la realización de esas relaciones que el hombre desea construir.

Para la corriente contractualista, en cambio, la formación de la sociedad es más una forma de asegurar la supervivencia de los individuos que la componen.

¹ Cfr. ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Gredos, 1994, p. 50. 1253a

Los hombres desean ser libres para hacer lo que quieran sin que exista restricción alguna en la realización de sus intereses. Pero al formar parte de una sociedad, tiene que haber una regulación en las relaciones. En ese sentido, Isaiah Berlin sostiene que “dado que viven en sociedad, no puede permitirse que los individuos hagan lo que quieran porque esto puede estorbar a otros y frustrar, en exceso, sus fines”². En un escenario tal se hace necesaria la creación de una serie de principios que regulen la convivencia y con ello señalen un límite en la libertad.

En este primer capítulo nos interesa mostrar cómo se da el paso a la convivencia en sociedad y de qué modo se configuran las relaciones que de ella se desprenden. Por ello, haremos un breve recorrido por las principales posturas respecto a la formación de la sociedad y con ello descubrir por qué se hace necesaria la creación de principios de justicia que regulen las relaciones dentro de la sociedad.

1.1. La formación de la sociedad

Para abordar esta temática, consideraremos los principales supuestos que sostienen las teorías contractualistas, a saber: el estado de naturaleza y el contrato social. Aunque desde diversas perspectivas, cada una de ellas propone una idea respecto a la constitución de las sociedades.

² BERLIN, Isaiah. *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*. México: FCE, 2004, p. 52.

1.1.1 El estado de naturaleza

Las teorías contractualistas parten de la explicación de un tiempo anterior a la vida en sociedad. Sostienen que el hombre no vivió siempre así y antes de ello se encontraba en lo que han denominado el “estado de naturaleza”; una situación en la que cada hombre vivía libre y no existía otra ley que la otorgada por la naturaleza. Entre los principales autores que abordan esta temática, dedicaremos un espacio a las propuestas de Hobbes, Locke y Rousseau.

En el *Leviatán*, Hobbes afirma que “la naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y de alma”³ que, aún existiendo ciertas diferencias en cualidades, no hay razón que justifique beneficios especiales para uno u otro. Reconoce que existen algunos seres humanos que poseen mayor fuerza que otros, pero señala que esa diferencia no es tan radical como para definir su superioridad. Para justificar su postura, explica que, si bien aquel que posee mayor fuerza podría ejercer alguna presión sobre el menos aventajado, éste último puede recurrir a diferentes tácticas para vencer a su oponente, entre ellas aliarse con otros de su misma condición.⁴

Y aunque pueda darse el caso que un hombre asuma la ventaja que tiene sobre otro, éste tendría que mantenerse en alerta constante

³ HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Madrid: Alianza Editorial, 1993. p. 105.

⁴ Cfr. HOBBS, op. cit., p. 105.

a fin de cuidar aquel beneficio que ha conseguido. El interés por un bien que no se tiene motivará una lucha por conseguirlo, luego un permanente estado vigilante para no perder lo ganado y finalmente un afán de establecer una imagen de superioridad para crear miedo en los otros.⁵

Esta situación de guerra, como la llama Hobbes, emerge en un espacio en el que no hay reglas de convivencia, en donde los bienes son, en su mayoría sino en su totalidad, requeridos por todos los seres humanos. En ese contexto surgirá, inevitablemente, una lucha por adquirirlos y en dicha pugna algunos estarán en ventaja sobre otros, por lo que serán pocos los beneficiados.

Por su parte, Locke en su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*⁶, sostiene que los hombres se encuentran en un estado de perfecta libertad, en la que cada uno actúa según su propio criterio y sin dependencia a otro. Además, todos disfrutan de los bienes en la misma medida y sin ventajas. Pero esa libertad no implica la posibilidad de ejercer coerción alguna sobre otro porque hay una ley de la naturaleza que gobierna a todos los seres humanos.

Esta ley es la razón y hace que los seres humanos reconozcan la igualdad de unos con otros y lo negativo de trasgredir los derechos de ese otro que por naturaleza es igual a sí mismo en libertades. Para Locke, lo que marca la diferencia entre los seres humanos es que

⁵ Cfr. HOBBS, op. cit., p. 106.

⁶ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Editorial Lozada, 2002.

existirá alguno que intentará trasgredir la norma y con ello limitar el derecho de otro. En ese caso, se establece que cada quién tiene la libertad de hacer cumplir la norma y castigar al trasgresor.⁷ En ello radicaría la superioridad que se marca entre unos y otros hombres pues, mientras uno se erige como el juez, el otro se convierte en castigado.

Pero esta dinámica puede generar una situación de conflicto. Si bien podemos afirmar que todos los seres humanos nacen con ciertas facultades mentales y corporales, no podemos decir que estén distribuidas en la misma proporción. En ese mismo sentido y dada la diferencia de unos con otros, cabe preguntarse si es posible pensar que todos actuaríamos de la misma manera, respetando la ley de la naturaleza. Ciertamente no. De ahí que Locke considere que el orden no podría mantenerse si cada quién es juez de sus propias causas, porque se correría el riesgo de perder objetividad y acabar protegiendo la primacía de los intereses personales.

Rousseau señala que en el estado de naturaleza los hombres viven una situación de independencia y su relación está marcada por la posesión de los bienes.⁸ Cada uno debe buscar la forma de proveerse de aquello que necesita para subsistir. Pero qué sucede cuando uno no posee esos bienes y no puede acceder a ellos si no es mediante la colaboración de otros hombres. Supongamos aquí, que

⁷ Cfr. LOCKE, op. cit., p. 11-12.

⁸ ROUSSEAU, Jacques. *El contrato social*. Madrid: Espasa Calpe. 1996.

hablamos de un hombre que es cazador. Éste puede cazar a un animal y con ello alimentarse de carne, hacerse vestimentas y calzado para abrigarse y protegerse del frío. Podría hacerlo sólo si se tratase de un animal pequeño, pero no sería igual si quisiera cazar un animal grande y más fuerte. No podría hacerlo solo, necesitaría la ayuda de otros hombres que también buscan satisfacer sus propias necesidades.

En situaciones como ésta, los hombres podrían mantener una buena y necesaria relación para lograr aquello que de manera individual no podrían. Mas, si se tratase de un mismo bien que muchos desean y no se encuentra en las cantidades suficientes como para satisfacer a todos, la situación se volvería conflictiva. Rousseau parte del supuesto que todas las personas son iguales por naturaleza, hasta el punto de considerar que todos desearán los mejores bienes y en las correctas proporciones sin que llegue a perjudicar que los demás puedan también alcanzarlos. Pero es difícil considerar que una situación tal se dé en la realidad.

Puede ocurrir, dada la escasez de los bienes y la concentración del interés de muchos hombres en un mismo objeto, que se recurra a la fuerza para obtener lo que se desea. Pero, para Rousseau, si hay una supremacía por la fuerza, el dominio bajo esas circunstancias no podrá mantenerse indefinidamente, por el contrario, durará hasta que se deje de obedecer aquello que por la fuerza ha sido impuesto. En

otras palabras, aquello exigido de esa forma sólo tendrá validez mientras se considere como real la exigencia de su obediencia.

Así lo sostiene Rousseau cuando señala que:

“El más fuerte no es nunca bastante fuerte para ser siempre el señor, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber. (...) Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; es, a lo más, un acto de prudencia. (...) fuerza no constituye derecho, y que no se está obligado a obedecer sino a los poderes legítimos. (...)”⁹

Si observamos estas posturas, encontramos ciertos puntos en común que conviene puntualizar aquí. Por un lado, se establece que los seres humanos son por naturaleza iguales, independientes y libres para actuar según sus propios criterios y disponer de sus bienes de la forma que prefieran. Al hablar de libertad, se refieren a que son dueños de sí mismos y nadie puede ejercer poder sobre ellos salvo consentimiento. La igualdad, por su parte, se refiere a que en suma, todos los humanos poseemos las mismas capacidades y habilidades, en general, poseemos las mismas cualidades. Y aunque reconocen que pueden existir diferencias entre los hombres, no consideran que eso sea suficiente como para que se establezcan y mantengan relaciones desiguales. Señalan que son independientes si no viven supeditados a otros y pueden forjarse opiniones propias y modos particulares de ver la vida.

⁹ ROUSSEAU, op. cit., p. 40-41.

Por otro lado, señalan que la razón por la que los hombres se relacionan es la necesidad de adquirir ciertos bienes que de otro modo no podrían obtenerse, ya sea porque son escasos o se requiere un trabajo conjunto para alcanzarlos. Podríamos decir que se trata de una relación condicionada por la necesidad de subsistir, por fines básicamente utilitaristas.

Si todo funcionara correctamente y sin dificultades, podría mantenerse el estado de naturaleza de manera indeterminada. Pero encontramos que las relaciones se desvirtúan cuando prima el interés personal de unos sobre otros, pues los hombres no desean las mismas cosas y en las mismas proporciones como sostenía Rousseau. Esta clara imposibilidad de que todos puedan satisfacer sus necesidades básicas, deja entrever la importancia de considerar una forma de convivencia diferente. Se hace necesario asumir la tarea de fijar parámetros y normas bajo la figura de un acuerdo o pacto. Para quienes postulan teorías contractualistas, se trata del contrato social y el consecuente paso a la formación de las sociedades.

1.1.2 El contrato social

Ha quedado en evidencia que la ley del estado de naturaleza no basta para mantener una convivencia pacífica entre los hombres; que las pasiones naturales o defectos naturales, como proponen Hobbes y

Locke respectivamente¹⁰, son difíciles de dominar. Un contexto como éste pone en peligro la conservación del hombre y sólo una situación así podría ocasionar que éste último estuviera dispuesto a sacrificar su libertad para someterse a un ente externo que ejerza control sobre él. En ese sentido, afirma Hobbes:

“(...) la causa final, a propósito o designio que hace que los hombres (...) se impongan a sí mismos esas restricciones de las que vemos que están rodeados cuando viven en Estado, es el procurar su propia conservación y, consecuentemente, una vida más grata.”¹¹

Y dado que, individualmente no han podido mantener un equilibrio en las relaciones con los demás, queda en evidencia que esta tarea no podrá organizarla una sola persona. Se necesita la congregación de hombres y la construcción de un conjunto de normas que reglamenten la convivencia. Esta unión debe ser libre, siendo necesario que todos y cada uno de los hombres accedan a formar parte de una asociación que proteja los derechos y establezca los límites a todos por igual. De otro modo, los acuerdos obtenidos no tendrían validez ni serían asumidos como un deber por todos.

A esa asociación en la que todos y cada uno se someten a la obediencia de una serie de normas, siendo tan libre como los demás y a la vez obteniendo las mismas limitaciones que cualquier otro que forme parte de dicha sociedad, es lo que llamamos el contrato social.

¹⁰ Cfr. HOBBS, op. cit., p. 141 y LOCKE, op. cit., p. 15.

¹¹ HOBBS, op. cit., p. 141.

Se trata de un pacto en que cada quien, en completo uso de su libertad, ha decidido entrar a una comunidad que estará regida por leyes que someterán a todos sin distinción. En ese sentido, la armonía del acuerdo se mantendrá mientras todos los asociados respeten las normas.

Este paso supone dejar atrás la ley de la naturaleza y dar lugar a una nueva forma de convivencia. Esta nueva etapa requiere un mecanismo que controle el cumplimiento de esa igualdad de condiciones. Para Rousseau, se trata de sustituir el instinto por la justicia y de otorgar a las acciones el aspecto moral que antes no tenían. De ese modo, los hombres se encuentran ahora protegidos, ellos y sus bienes. Esto que antes había dependido únicamente de su fuerza y requería una constante atención podía descansar en esta nueva comunidad. Todos los hombres estarían resguardados por las leyes que rigen su convivencia.

Si asumimos que los hombres acceden a formar parte de esta nueva sociedad y efectivamente la componen, les corresponde fijar leyes universales, es decir, condiciones que sean aplicables para todos y no consideren ninguna particularidad que pudiera llegar a beneficiar o perjudicar a unos cuantos. Aún sin entrar en detalles sobre quiénes eligen esas leyes y representan a la sociedad en la constitución de las mismas, nos encontramos frente a una dificultad pues no será tarea fácil definir tal normativa.

Los principios de justicia se establecen para definir cuáles son los derechos y libertades que posee cada individuo¹²; ellos determinan la ley jurídica y las normas generales de convivencia. Por eso, la tarea central será establecer cuáles serán los *principios de justicia*, con qué método se fijarán y quiénes serán los encargados de llevar a cabo esa tarea. La clarificación de estos detalles será de suma importancia, pues de ello dependerá que la sociedad pueda aceptarlos como justos y consecuentemente los acate.

1.2. Los principios de justicia

Para el desarrollo de este punto partiremos de la teoría de Rawls. Para él, esta nueva sociedad, que se ha formado “como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos concebidos como libres e iguales”¹³, requiere la creación de principios de justicia para regular la convivencia, asegurando así que las relaciones sean justas y no existan mecanismos que legitimen las desigualdades. Y los llamamos así porque se trata de principios regulados, leyes o reglas de convivencia que deben ser las mismas para todos.

Dado que la justicia puede entenderse desde diversas perspectivas, conviene establecer en qué sentido hablamos de justicia. Aristóteles afirmaba que la justicia es “el ejercicio de la virtud total para con el prójimo”.¹⁴

Se trata de una virtud que implica a otros y la responsabilidad de actuar

¹² Cfr. RAWLS, John. *La justicia como equidad*. Barcelona: Paidós, 2002. p. 72.

¹³ RAWLS, *La justicia como equidad*, cit., p. 69.

¹⁴ ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos, 2000. 1130b 10-15.

según lo que es justo para mí sin perjudicar al otro. Él distinguía, varias formas de justicia, entre ellas la justicia distributiva. Su definición nos permitirá abrir paso a la problemática de la justicia y por qué la necesidad de crear estos principios.

Al hablar de justicia distributiva hacemos referencia al reparto justo de un bien. Y la distribución será justa de acuerdo con los presupuestos establecidos en cada causa; es decir, según las reglas que determinan cómo debe o puede distribuirse un bien. Por ejemplo, supongamos que hablamos de dos personas que realizan el mismo trabajo y bajo las mismas circunstancias pero reciben un pago diferente por la tarea realizada. Podemos preguntarnos cuál fue el criterio para tal diferencia. Es una idea generalizada que el reparto de los beneficios debe realizarse según los méritos de cada persona. Pero esta distinción debe ser regulada pues es claro que lo que es meritorio para uno, puede no serlo necesariamente para otro.

Pero la justicia distributiva también podría referirse a la forma en la que uno recibe o transmite un bien. Supongamos que con el fruto de mi esfuerzo y trabajo tengo el capital suficiente para adquirir una cantidad determinada de bienes, podríamos decir que los adquiero de una manera justa. De la misma manera, si alguien quiere vender o repartir un bien que ha recibido de manera justa, podríamos decir que está en libertad y derecho de hacerlo. En estos casos, cabría preguntarse cuál es el criterio para determinar si la adquisición y redistribución de bienes es justa. Más aún, es necesario determinar si el procedimiento para eso también es justo.

La justicia distributiva se corresponde con la idea básica de dar a cada quien lo que le corresponde. Y entender la justicia desde esta idea básica nos coloca ya en la situación clave del presente trabajo de investigación: de qué manera aseguramos que los principios de justicia sean normas de aplicación universal que no legitimen desigualdades si sabemos que se trata de una tarea realizada por individuos de diferentes culturas que cuentan con diferentes formas de ver el mundo; cuyos modos de vida difieren y poseen intereses particulares.

Los principios de justicia son normas que “definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social”¹⁵. Es decir, determinan los derechos y deberes que obtenemos al formar parte de una sociedad. Todos los integrantes deben aceptar estas disposiciones y ejercer una labor vigilante en caso que surja el deseo de un hombre de cuidar y procurar sólo sus intereses. Hemos afirmado que existen diferencias entre los hombres y ello repercute en la idea que tienen acerca de la justicia y todo lo que de ella se desprende. Pero sabemos también que, para que todos puedan conformar lo que llamamos sociedad, es necesario que haya una idea común respecto a las leyes que la conforman.

Esta idea común parte de la definición de la tarea de la justicia en la conformación de la sociedad. La justicia se verá reflejada en las instituciones sociales que deberán distribuir derechos y deberes fundamentales determinando el reparto de las ventajas resultantes de la cooperación

¹⁵ RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995. p. 21.

social.¹⁶ Esta tarea debe realizarse de manera que evite las desigualdades y de modo alguno las legitime; tomando como punto de partida esa situación de igualdad en la que se encuentran los hombres en el pacto original o contrato social del que hemos hablado.

Los principios de justicia tienen una doble tarea. Por un lado, deben establecer cuáles serán los deberes y derechos de los hombres, es decir, definirán aquello que están obligados a hacer y aquello que pueden exigir. De modo tal que cada quién será capaz de reconocer las tareas que le corresponden en la sociedad, por ejemplo: no atentar contra la vida de los otros, pagar los impuestos, elegir un gobernante, etc. Así también, reconocerá aquello que puede hacer, por ejemplo: tener un trabajo, adquirir bienes, desarrollar sus ideales de vida, etc. Si nos quedáramos en este punto, podría darse el caso que cada quien extienda sus derechos sin límite, perjudicando la consecución de esos mismos derechos de otros. Por eso es importante determinar el reparto de los beneficios.

Los principios de justicia deben regular la repartición de las ventajas de manera que todos puedan verse beneficiados. Si no sucediese así, estos principios no tendrían validez. Determinados así, cada hombre sabrá sus deberes y derechos y también a qué puede aspirar y en qué cantidad respecto a sus deseos e intereses. Los principios no pueden justificar las desigualdades y deben regular con justicia a todos por igual. Ahora bien, al contrastarlo con la realidad, encontramos que no sucede de esa manera. Puede suceder que, no se han elegido correctamente y por ello permiten

¹⁶ Cfr. RAWLS. *Teoría de la justicia*, cit. p. 23.

diferencias que de partida no deben ser justificables, o que han sido creados correctamente pero se han filtrado finalmente los intereses de unos pocos sobre otros. Así, encontramos que a lo largo de la historia de la humanidad se han legitimado las desigualdades por raza, casta, dinero, condición social y cultural, ubicación geográfica, etc.

Podríamos preguntarnos en qué radican estas dificultades o cómo se han logrado cimentar esas desventajas. Sostengo que el problema radica en la forma de establecer los principios. Éstos no cumplen la misión que afirmamos aquí que les corresponde porque el método para crearlos no ha logrado constituirse y abarcar todas las dificultades que surgen. Por un lado, está la corriente que señala que la universalidad de los principios se logrará si los hombres que los eligen no poseen conocimiento alguno sobre su lugar en la sociedad; asegurando de ese modo que no primen los intereses particulares al momento de hacer la elección. Por otro lado, está la corriente que sostiene que este desconocimiento de tu realidad, de las condiciones de la sociedad a la que perteneces, no permite que los principios se reflejen y correspondan con la sociedad en la que deben aplicarse. Por esa razón, no logran cumplir su función y acaban por sistematizarse prácticas injustas, haciéndose cada vez más sistemática la injusticia.

En los siguientes capítulos nos ocuparemos de examinar y discutir dos propuestas que proporcionan perspectivas diferentes sobre las condiciones que deben existir para la creación de los principios de justicia. Para comprender estas perspectivas, hemos partido de la formación de la sociedad y la necesidad de crear normas de convivencia. Nos hemos valido

de las teorías contractualistas como entrada para entender en qué condiciones podría haberse formado la sociedad civil. Corresponde, ahora, abocarnos a las propuestas de Rawls y Walzer.



CAPÍTULO II

JOHN RAWLS Y “EL VELO DE LA IGNORANCIA”

En el marco del liberalismo político encontramos inscrita la teoría de la justicia de John Rawls. Este autor postula que los principios de justicia deben ser creados por hombres que no posean conocimiento alguno sobre su posición en la sociedad. Para explicar su teoría se valdrá de la condición que ha llamado “posición original” y su principal mecanismo, denominado el “velo de la ignorancia”.¹⁷

En este capítulo nos dedicaremos, por un lado, a determinar y analizar la posición original y el velo de la ignorancia, mostrando sus alcances y limitaciones. Y por otro, a determinar las condiciones que en base a ella se afirman como necesarias para la creación de principios de justicia.

2.1. Los presupuestos previos

Existen presupuestos previos a la posición original, entre los cuales se encuentra lo que Rawls llamó las circunstancias de la justicia. A estas últimas las considera necesarias pues originan una situación en la cual se hace

¹⁷ Su teoría se desarrolla principalmente en las obras; RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995 y *La justicia como equidad: Una reformulación*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

precisa la concertación de los implicados para llegar a un acuerdo. En ese sentido afirma que:

“Se dan siempre que, en condiciones de escasez moderada, las personas presenten demandas conflictivas ante la división de las ventajas sociales. Si estas circunstancias no existieran, no habría ninguna ocasión para que se diera la virtud de la justicia (...).”¹⁸

Sin un contexto como éste no habría necesidad de la justicia, pues toda relación se manejaría en igualdad. Al confrontarlo con la realidad, encontramos que existen casos de desacuerdo en los que se hace necesaria la búsqueda de un consenso entre las partes.

Además de estas circunstancias de la justicia, existen algunos conocimientos previos que poseen las partes que se encuentran en la posición original, pero éstos son limitados por el llamado velo de la ignorancia. De esa manera, Rawls evita que se caiga en situaciones condicionadas por los intereses propios, que puedan perjudicar la elaboración de los principios de justicia.

2.1.1 El velo de la ignorancia

Es un mecanismo que tiene como función limitar el conocimiento de las partes ubicadas en la posición original. Y esta limitación se restringe a dicha área, de modo tal que las partes no pueden beneficiarse de forma particular, a partir de los conocimientos

¹⁸ RAWLS, *Teoría de la justicia*, cit. pp. 153-154.

superiores con que cuentan, previamente a su participación en la posición original.

Para Rawls, situar a las partes bajo el velo de la ignorancia servirá para suprimir cualquier hecho que coloque en situación desigual a los hombres y se corra el riesgo de caer en la “tentación de explotar las circunstancias naturales y sociales en su propio provecho”.¹⁹ Con esta limitación, Rawls está evitando que la elección de los principios de justicia se vea afectada por particularismos de las personas responsables de esta tarea, que puedan poner en riesgo las características inherentes a los mismos. Tal sería el caso de la universalidad de los principios, que se vería comprometida si sucediera que alguno de los participantes buscara su beneficio personal al momento de establecer normas o reglas de convivencia.

Entonces, por el velo de la ignorancia, quienes se encuentran en la posición original no conocen nada en particular sobre sí mismas, salvo que su sociedad está sometida a las circunstancias de la justicia. Y por otro, conocen los acontecimientos generales de la sociedad humana que atañen a la elección de los principios de justicia.²⁰ Además, el velo de la ignorancia “elimina las diferencias (...) de tal manera que (...), las partes están simétricamente situadas”²¹.

A partir de esto último, podemos observar que el velo de la ignorancia no sólo restringe el conocimiento de las partes sino que las

¹⁹ RAWLS. *Teoría de la justicia*, cit. p. 163.

²⁰ Ibid. p. 164-165.

²¹ Cfr. RAWLS. *La justicia como equidad: Una reformulación*, cit. p. 126.

coloca en circunstancias de igualdad. Es decir, al limitarles sus conocimientos los hace a todos iguales desde el punto de vista cognitivo, pues todos ellos cuentan con una capacidad limitada pero suficiente de conocimientos a partir de los cuales se puedan establecer los principios de justicia. Pero decir que los conocimientos, aunque limitados son suficientes, sería asumir que ningún otro es necesario para la elaboración de los principios de justicia. Así, estaría quedando de lado el conocimiento específico de los bienes en su diversidad y de sus formas de distribución.

Para Rawls, los hombres no se encuentran en situación de igualdad, por eso es necesario que se limite su conocimiento. Imaginemos aquí una persona que ha nacido en el seno de una familia acomodada, poseedora de bienes y riquezas que le han permitido tener acceso a una mejor educación, lo que a su vez le ha permitido mejores perspectivas de vida y posibilidades de realización. Supongamos la existencia de una persona como la descrita, sin que ello suponga que los beneficios descritos puedan únicamente alcanzarse por haber tenido mayores beneficios que otros.

La historia nos demuestra que aún sin contar con todas las facilidades de las que puedan disponerse, los hombres saben construir su futuro encaminándose a cumplir ese modo de vida que desean. Para nuestra ejemplificación, consideremos a la primera y segunda persona. Existiendo estos dos, cabría reconocer que las posibilidades de la primera son mayores con respecto a la segunda,

porque cuenta con circunstancias que lo sitúan en una posición de ventaja.

Si esta primera persona estuviera encargada de crear los principios de justicia, podría considerar que sería mejor diseñar las normas de manera que pueda verse favorecido como hasta ahora; es decir, manteniendo los beneficios con que cuenta. Además, no los quiere únicamente para sí mismo, sino para su familia y su descendencia. Es claro que no quisiéramos que alguien con esas intenciones se haga cargo de establecer los principios de justicia. Si lo hiciera, las condiciones de desigualdad se mantendrían y los llamados principios de justicia no tendrían validez.

Pensemos ahora en cómo actuaría la segunda persona si se le encargara la tarea de crear dichos principios. Es probable que se incline por acabar con la desigualdad de la que ha sido partícipe, considerando que es necesario eliminar las desventajas infundadas, que colocan a algunas personas mejor ubicadas con respecto a otras. Por otro lado, podría suceder que en vez de buscar un equilibrio, considere que sería mejor reivindicar las diferencias y corregir las circunstancias pasadas otorgándole mayores beneficios a los que carecían de ellos. Esta situación no sería la mejor porque mantendría las desigualdades cambiando los roles.

Ninguna de estas opciones parece ser la mejor por lo que podríamos entender el interés de Rawls en anular los conocimientos que poseen los hombres. Al hacerlo consigue que las desigualdades

se anulen y todos se coloquen en la misma situación. En una condición así descrita, sería probable que los hombres elijan con total imparcialidad, los principios de justicia.

Además de lo ya expuesto, Rawls afirma que “el velo de la ignorancia hace posible la elección unánime de una determinada concepción de la justicia”²² ya que anula toda posible existencia de conocimientos que oriente la opinión de las partes desde un punto de vista particular. Este último punto ha generado grandes discusiones. Autores como Wolff no encuentran posible que las partes puedan poseer el “conocimiento total y único que Rawls les atribuye”²³; en tanto que tienen conocimiento de hechos generales de la sociedad, tales como cuestiones políticas, pero no específicamente de la generación a la que pertenecen.

El problema radica en la inexistencia de un criterio para determinar qué conocimientos deben poseer las partes en la posición original y cuáles no. Toda persona nace en una sociedad específica, en la que están presentes diversas concepciones religiosas, políticas, etc. Al creer y ser educado dentro de esas características, ya sea aprobando o desaprobando las concepciones existentes, estas forman parte de lo que nos constituye. Podríamos citar aquí aquel hombre que pertenece a una familia católica, que fue bautizado desde muy niño

²² RAWLS. *Teoría de la Justicia*. cit., p. 167.

²³ WOLF, Robert Paul. *Para comprender a Rawls: una reconstrucción y una crítica de Teoría de la Justicia*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 70-71.

pero conforme fue creciendo diversas circunstancias lo llevaron a dejar de creer en Dios o verlo de otra manera y cambiarse de religión.

Nos encontramos, de alguna manera determinados por la realidad en la que somos concebidos. Eso no significa que sea lo único que nos defina pero ciertamente tiene sus implicancias. Por eso resulta difícil explicitar cómo una persona con dichos conocimientos pueda someter su forma de vida a una que no responda a la planteada por él. Cada persona tiene una forma de ver el mundo y un proyecto de vida. Al restringirle ese conocimiento, de qué manera podemos esperar que elija los principios de justicia, de qué podrá valerse para esa elección.

Rawls añade dos supuestos que buscan fortalecer, de algún modo, la posición original y los principios que de ella se deducen. Estos supuestos son, por un lado, que los seres humanos, en tanto seres racionales, “actúan como si hubiesen formulado lo que puede llamarse planes de vida”; y por otro, la formulación de la teoría de los bienes primarios.²⁴ Para Wolf, estos dos supuestos tampoco aclaran el panorama respecto a la posición original y la creación de los principios de justicia. Veamos por qué.

Respecto a la formulación de los llamados planes de vida, Rawls señala que el “bien de una persona está determinado por lo que para ella es el plan de vida más racional a largo plazo, en circunstancias

²⁴WOLF, op. cit. pp. 71-72. El autor utiliza las comillas pero, para evitar la duplicación de las mismas, opto por colocar letras cursivas en la frase que se quiere resaltar.

razonables”²⁵ y que la felicidad de un hombre varía según nos acercamos a este plan que nos hemos trazado. Los planes de vida, entonces, son una especie de aspiración del hombre, una meta a la cual aspiran llegar y es en pos de ese resultado que orientan todo su actuar. Y estas formulaciones racionales no son eliminadas del bagaje que las partes llevan consigo en la posición original.

Pero, cómo podría formularse este plan de vida si no es a partir de las experiencias del hombre. Planeamos nuestro futuro conforme a lo que creemos más valioso y los criterios de esas consideraciones parten de nuestra situación y todos los factores que influyen en lo que me constituye como persona. Si ese plan de vida del que hablamos no surge aislado de lo demás, cómo podemos esperar que nos sirva en la posición original como afirma Rawls. Dicho de otro modo, qué validez tendría este plan original, si no está definido por el hombre que involuntariamente se encuentra situado en una sociedad específica. Y si este plan de vida tiene una historia tras de sí, entonces, también lo acompaña en la posición original.

Para Wolf, el problema con esta formulación es que no basta contar con un plan racional de vida para definir los principios de justicia. Es decir, tener un plan no implica un conocimiento de los bienes ni la forma en que éstos pueden ser repartidos. No explicita, de

²⁵ RAWLS, *Teoría de la justicia*. cit. p. 114 – 115.

forma alguna, en qué modo debe distribuirse justamente los bienes que le permitirían al hombre lograr su plan de vida.²⁶

Respecto a los bienes primarios, Rawls afirma que “son las cosas que se supone que un hombre racional quiere tener, además de todas las demás que pudiera querer”. Y los enumera así²⁷:

- i) Los derechos y libertades básicos
- ii) La libertad del movimiento y la libre elección del empleo (...)
- iii) Los poderes y las prerrogativas que acompañan a cargos y posiciones de autoridad y responsabilidad.
- iv) Ingresos y riqueza, entendidas ambas como medios de uso universal (...).
- v) Las bases sociales del autorrespeto

Estos bienes se constituyen como medios que permitirán lograr ese plan de vida que se tiene trazado y por ello comportan parte esencial de lo que se debe tomar en consideración al momento de establecer los principios de justicia en la posición original.

Ambos supuestos están relacionados. El hombre se traza un plan de vida y para lograrlo necesita contar con ciertos bienes principales. El acceso a esos bienes primarios deberá estar garantizado pues de otro modo no sería posible lograr mi proyecto de vida. Entonces, cada persona debería tener garantizados bienes básicos, como por ejemplo, el derecho a un nombre, a una educación de calidad, a oportunidades laborales para desarrollarse profesionalmente, a un trabajo remunerado, etc.

²⁶ Cfr. WOLF, op. cit. p. 72.

²⁷ Cfr. RAWLS. *La justicia como equidad: Una reformulación*, cit. p. 91-92.

Para Wolff, estos dos supuestos evitan que el velo de la ignorancia caiga en una situación tal que la posibilidad de llegar a un acuerdo resulte imposible.²⁸ Pero aún así, no deja claro cómo llegarán las partes a concluir que los llamados bienes primarios deben distribuirse de tal forma que beneficie a todos, en especial al menos aventajado.

El velo de la ignorancia, como mecanismo que limita el conocimiento, no queda lo suficientemente constituido. Por un lado, no queda claro cuál es el criterio para definir cómo deben repartirse los bienes primarios. Y por otro, el hecho de poseer planes de vida sólo hace notar que existen bienes que todos o la mayoría necesitamos para alcanzar dichos objetivos.

El problema radica en que la diferencia entre los bienes primarios hace difícil concluir que puedan reducirse a una única forma de distribución. Pero el conocimiento de esta diversidad está limitado por el propio velo de la ignorancia. Veremos más adelante, que hay otros autores, entre ellos Walzer, que revalidan la diversidad que es anulada bajo este mecanismo. Detengámonos ahora a analizar la situación en la que se aplica el velo de la ignorancia.

²⁸Cfr. WOLF, op. cit. p. 72.

2.2. La posición original

Para Rawls, son muchas las interpretaciones que se le puede dar a la situación inicial en la que se encuentran los seres humanos a la hora de establecer principios de justicia para la convivencia en sociedad, pero que es una la que expresa de mejor manera las condiciones que se consideran importantes al momento de la elección de los principios, a saber: la posición original.²⁹

La posición original es una situación hipotética que posee un carácter de igualdad, “dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular (...)”³⁰. De ese modo, ubicados todos en la misma situación de igualdad, poseerán la misma libertad y el derecho para elegir principios, es decir, la voz de todos será considerada en la misma medida y la decisión será el resultado del diálogo y consecuente acuerdo de las partes involucradas.

La razón de sostener dichas condiciones, afirma Rawls, es doble. Por un lado, “representar la igualdad entre los seres humanos en tanto que personas morales” y por otro, mostrar que son criaturas “que tienen una concepción de lo que es bueno para ellas y que son capaces de tener un sentido de la justicia”³¹. Dadas estas condiciones para la igualdad, la posición original “se define de tal modo que sea un *status quo* en el cual cualquier

²⁹ Cfr. RAWLS, *Teoría de la justicia*, cit. p. 146-147.

³⁰ Ibid, p. 29.

³¹ Ibid, p. 29.

acuerdo que se obtenga sea equitativo”.³² Esto significa que, así descrita, la posición original debe llevar a las personas que en ella participan a la formulación de principios de la justicia.

Según hemos mencionado líneas arriba, la posición original posee la característica de ser hipotética. En ese sentido, debe entenderse que el factor temporal no la determina de modo alguno y no hay una época o una determinada generación a la que le corresponda la tarea de situarse en la posición original. Tampoco se constituye como la reunión de todas las personas reales y posibles. Se trata de una situación hipotética en la que se sitúa a las personas que serán responsables de establecer los principios de justicia.

Dado su carácter atemporal, resulta que la posición original “tiene que ser interpretada de manera que en cualquier momento se pueda adoptar su perspectiva”³³, es decir, que pueda servir para evaluar los principios de justicia que están ya constituidos. De esa forma, permitiría la posibilidad de cuestionar las normas que de ella se desprenden cada vez que se ve peligrar su imparcialidad. Pero, al afirmar esto estaríamos diciendo que la posición original no es social, porque no está inscrita en un espacio particular, cuyo sentido específico está dado por las condiciones que la conforman. Con ello cabría preguntarse de qué manera podría ser este mecanismo el mejor para la creación de principios de justicia, si no está situado en ningún lugar específico, si no tiene qué decirnos sobre su historia.

³² Ibid, p. 145.

³³ Ibid, p. 165.

Esta es la principal crítica que tiene que afrontar Rawls. Él señala que los principios de justicia deben ser universales y a la vez sea posible identificarlos con las diferentes realidades en las que se aplican. Pero en su proceso de formación se anulan todos los conocimientos que puedan vincularse con la realidad a la que pertenecen. El interés por la universalidad de los principios es perfectamente entendible, pero resulta difícil determinar que pueda llevarse a cabo dicha tarea si la problemática no está situada en el punto que debe tratarse. Podríamos compararlo con el médico que debe curar a un paciente pero no sabe los dolores que padece. De qué modo podría determinar cuál es su enfermedad si no sabe nada sobre ella. Acabaría recetándole una serie de medicamentos que puedan aliviar todos los posibles dolores.

Quizás podríamos argüir diversas soluciones al ejemplo o declinar respecto a su cercanía con la cuestión que nos ocupa. Pero podríamos preguntarnos qué problemas queremos resolver cuando nos ubicamos en la situación original. Ciertamente debe existir una dificultad o queremos evitarla. Para eso, tenemos que saber qué sucede o qué será posible que suceda. Según eso podremos determinar los principios de justicia que corrijan o impidan tales situaciones.

La universalidad de estos principios significa que no pueden dar cabida a las particularidades para evitar que se justifiquen las desigualdades y las ventajas injustificadas. Pero esa universalidad tiene un costo alto porque supone eliminar todos los conocimientos del hombre situado en la posición original. No basta saber cuál es mi plan de vida y qué bienes necesito para

lograrlo. Porque, para que esa perspectiva de vida sea cierta, hay una historia detrás, marcada por mis propias características y las de la sociedad a la que pertenezco.

Es claro que mi perspectiva de vida, influida por la cultura occidental, no será la misma que la de una persona perteneciente a una cultura ancestral que valora la naturaleza y su pueblo de manera distinta. Para uno puede ser importante la profesionalización, el trabajo; para el otro podría ser la comprensión de la naturaleza, cuidar la tierra que le da vida y provee de lo necesario. No se trata aquí de los niveles de desarrollo ni mucho menos; sino de establecer que la vida es diferente para cada quien y que los bienes que me permitirán lograr ese ideal de vida no serán los mismos ni estarán valorados en la misma medida.

Es cierto que necesitaré bienes básicos como decía Rawls y bien se podría establecer cuáles son pero determinar en qué medida deben distribuirse creo que es más complejo y requiere ubicar esos diferentes planes de vida. Si suponemos que cada persona ubicada en esta situación hipotética estará presente con su propio plan de vida y que encontraremos esa variedad de significados, podríamos afirmar que habrá la diferencia necesaria como para que sea necesario el debate y con ello llegar a un acuerdo sobre aquello que necesitan todos, como base para cumplir los objetivos personales.

Como señala Rawls, la posición original busca “establecer un procedimiento equitativo según el cual, cualesquiera que sean los principios

convenidos, éstos sean justos”.³⁴ Ello con el fin de evitar que los hombres, debido a una situación de desigualdad, actúen bajo la “tentación de explotar las circunstancias naturales y sociales en su propio provecho.”³⁵ Pero esta afirmación de Rawls hace surgir una ambigüedad crucial pues no deja claro qué implica afirmar que cualesquiera sean los principios, estos serán aceptables. “Lo que no resulta claro es cómo de generosas deben ser estas provisiones para quienes eligen.”³⁶

Las interpretaciones que se hacen al respecto pueden verse desde dos puntos. Por un lado, “una vez que las partes se encuentran en una situación justa todo vale” y por ende, “el rango de su elección es ilimitado”.³⁷ Es decir, la libertad de elección es completamente amplia pues se asume que todos los principios que se establezcan serán justos. Y por otro lado, puede interpretarse de una manera menos amplia; es decir, se tiene la certeza que sólo se escogerán principios correctos. Y tal hecho está garantizado en tanto que se han originado dentro de la posición original y todas las restricciones que ella contempla.³⁸

La teoría de Rawls se acerca a la segunda opción pues, en tanto que se hayan cumplido las condiciones de la posición original no habrá forma de que se puedan elegir principios de justicia que no cumplan con los requerimientos establecidos. Por eso, no hablamos de un rango de elección ilimitado sino de la certeza de que, bajo las condiciones necesarias, los principios elegidos

³⁴ Ibid, p. 163.

³⁵ Ibid, p. 163.

³⁶ SANDEL, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa, 2000. p. 162.

³⁷ Ibid, p. 162.

³⁸ Cfr. SANDEL. op. cit., p. 162

serán los correctos. Por ello, Rawls muestra que, luego de una concertación desde la posición original, se llegará a decidir que es una la elección posible. Será pues, un acuerdo unánime al que se espera que lleguen quienes participan en la elección de los principios de justicia.

Cabe mencionar que, a partir de *La justicia como equidad*, Rawls agrega una nueva característica de la posición original, no esbozada como tal en *Teoría de la justicia*, a saber: que es un modelo de representación.³⁹ Esto significa que se comporta como una situación equitativa en la que las partes son capaces de alcanzar un acuerdo que contemple las restricciones planteadas desde el velo de la ignorancia.

A partir de esta idea de la posición original como representación, observamos también que, en esta situación, las partes están equitativamente situadas y desde allí alcanzan un acuerdo. Pero surge una cuestión a partir de ello: si todos se encuentran en una situación muy parecida, lo más probable es que no haya nada que negociar o someter a discusión. Si los hombres no poseen las diferencias propias de su vida, cómo podremos saber qué situaciones habrá que regular. Tendríamos que asumir hipotéticamente todos los problemas que pueden suceder y así, al colocarnos en todos los casos posibles de desigualdad, fijar las normas que los impidan. Habría que preguntarse si sería posible cubrir todas las contingencias.

Si todos somos iguales, qué habría que consultar y sobre qué debería versar el acuerdo. Y si no hay necesidad de negociación, tampoco existe la exigencia de un debate previo pues no hay un punto de desacuerdo entre las

³⁹ Cfr. RAWLS. *La justicia como equidad: Una reformulación*. cit., 43.

partes; es decir, hace falta la diferencia entre las partes involucradas para que se busque la concertación. Para Rawls, la situación de igualdad en la que el velo de la ignorancia coloca a todos, hace posible que se sitúen en una condición de igual y ello les permita tener la misma capacidad para opinar, discrepar y conciliar con sus iguales. Mas, si no hay una mínima diferencia entre ellos, cómo podemos esperar que haya una disertación y el consecuente acuerdo.

Para Rawls, la necesidad de una negociación se hace presente bajo la premisa de que cada uno de los participantes tiene la idea de un plan de vida, según vimos anteriormente, que no necesariamente debe ser idéntico el uno del otro. Si consideramos las restricciones respecto a los conocimientos de las partes en la posición original, resulta difícil comprender que los planes de vida de los participantes sean diferentes, ya que ninguno de ellos cuenta con el conocimiento de intereses personales previos. Y como hemos analizado, los planes de la vida están necesariamente vinculados con la historia que nos antecede y a la que pertenecemos de manera involuntaria desde nuestro nacimiento.

Pero, más allá de la cuestión de la negociación y del debate, está también la ambigüedad que puede surgir en torno al concepto de la palabra *acuerdo* que se esté manejando en esta propuesta rawlsiana. Al respecto, Sandel señala dos sentidos diferentes. El primero indica un acuerdo de una persona con relación a una proposición. Este puede ser considerado como “una forma de *elección conjunta*, y requiere una pluralidad de personas”, de

lo contrario no podríamos hablar de un acuerdo.⁴⁰ Éste es el tipo de acuerdo que se suele emplear en un contrato, en donde dos o más personas se ponen de acuerdo entre sí, sobre los términos del mismo; es decir, sobre aquello que ha sido materia del debate y de su respectiva conclusión, manifestada en la elaboración del acuerdo – contrato.

El segundo tipo es aquel que se da con una proposición, por ello no requiere más que la participación de una sola persona y “no implica un ejercicio de la voluntad”. Lo único que implica el estar de acuerdo con una proposición es “reconocer su validez y para ello no necesita que se involucre persona alguna.”⁴¹ A partir de esta distinción del término, el acuerdo original, tal como lo explica Rawls, aparece en una nueva perspectiva. Ahora observamos que, lo que parecía en Rawls un acuerdo en el sentido voluntarista, puede considerarse también desde el punto de vista cognitivo.⁴²

Este nuevo sentido cognitivo no se circunscribe como el primero en la reunión de varios hombres que en conjunto establecen un acuerdo. Se trata de una actividad individual por la cual un hombre acepta los principios anteriores a ese acuerdo. Para Rawls, éstos ya están dados y considera que son los únicos que escogería cualquier persona ubicada en la posición original. En ese sentido, más que tratarse de una elección conjunta entre las partes, podemos hablar de un reconocimiento y aceptación personal que como consecuencia forma un acuerdo.

⁴⁰ SANDEL. op. cit., p. 164. El autor utiliza las comillas pero, para evitar la duplicación de las mismas, se colocan letras cursivas en la frase que se quiere resaltar.

⁴¹ Ibid., p. 165.

⁴² Ibid., p. 166.

2.3. Las condiciones para la creación de principios de justicia

Como hemos visto, los principios de justicia deben darse a partir de una situación inicial que Rawls denomina la posición original. Ahora debemos determinar cuáles son las condiciones bajo las cuales deben crearse los principios de justicia. Al respecto, Rawls afirma que las condiciones no deben justificarse “mediante definiciones o análisis de conceptos, sino únicamente por medio de la racionalidad de la teoría de la que son parte.”⁴³

Por esa razón, las condiciones deberán ser entendidas a partir de la posición original. Él considera que las cinco condiciones para la creación de los principios de justicia que plantea, impiden que se caiga en la formación y aceptación de principios contrarios o que carezcan de las características base de los mismos.

Al respecto, Rawls señala que:

“Por muy racional que pudiera resultarles a las partes favorecer principios ideados para promover los intereses determinados y conocidos de sus representados, en caso de tener la oportunidad de hacerlo, las constricciones de lo justo, unidas a los límites a la información (modelados por el velo de la ignorancia), lo hacen imposible.”⁴⁴

La primera condición es que los principios deben poseer la característica de ser generales, de modo que puedan ser formulados sin necesidad de utilizar ninguna palabra que pueda ser reconocida como un nombre propio o una descripción definida. De esa forma se estaría evitando caer en personalismos u otras formas de particularizar los principios.

⁴³ RAWLS, *Teoría de la justicia*, cit. p. 157.

⁴⁴ RAWLS. *La justicia como equidad: Una reformulación*, cit., p. 157.

Los principios no pueden aceptar particularidad alguna y por ello no deben incluir ninguna cuestión que limite su ámbito de aplicación. Al excluir cualquier situación que coloque en posición favorable a una persona sobre otra, Rawls evita que puedan legitimarse las desigualdades. En ese sentido, los principios deben plantearse de la forma más general que sea posible. Pero en qué particularidades está pensando al crear esta condición. Podría tratarse, por ejemplo, de palabras que sirven para determinar un grupo social o económico específico. Y una forma de impedir estas particularidades es el velo de la ignorancia. Dado que los hombres situados en la posición original no saben nada acerca de su ubicación en el mundo, no podrán sino elegir principios generales que puedan respaldarlo en cualquier situación en la que se encuentre, cuidando así que su realización no se vea limitada.

La segunda condición es que los principios deben ser universales en su aplicación y de esa forma puedan ser aplicables por todos. En base a esto, Rawls sugiere que “cada uno puede entender estos principios y usarlos en sus deliberaciones.”⁴⁵ El carácter universal de los principios es algo a lo que hemos hecho referencia con anterioridad. Se trata de una condición clave. Si los principios no son universales carecerían de validez. Su fin primero es que sea utilizado por todos; que los hombres puedan incluirlos en su interacción y deliberación respecto a aquello que es posible hacer.

La tercera condición es la del carácter público de los principios, que surge del punto de vista contractualista. Como parte de este acuerdo, “las partes suponen que están escogiendo principios para una concepción

⁴⁵ RAWLS, *Teoría de la justicia*, cit. p. 158.

pública de la justicia”. De esa forma, se crea una conciencia general de su aceptación universal que “deberá tener efectos deseables y apoyar la estabilidad de la cooperación social”.⁴⁶ Sobre la justicia, sabemos que hay muchas y diversas concepciones, por ello, al establecer los principios de justicia se debe clarificar cuál es la concepción de justicia tras suyo. Al hacer de conocimiento público la perspectiva de justicia de dichos principios, éstos estarán mejor situados y reconocidos en la validez de su aplicación.

La cuarta condición es que “una concepción de lo justo tiene que imponer una ordenación de las demandas conflictivas.”⁴⁷ Es decir, la idea de justicia debe servir como base para ordenar cualquier situación conflictiva que pueda surgir. Aquí sería necesario precisar sobre qué cuestiones puede ocuparse esta concepción de justicia. Rawls reconoce que hay situaciones en las cuales debe aplicarse otro criterio, por ejemplo, en las situaciones de conflicto por fuerza. Partiendo de la idea base sobre la justicia, de dar a cada quien lo que corresponde, no podríamos decir que debemos definir según la fuerza, lo que a cada quien le compete. En una situación como esta no es aplicable la justicia entendida de esta manera. Por eso, de la concepción general deben desprenderse las normas de regulación general.

Finalmente, la quinta condición que trata de la definitividad. Se afirma que “las partes han de considerar al sistema de principios como tribunal supremo de apelación en materia de razonamiento práctico”.⁴⁸ Los principios de justicia se conforman como la instancia más elevada a la que puede

⁴⁶ Ibid., p. 159.

⁴⁷ Ibid., p. 160.

⁴⁸ Ibid., p. 161.

apelar nuestro juicio. Hemos dichos que de los principios se desprenden las normas generales de convivencia. Allí donde estas normas no sean suficientes para manejar un conflicto, puede recurrirse a los principios que las originan. La veracidad de los principios está dada; quizás existan normas que deban cambiarse porque no se corresponden específicamente con la realidad pero los principios, por su generalidad y universalidad, son definitivos.

Rawls señala, respecto a estas cinco condiciones, que “una concepción de lo justo es un conjunto de principios, de forma general y universal en su aplicación, que han de ser públicamente reconocidos como tribunal final de apelación para jerarquizar las demandas conflictivas de las personas morales.”⁴⁹

Cabe mencionar que las cinco condiciones, así descritas, en sí mismas no excluyen a ninguna de las concepciones tradicionales de la justicia. Es decir, no hay una anulación o algún tipo de veto a las concepciones tradicionales de justicia pero sí brinda las herramientas para evitar cualquier tipo de actitud personalista que ponga en riesgo la legitimidad de sus principios.

En este punto de la discusión sería interesante incluir la postura de John Gray sobre el liberalismo y las teorías de justicia. Él sostiene que “el estado liberal se originó en la búsqueda de un *modus vivendi*”⁵⁰ que inició con el ideal de tolerancia de la Europa del S. XVI. Pero éste último se ha

⁴⁹ RAWLS. *La justicia como equidad: Una reformulación*, cit. p. 162.

⁵⁰ GRAY, John. *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona: Paidós, 2001. p. 11

desarrollado a través de dos corrientes contrapuestas. Por un lado, es la creencia de la existencia de un único modo de vida posible y por otro, la idea de que pueden existir muchas y diversas formas de vida. De ahí que propugne la existencia de dos caras en el liberalismo. Una, la más radical, que propone la creación de principios universales basado en un régimen universal. La otra, aquella que busca los medios para una convivencia pacífica entre los diversos modos de vida, que considere la coexistencia de diferentes regímenes.

Con lo dicho podríamos deducir en qué lado ubica el autor a Rawls; del lado del liberalismo más radical, cuyos antecesores fueron Locke y Kant. En él se plantea la existencia de una forma ideal de vida. Pero no existe tal cosa; por el contrario, encontramos que existen diferentes tipos de vida. Ante ello, para esta corriente quedaría sólo una opción que sería reunir a esa diversidad de perspectivas de vida bajo ese único conjunto de principios universales respaldado por las instituciones liberales que velarían por su cumplimiento. Así, los modos de vida deberían adecuarse a las exigencias universales de los principios. En este punto, deberíamos preguntarnos si se trata de una opción factible.

Hemos dicho que para esta corriente liberal existe un único modo de vida posible. En ese sentido, los planes de vida a los que se refiere Rawls, estarían determinados bajo esa misma perspectiva. Es decir, los hombres podrían, como de hecho sucede, tener diferentes proyectos de vida pero todos ellos bajo la mirada de ese ideal de vida que propugnan.

Pero la propuesta de la otra corriente liberalista es el punto de vista del *modus vivendi*. Esta última reconoce que la mejor vida puede darse de diferentes maneras y cada una contempla una validación diferente respecto a los bienes y virtudes necesarias para su realización. En ese caso, de qué manera podríamos establecer un criterio único para determinar la medida en que tal o cual bien debería ser repartido entre los miembros de la sociedad. Para entender mejor este punto, podemos tomar cualquier comparación de sentido como por ejemplo, la existente entre una persona católica y una musulmana. Podemos fijar puntos de concordancia hasta intentar reducir sus ideales de vida bajo una mirada universal, pero lo cierto es que existen diferencias marcadas que constituyen el ser de cada una de sus vidas. Más allá del tipo de dios en el que crean, subyace el conjunto de valores implicados en cada una de esas vidas y cómo se desarrollan bajo un modelo dictado por su propia religión.

Sin entrar en muchos detalles respecto a las características de cada una de estas corrientes, podemos comprender que constituyen modos de vida diferentes. Para Gray, la investigación ética nos demuestra que no existe un único modo de vida ni siquiera para un solo individuo y más aún, encuentra que “las personas tienen razones para vivir de maneras diferentes”.⁵¹ Cada modo de vida, como los que mencionamos en el ejemplo, posee una concepción del bien que es incompatible con otro.

Si sabemos que existen diferentes modos de vida y cada uno posee un esquema de valores diferentes, sería preferible, en vez de intentar reducirlos

⁵¹ GRAY. op. cit., p. 15.

a un solo ideal de vida, conciliar su existencia de modo que puedan convivir de manera pacífica. Por eso Gray afirma que “no necesitamos valores comunes para vivir juntos en paz. Necesitamos instituciones comunes en las que muchas formas de vida puedan coexistir”.⁵²

Rawls pertenece a la corriente que reconoce que existen diferentes consideraciones sobre el bien pero sostiene que todas ellas pueden entenderse bajo la concepción de justicia que plantea. Para él, “los conflictos entre bienes y modos de vida pueden resolverse cumpliendo con las exigencias de la justicia”.⁵³ Pero incluso en éstas puede haber conflicto. Puesto que no hay una fórmula única para resolver conflictos, cómo podríamos hablar de un régimen ideal. Si afirmamos que no hay una sola respuesta válida en la solución de conflicto y que ésta no se encuentra determinada *per se*, cómo podemos hablar de un solo ideal de vida.

Para situar esta dificultad, retomemos el tema de la justicia distributiva que abordamos en el primer capítulo. Decíamos que existen diversas concepciones de la justicia y que las consideraciones respecto a la distribución de bienes es aún más compleja porque cada persona tiene una perspectiva diferente sobre el problema. Imaginemos aquí un grupo de agricultores que no podían trabajar sus tierras porque no tenían los recursos para comprar las semillas, el abono, etc. De pronto aparece en su territorio una persona que le ofrece comprar sus tierras y a cambio de brinda la

⁵² Ibid., p. 15.

⁵³ Ibid., p. 15.

seguridad de tener siempre un trabajo, una paga establecida. Quizás este grupo de personas considere que lo mejor sea optar por vender sus tierras.

El nuevo dueño les asegura que pueden mantener sus viviendas y trabajar ahora con él. Así lo hacen, trabajan para él recibiendo bajos sueldos que no les permiten darle a su familia alguna posibilidad de superación. De pronto, el gobierno de turno escucha las quejas y comprende que estas personas necesitan una mejor calidad de vida. Que hubieron factores externos que motivaron la decisión de estos agricultores y que han sufrido injusticias desde entonces. Puede determinar, incluso, que les corresponde una reparación por los años que han vivido en esta situación de desventaja.

Para cumplir esto, expropia las tierras de este llamado latifundista y se las regresa a los dueños originales. Quisiera detenerme en el punto de las reparaciones. Esta compensación busca resarcir las desventajas de las que han sido víctimas estas personas. Podemos señalar que es válida esta idea. Pero de qué manera se ha determinado que la solución sería la expropiación de la tierra y, en esa decisión, cómo queda la persona a la que ahora le quitan las tierras. Es difícil determinar la solución justa y equitativa para resolver este problema. Y una compensación como la que señalamos, revierte la situación de desigualdad pero no la equilibra.

Para no quedarnos únicamente en los ejemplos económicos, pensemos ahora una situación de corte social. Una mujer, musulmana por ejemplo, es condenada a la muerte por lapidación. Este proceso se realiza conforme a

sus leyes y el inevitable destino de esta mujer está determinado por eso.⁵⁴

No es una costumbre exclusiva de esta religión pero constituye una práctica muy antigua que persiste en la actualidad porque forma parte de su canon. Para aquellos que no comparten la religión musulmana, no es aceptable una muerte bajo esas circunstancias. No pueden concebir este tipo de castigo que atenta contra los derechos fundamentales de las personas. Pero, cómo logramos que esta sociedad cuyo *modus vivendi* es incompatible con el nuestro considere nuestra perspectiva del problema. Para ellos, son los otros los que pueden estar equivocados.

Un ejemplo como éste da cuenta de las grandes diferencias que enfrenta la humanidad. No se trata únicamente de diferencias respecto a la repartición de bienes, se trata también del esquema de valores que cada grupo humano tiene y la concepción del bien que sobre ellos construye. Aquí podríamos afirmar que lo conveniente es contar con esos principios universales que se hagan cumplir por todos. Considero que esta opción sería viable sólo si considera las particularidades que, en gran medida, los liberales como Rawls no están dispuestos a conceder.

Gray concuerda con los liberales cuando sostienen que algunos valores son universales. Pero no comparte con ellos que éstos deban identificarse con sus propios modos de vida. Por eso sostiene que “los derechos humanos no son una carta que otorgue autoridad universal a los valores liberales. Son

⁵⁴ Existen muchos casos como este, podemos señalar aquí la historia de Amina Lawal Kuramies, mujer nigeriana que en marzo del 2003 fue sentenciada a muerte por lapidación acusada de adulterio afirmando que tuvo un hijo fuera del matrimonio. Tras una larga campaña internacional, la sentencia fue revocada.

un punto de referencia para sociedades cuyos valores son diferentes”.⁵⁵ El problema de los liberalistas es que consideran esta universalidad de los valores desde su propio ideal de vida. No es posible una concertación allí donde el punto de partida es una perspectiva particular.

Dado que cada quien posee un esquema de valores diferente a otros, nuestra concepción de bien es diferente. Desde esta perspectiva se plantea la inconmensurabilidad de los bienes; que significa que no es posible medir si un bien es más valioso que otro. Un mismo bien puede tener diferente valor según la persona que lo considere y según aquel otro bien con el que se compare. Las consideraciones sobre los bienes varían tanto como modos de vida y personas existen. No podemos esperar que los hombres actúen de la misma forma ni que los mismos bienes tengan un valor primordial para todos por igual.

Existen situaciones en las que el conflicto de valor no contrapone algo negativo con algo positivo; en una situación como ésta, la opción sería más clara. Pero, cuando se trata de elegir entre dos bienes igualmente valorables; la decisión es difícil.⁵⁶ Al respecto, Berlin señala que asumir el pluralismo como el ideal más verdadero es lo mejor pues no es cierto que exista una escala de valores a partir de la cuál podamos medir cuál es superior a otro. La perspectiva respecto a los bienes se encuentra estrechamente vinculada

⁵⁵ GRAY. op. cit., p. 32.

⁵⁶ Cfr. BERLIN, Isaiah. “Dos conceptos de libertad” en *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Universidad, 1993. y “Persecución del ideal” en *El Fuste Torcido de la Humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Barcelona: Península, 1995.

con la escala de valores que posee cada individuo; y ésta, a su vez, está en gran medida determinada por el grupo social al que pertenece.⁵⁷

Recordemos aquí la tragedia griega *Antígona*. Creonte ha prohibido que el cuerpo de Polinices, hermano de Antígona, sea enterrado con las honras fúnebres correspondientes. Antígona ha desobedecido dicha orden y por esa razón ha sido condenada a muerte. La problemática de Antígona se hace manifiesta en tanto que para ella esta decisión supone un conflicto entre dos leyes. Por un lado, sabe que hay un Edicto que impide enterrar a su hermano y ofrecerle todos los ritos funerarios correspondientes. Por otro, sabe que hay leyes anteriores a ésta, venida de los dioses, que exigen honrar a los familiares en su muerte. Ella ha hecho una valoración de las posibilidades y ha optado por la que tiene mayor importancia para sí misma, aunque signifique una condena a muerte.

Imaginemos ahora un ejemplo en la línea que propone Gray: una situación en la que una persona debe optar entre la amistad y la justicia. No hay una respuesta clave sobre por cuál debe optar. Tampoco existe una única respuesta en esta disyuntiva. La decisión está estrechamente relacionada con lo que constituye el ser de la persona: el proyecto de vida, su forma de ver el mundo, su concepción del bien y su esquema de valores determinar lo que es y cómo actuará frente a determinadas acciones. Podemos entender su proceder desde esas particularidades aunque desde nuestro punto de vista no actuaríamos de la misma manera.

⁵⁷ Cfr. BERLIN, Isaiah. "Dos conceptos de libertad" cit. p. 242.

Los conflictos de valores dejan entrever que allí donde existen diferentes concepciones sobre el bien, un principio de justicia no podrá determinar la solución porque no existe una única respuesta o forma de actuar.⁵⁸ La aplicación de las normas supone un juicio por parte de quien las va ejecutar y si esta persona posee características particulares, como las concepciones de bien y el proyecto de vida, cómo podemos esperar que una vez situado frente a la necesidad de utilizar los principios ya establecidos, pueda interpretarlos de la misma manera que el resto. He aquí un problema respecto a la universalidad que se busca en los principios de justicia, pues parece que su aplicación siempre estará supeditada a las concepciones particulares de las diferentes personas que los utilizarán. Rawls limita el conocimiento de los hombres que establecen los principios pero se trata aquí de la interpretación de los principios una vez fijados.

A lo largo de este capítulo hemos mostrado las principales características de la posición original y desarrollado los puntos claves en los que se sostiene la crítica a la teoría de Rawls. Al hacerlo notamos que estas últimas muestran importantes vacíos en la propuesta rawlsiana, que no han sido solucionados por el autor.

Respecto a la negociación y el acuerdo, creemos que está sujeta a críticas dado que Rawls no especifica con claridad los términos de la igualdad que se le atribuye a las partes que participan de la posición original. Es decir, si se trata de una igualdad de opinión o de opción dentro de la elección, por ejemplo; cómo podemos afirmar que dada esta situación ideal,

⁵⁸ Cfr. GRAY. op. cit. p. 85.

sea necesaria una concertación. Por esa razón, no podríamos afirmar que exista una necesidad de negociar principios de justicia que sirvan de base para la sociedad y muchos menos pensar que sea preciso llegar a un acuerdo, tal y como lo mencionábamos anteriormente.

Con relación a la ambigüedad del término acuerdo, encontramos ciertas complicaciones en tanto que este problema compromete el resultado de la negociación. Las principales condiciones para la creación de principios son la generalidad y la universalidad y éstas podrían verse comprometidas si no está claro qué tipo de acuerdo es el que se lleva a cabo a partir de la posición original.

Si bien los dos problemas mencionados son importantes, creemos que la principal dificultad radica en la característica atemporal de la posición original y el límite del conocimiento de las partes implicadas. En primer lugar porque consideramos que el ser humano es un producto de su tiempo, y como tal, se forma a partir del contexto económico, político, social y cultural en el que se encuentra. En segundo lugar, porque tener conocimiento de esto no tiene por qué definir cuáles serán los principios de justicia que se establecerán pero sí podrían darnos una perspectiva más amplia de lo que necesita la sociedad que se propone establecerlos.

Para Rawls, todas estas peculiaridades deben ser restringidas con el velo de la ignorancia para que el hombre pueda ser capaz de establecer los principios de justicia. Para justificar esta medida, se podría alegar, por ejemplo, que darle cabida a las características propias de una época ocasionaría que se pierda el carácter general y universal que deben tener los

principios de justicia que se eligen. Pero, a partir del estudio de la postura de Walzer, veremos que es posible que estos conocimientos sean, en realidad, favorables. Por esa razón, en el siguiente capítulo examinaremos y discutiremos la propuesta de Walzer, bajo dos puntos. En primer lugar, su concepción de los bienes sociales, en estrecha relación con la idea de “igualdad compleja”, y en segundo lugar, “el sendero de la interpretación”.

La primera porque en ella se basa su argumento a favor de la importancia de conocer el contexto, la situación, los agentes y modos de distribución, y todos los demás datos que proporcionan los conocimientos que son restringidos por el “velo de la ignorancia”. Y lo segundo, porque también constituye un modo de acercamiento al tema de la creación de principios de justicia.

CAPÍTULO III

MICHAEL WALZER Y EL “SENDERO DE LA INTERPRETACIÓN”

Para analizar los dos puntos mencionados hacia el final del capítulo anterior, nos centraremos en el análisis de tres importantes obras de este autor: *Interpretación y Crítica Social; Razón, política y pasión* y *Las esferas de la justicia*.⁵⁹ En la primera, Walzer desarrolla la tesis de los “Tres senderos de la filosofía moral” y en la segunda, aborda la cuestión de las asociaciones involuntarias. Finalmente, en la tercera explica su posición respecto a los bienes sociales, bajo la descripción de lo que él llama la “igualdad compleja”. La lectura de estas obras nos permitirá entender por qué es tan importante para Walzer considerar la particularidad histórica y personal; que pareciera no tener cabida cuando se propone la tarea de establecer principios de justicia.

3.1 Los tres senderos de la filosofía moral

Los tres senderos de la filosofía moral, afirma Walzer, no constituyen la única posibilidad de “hacer filosofía moral” sino que son “tres enfoques corrientes e importantes del tema”.⁶⁰ A ellos los llama los senderos del descubrimiento, de la invención y de la interpretación. En este capítulo,

⁵⁹ WALZER, Michael. *Interpretación y crítica social*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1993; *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo: Conferencias Max Horkheimer*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2004 y *Las esferas de la justicia*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1987.

⁶⁰ WALZER, Michael. *Interpretación y crítica social*. cit., p. 9.

examinaremos y discutiremos con mayor detenimiento el último de ellos, el sendero de la interpretación, sin dejar de lado los dos primeros que constituyen parte importante de su propuesta. Además, abordaremos la crítica que versa sobre la interpretación, bajo la premisa que ésta nos limita en tanto que “sólo podemos interpretar lo que ya existe”, anulando toda posibilidad de crítica social.⁶¹

3.1.1 El sendero del descubrimiento

El descubrimiento está muy relacionado con la idea de la revelación en tanto se considera una consecuencia de ésta última. De ahí que haga mención a la historia de la religión. En ella, afirma, hay un Dios-que-revela y esta revelación llega a nosotros a través de alguien que ha subido a buscarla y luego la ha traído consigo. Para nosotros, ese alguien es el descubridor de la ley moral.⁶²

Visto así, el descubrimiento es anterior a la interpretación pues la moralidad religiosa llega a nosotros en forma de revelación para posteriormente ser puesta por escrito. Es en ese momento que requiere ser interpretada. Antes de ello, nuestro contacto es el descubrimiento. Y se trata de descubrimiento pues lo que se nos revela es un conjunto de decretos que contrastan con lo que hasta el momento habíamos o dejábamos de hacer. Es decir, es crítica en tanto que pone en cuestión la forma de vida que como se realiza en ese momento específico. Por otro

⁶¹ WALZER. op.cit., p. 9.

⁶² Ibid., p. 10.

lado, toda moralidad que ha sido descubierta puede ser re-descubierta, sólo que ésta es obra del hombre; y no es otra cosa que interpretar lo que recibimos; pero esta ya es otra tarea.

Walzer deja de lado la moralidad religiosa y toma un ejemplo más secular, el del filósofo. Así, afirma que:

“(...) un filósofo que nos informa de la existencia de, digamos, la ley natural, los derechos naturales o cualquier conjunto de verdades morales objetivas ha transitado el sendero del descubrimiento”.⁶³

Esta búsqueda del filósofo es probablemente “una cuestión de apartamiento y reflexión” por el cual “abandona su propio punto de vista y observa el mundo (...) desde ningún punto de vista particular”.⁶⁴ Entendido así, el aporte del filósofo estará basado en su imparcialidad, misma que logra cuando se sitúa y reconoce igual a los demás. En ese punto podrá crear principios morales que gobiernen las relaciones entre los hombres; y éstos deberán ser críticos en tanto que distanciados de nuestras propias opiniones y creencias.

Respecto al descubrimiento filosófico, Walzer señala que “es probable que (...) no llegue a tener la novedad radical y aguda de la especificidad de la revelación divina”⁶⁵, pues mucho de lo que constituye su propuesta ya es conocido por los hombres. Por eso Walzer no considera, como sí lo hace Rawls, que podamos “retroceder todo el camino hasta

⁶³ Ibid., p. 11.

⁶⁴ Ibid., p. 11.

⁶⁵ Ibid., p. 12.

ninguna parte⁶⁶ pues siempre nos encontramos dentro de un mundo que ya está determinado. No se hallará nada nuevo, lo que puede suceder es que demos una nueva mirada al presente.

3.1.2 El sendero de la invención

Según lo visto, los filósofos parten de la imparcialidad, situándose en ningún lado en particular. Pero, además de ellos, pueden existir personas que construyan un mundo moral totalmente nuevo. Las motivaciones para llevar a cabo tal empresa pueden ser: pensar que “no hay un mundo moral realmente existente” o que “el mundo moral realmente existente es inadecuado” o que “nuestro conocimiento de él nunca puede tener un carácter suficientemente crítico”.⁶⁷ En cualquier caso, el fin es el mismo, a saber: inventar una moralidad. Esta tarea está motivada por la insatisfacción respecto al mundo moral que ya existe. Como éste no cubre las expectativas, es necesario crear otro que sí las cubra.

El sendero de la invención viene a ser el medio por el cual el hombre inventa una moralidad para regular la convivencia. Antes de llevar a cabo esta empresa, deberá escoger cuál es la metodología más adecuada. Y, como afirma Walzer, “el requerimiento crucial de un procedimiento de concepción es que tenga lugar en el marco de un acuerdo”.⁶⁸ Así, el legislador debe contar con la autorización de aquellos a quienes representa para poder hablar por ellos o en todo caso, todos los implicados deberían

⁶⁶ Ibid., p. 13.

⁶⁷ Ibid., p. 14-15.

⁶⁸ Ibid., p. 16.

estar presentes y ser tomados en cuenta desde el momento en el que inicie este proceso inventivo. La aceptación de esta nueva moralidad sólo llegará si los hombres han participado en su elaboración o han designado en libertad quién puede llevar a cabo esa tarea en su nombre.

Es en el marco de esta situación, afirma Walzer, que Rawls propone como solución privar de cualquier conocimiento a los implicados y considerarlos a todos como “legisladores potenciales (...) idénticos”.⁶⁹ ¿La razón? Si cada quien conoce su condición y ubicación en la sociedad, conoce también los beneficios y desventajas de la posición en la que se ubica, su criterio pues estar influido por la forma en que concibe el mundo y cómo debería ser para que pueda realizar sus propias expectativas de vida. Por el contrario, si no los conociera, tendría que elegir pensando que puede encontrarse en cualquier situación y, si no sabe si se verá beneficiado o perjudicado, la mejor solución será crear un equilibrio cuyas condiciones me permitan, en cualquier caso, que logre mi proyecto de vida.

Para Walzer, visto de esa manera el sendero de la invención lo único que nos permite es crear un mundo que habría sido creado, independientemente de haberlo inventado nosotros. En otras palabras, sólo se estaría creando algo que estaba allí, esperando ser creado.

3.1.3 El sendero de la interpretación

Este sendero es aquel mediante el cual sometemos a juicio la moralidad que ya ha sido inventada, en la que, además, nos encontramos

⁶⁹ Ibid., p. 17.

inmersos. Walzer se inclina por éste camino y afirma que es el que “mejor concuerda con nuestra experiencia cotidiana de la moralidad”⁷⁰ Resulta difícil que podamos situarnos en algún punto exterior pues siempre estamos presentes en el mundo y lo mismo sucede respecto a la posibilidad de inventar algo que no se haya dicho ya. Se ha dicho que este punto exterior es hipotético, por lo que más allá de corresponderse con un movimiento físico, supone una actividad interna de distanciamiento con las creencias propias, proyectos y visión del mundo.

La dificultad que plantea esta alternativa lo lleva a considerar que “la experiencia del argumento moral se entiende mejor según la modalidad interpretativa”.⁷¹ Sobre todo, tomando en cuenta que este tipo de argumento nos cuestiona a nosotros y nuestra forma de vida. Por ello, la moralidad formula las prohibiciones que en su conjunto forman un código moral “mínimo y universal”.⁷² Mínimo porque puede concebirlo una sola persona y universal porque son el resultado de discusiones de muchas personas. Así, encontramos que estas prohibiciones universales determinan una moralidad que proporciona una estructura de vida. Pero ésta no es suficiente por sí sola, hace falta que se forme una cultura moral. Y esto se logra a través de las conversaciones constantes que contribuyen a comprender más a fondo el carácter y sentido de las prohibiciones.

Por eso Walzer sostiene que el único método de abordar la cuestión moral es el interpretativo. De ahí que señale la preeminencia de éste sobre

⁷⁰ Ibid., p. 9.

⁷¹ Ibid., p. 26.

⁷² Ibid., p. 27.

los senderos del descubrimiento o de la invención pues en cualquiera de estos últimos hace falta darle interpretación al contenido de lo que se ha revelado. En ese sentido, Walzer afirma que:

“Los tipos de descubrimientos e invenciones aptos para ser incorporados a nuestros argumentos morales (...) no lo son para tener efectos definitivos sobre estos argumentos.”⁷³

Lo que sucede con los descubrimientos y las invenciones es que suscitan preguntas que sólo pueden ser respondidas a partir de la interpretación. Y estas respuestas pueden ser muchas y diversas, por lo que se suele argüir contra la interpretación, que nunca llegaremos a convenir cuáles son las mejores. Al respecto, Walzer considera que, si bien existen diversas opiniones respecto a los hechos morales, la interpretación moral siempre estará determinada por la confirmación o impugnación que verse obre ella. Si hay desacuerdo, se volverá al “texto” y a los “lectores” del mismo hasta conseguir su aprobación.

La interpretación, entonces, deja el campo abierto a la discusión sobre la moralidad; que se muestra como un ámbito respecto del cual nunca habrá una discusión final. Este aporte de Walzer es importante pues pone de manifiesto que no debemos olvidar que al hablar de moralidad estamos hablando de nuestra vida misma. Esto significa que la moralidad se inscribe en un mundo cambiante en el cual deben ir repensándose e interpretándose constantemente, todos aquellos principios que rigen

⁷³ Ibid., p. 27.

nuestra vida; de manera que cumplan siempre con la función para la cual han sido creados.

Y todo ello, sin caer en la pérdida de universalidad que deben poseer estos criterios, pero entendida bajo los parámetros en los que se encierra. No se trata de crear principios universales que sean iguales para todos y con ello lograr la justicia. Para Walzer, se trata de comprender e interpretar, en la diversidad de situaciones, cómo debe entenderse ese carácter universal, sin dejar de reconocer la diversidad de opciones posibles.

Y dentro de esta actividad interpretativa, encontramos que la crítica social adquiere un papel importante, pues mantiene en constante movimiento la interpretación de la realidad, con sus cambios contextuales y conceptuales. Por esa razón, conviene aquí analizar la postura que Walzer desarrolla respecto a la crítica social.

3.2 La crítica social

La crítica social es una actividad externa que, en la opinión general, exige una distancia crítica que supone el “colocarnos fuera de las circunstancias comunes de la vida cotidiana”.⁷⁴ Por ello, es necesario un apartamiento radical, tanto emocional - desinteresados y desapasionados - como intelectual –imparciales y objetivos. Walzer no considera que tal apartamiento sea “un prerequisite de la crítica social”.⁷⁵ Y afirma, además,

⁷⁴ Ibid., p. 40.

⁷⁵ Ibid., p. 41.

que éste no se ha dado comúnmente sino, por el contrario, ha sido muchas veces la marginalidad la condición que ha motivado la crítica.

Pero ésta última, no es una condición que contribuya con el apartamiento y sus características propias, pues “las dificultades que experimenta no son las del apartamiento sino las de la conexión ambigua”.⁷⁶ Es decir, el crítico marginal se halla en un grupo humano, pero no pertenece al mismo. Esta condición de pertenencia y no pertenencia no da paso a la concreción de las características principales del apartamiento radical, en especial desde el punto de vista emocional pues genera cierta inestabilidad de sus propios sentimientos respecto al grupo humano en el que se encuentra.

No es lo mismo hablar de un hombre que no posee sentimiento alguno que lo una con la sociedad de la cual es crítico, que hablar de un hombre que, estando dentro de una sociedad de la cual se siente parte, no sea tomado como tal. La diferencia es clara, en el segundo caso existen sentimientos encontrados que impiden la distancia crítica a la cual se hacía referencia. Por esa razón, un crítico marginal no se encuentra en la situación ideal que el apartamiento radical señala.

Walzer considera que se ha asumido por mucho tiempo que el crítico, si bien no es una figura marginal, sí es visto como “un forastero, un completo extraño”. Y esta persona puede ser útil quizás, en el trabajo de la

⁷⁶ Ibid., p. 41.

crítica social “pero no el único o mejor modelo de crítico social”⁷⁷ pues no está apartado emocional ni intelectualmente.

Por otro lado, sostiene que el crítico social “no es un observador desinteresado (...) No es un enemigo (...) Su crítica no exige ni separación ni enemistad”.⁷⁸ Su postura primera es el deseo de que las cosas vayan bien. Con ello se pondría de manifiesto un interés que motiva la crítica social sin que esto le quite el carácter imparcial que se espera de ella. La imagen del crítico social ideal es muy diferente a la que encontramos en la práctica. Quizás se deba a lo difícil que resulta encontrar esa persona “con un solo punto de vista (objetivo) y un solo conjunto de principios críticos”⁷⁹

Por eso Walzer revalora el lazo entre el crítico y su propia sociedad, afirmando que esta conexión es valiosa en tanto que hace que la crítica funcione mejor, solamente “si el crítico es capaz de invocar valores locales, pero no es que no funcione (...) si el crítico no es capaz o no quiere hacerlo”.⁸⁰ Pero qué supone esa unión entre el crítico y su sociedad. En otros de sus escritos sostiene que el hombre se encuentra involuntariamente unido a una serie de asociaciones desde su nacimiento. Esta asociación involuntaria influye en lo que es el individuo. En nuestro caso particular, diríamos que el crítico se encuentra influido por una serie de concepciones contenidas en esos grupos a los que pertenece desde que llega al mundo. Para Walzer, los hombres se encuentran atados a

⁷⁷ Ibid., p. 42.

⁷⁸ Ibid., p. 63.

⁷⁹ Ibid., p. 64.

⁸⁰ Ibid., p. 64.

asociaciones involuntarias que los determinan de facto.⁸¹ (Walzer 2004: 16)

Veamos aquí cuál son esas asociaciones.

3.3 Las asociaciones involuntarias

La asociación involuntaria con estas agrupaciones está determinada por cuatro tipos de constricciones: 1) la de naturaleza familiar y social, 2) la de determinación cultural, 3) la de carácter político y 4) la de tipo moral.⁸²

Las asociaciones están presentes desde el nacimiento del individuo. Al nacer pertenece a una familia, un país, una clase social y un sexo específico. Si la familia es católica, este niño será bautizado – normalmente a temprana edad – por lo que al crecer se encuentra ya perteneciendo a una comunidad de fieles a la que fue introducido por sus padres que también profesan esa religión. Supongamos aquí que el individuo desee alejarse de esa asociación religiosa porque no comparte sus creencias. Bien puede hacerlo pero ese alejamiento está determinado por la raíz religiosa con que ya cuenta. Puede optar por otra religión o no creer en ningún dios. Pero su perspectiva está delimitada por esa religión que le inculcaron desde pequeño. De hecho, a temprana edad esta persona fue criada bajo un plan de vida coherente con las creencias religiosas de sus padres. Los valores que promulga, por ejemplo, la iglesia católica, son los que se fomentan en los hogares religiosos. Podríamos decir que, una vez que el individuo se da cuenta que estas creencias no van en concordancia

⁸¹ WALZER, Michael. *Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo: Conferencias Max Horkheimer*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2004, p. 16.

⁸² *Ibid.*, p. 16-29.

con lo que espera de la vida, entonces se aleja cerrando el paso a cualquier valor que provenga de esa asociación de la cual ha decidido alejarse. Pero, no es cierto que esta persona pueda apartarse de esta forma radical. Los valores que ha aprendido al crecer y convivir con otras personas que compartían las mismas creencias están todavía consigo. Lo que puede hacer es reinventar su perspectiva de la vida, ya sea negando, reformulando o corrigiendo aquello que una vez consideró como verdadero.

Pongamos un ejemplo de la vida diaria y muy presente en nuestra sociedad. Cada día, si vemos un noticiero, encontraremos noticias sobre hombres que golpean a sus mujeres, a sus hijos. Hombres, mujeres y niños víctimas de maltrato. El análisis psicológico nos dice que el hombre tiende a repetir la historia que vivió en la estructura familiar; es decir, perpetúa las prácticas que utilizaron con él. Por eso se afirma que un individuo golpeador generalmente es alguien que fue víctima de ese maltrato que ahora reproduce. Cuál es el trasfondo de esta idea. La reafirmación de aquello que la persona aprendió desde que era niño. Con ello no queremos decir que no es posible cambiar los patrones adquiridos. Existe una gran cantidad de casos en los que este *modus operandi* se ha roto y el individuo ha encontrado otra forma de relacionarse con el mundo que lo rodea.

Pensemos ahora en la asociación a una clase social. Mi pertenencia a esta asociación está determinada por las posibilidades que tenga de cambiar de condición. Normalmente los padres esperan que sus hijos logren superarse y ascender en la escala social, pero esta movilidad no es tarea fácil. Si un individuo pertenece a una clase social específica, tendría

que adquirir ciertas oportunidades o facilidades que le permitan superar la condición en la que se encuentra. El individuo tendría, por ejemplo, que tener acceso a una educación de mayor calidad, con las facilidades para acceder a un trabajo y en éste la opción de iniciar una línea de carrera, etc. Si las condiciones necesarias para esta migración no se dan, difícilmente podría cambiar el curso de su pertenencia a la agrupación.

La segunda constricción aborda la idea de que las asociaciones están determinadas culturalmente. Las agrupaciones a las que pertenece el individuo están determinadas por convenciones culturales. Es el caso del matrimonio. Se trata de una práctica cultural que está determinada por la sociedad. Las personas que son parte de esta asociación deben aceptar las características de ésta porque ya están establecidas desde antes y, en efecto, al elegir el matrimonio lo que se elige son las condiciones que éste aporta y lo que implican en la vida de cada individuo que lo acoge.

La tercera constricción posee un carácter político. La pertenencia a una comunidad política está determinada igualmente desde el nacimiento del individuo. Es cierto que una vez adultos, podemos decidir si participamos de esa asociación. Lo que no es posible es pertenecer a ella sin cumplir las condiciones que esta asociación supone. No se puede vivir y trabajar en un lugar pero al mismo tiempo rechazar los derechos y deberes propugnados. En otras palabras, si pertenezco a un Estado cuyos valores son democráticos, debo actuar conforme a esos valores. De lo contrario, corro el riesgo de ser separado de esta asociación. Si el individuo considera

que no puede seguir siendo parte de esa asociación debe delimitar bien su participación o exclusión.

La última restricción tiene carácter moral. Walzer sostiene que “las obligaciones morales suponen restricciones a la posibilidad de abandonar algo” y con frecuencia encontramos que son una “limitación que impide abandonar las asociaciones involuntarias”.⁸³ Cuando el individuo se encuentra formando parte de una asociación, de alguna manera está obligado a actuar conforme los preceptos que plantean o por lo menos no ir en detrimento de éstas. Pertenece a este tipo de asociaciones de manera involuntaria y de alguna manera implica una aceptación de sus condiciones. Renunciar a estas asociaciones es difícil porque de todas maneras, a pesar de no haberlo elegido, existe un compromiso con dicha agrupación. Walzer considera que “la convivencia con otros seres humanos es, justamente, un compromiso moral”⁸⁴ que nos vincula de una manera muy particular; en la cual existe una obligación y responsabilidad frente a ese otro.

Ahora bien, cómo se vincula la idea de la asociación involuntaria con la crítica moral. El hombre, aunque se encuentre inserto en una sociedad que lo compromete con asociaciones ya existentes, de manera involuntaria, tiene el derecho e incluso la obligación de cuestionarlas y tomar una distancia crítica de las asociaciones involuntarias tanto o más que las voluntarias. Lo interesante aquí es que es necesario conocer estas

⁸³ Ibid., p. 26.

⁸⁴ Ibid., p. 29-30.

agrupaciones para poder tener una crítica. De qué manera podríamos cuestionar y proponer medidas correctivas a algo que no conocemos. En otras palabras, sin saber el problema cómo podríamos darle solución. Me remito nuevamente al ejemplo del médico: cómo podrá sanar a un enfermo si no sabe lo que padece. Del mismo modo, no podremos proponer mejoras, cambios, nuevas perspectivas de algo que no conocemos.

No es cierto que puedan existir individuos que no estén vinculados con nada y si este fuese el punto abstracto que se desea concertar para la creación de los principios de justicia, volvemos a la misma dificultad. Es necesario encontrar la forma de que todas las particularidades estén representadas en esa universalidad que propugna Rawls. No se trata de establecer principios de justicia que, por su carácter general y universal puedan aplicarse en todas las situaciones posibles; desde el punto de vista de las particularidades, se espera que estos principios logren acoger todas las especificaciones de manera que no quede opción a la formalización y sistematización de mecanismos de injusticia y desigualdad.

Esta tarea la realizan individuos pertenecientes a diversas asociaciones, voluntarias o involuntarias, que influyen en su forma de actuar y concebir el mundo. Lo que se espera de ellos es que sean capaces de conciliar los diferentes modos de vida y esquemas de valores de manera que puedan comprender las diversas formas que existen de comprender un problema. La justicia tiene múltiples significaciones, se necesita un criterio unificador, una especie de concertación sobre su significado y el modo en que se aplicará. Aunque no puede reducirse únicamente al plano

distributivo, es claro que el principal problema es la repartición de bienes.

Por ello, examinemos ahora la postura de Walzer al respecto.

3.4 Los bienes sociales

Hemos afirmado que los principios de justicia surgen por la necesidad de regular las relaciones sociales y que su constitución requiere mantener un carácter de justicia en tanto reglas de uso general y universal. Ahora bien, dado que estos principios tienen lugar dentro de una sociedad; conviene explicar cómo la concibe el autor. Para Walzer, “la sociedad es una comunidad distributiva”⁸⁵ en la cual los hombres se asocian para compartir, dividir e intercambiar las cosas obtenidas a partir del trabajo de cada uno y de la distribución de los bienes que les hayan sido asignados.

Este carácter distributivo de la sociedad pone en evidencia que no sólo se cuenta con una amplia variedad de bienes sino con el hecho de que a cada uno de ellos le correspondan “una multiplicidad de procedimientos, agentes y criterios distributivos”.⁸⁶ De ahí que Walzer sostenga que:

“los principios de la justicia son en sí mismos plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes”⁸⁷

Y toda esta tarea puede llevarse a cabo en tanto se comprenda la peculiaridad de los bienes sociales, considerando su particularidad histórica y cultural.

⁸⁵ WALZER. *Las esferas de la justicia*. cit., p. 17.

⁸⁶ Ibid., p. 17.

⁸⁷ Ibid., p. 19.

El problema surge cuando los bienes no son entendidos desde esa perspectiva, porque se asume que todos pueden ser distribuidos de la misma manera. Ahora bien, en esta dinámica en la que la distribución de los bienes puede ser realizada en base a los mismos criterios, surgen concepciones sociales por las cuales se otorga mayor importancia a un conjunto de esos bienes. Y cuando un individuo posee ese conjunto de bienes que Walzer denomina “bienes sociales”, éstos se convierten en un medio de dominación. Y los llama dominantes en tanto se configuran como determinantes de valor en todas las esferas de la distribución. Obtiene poder cuando puede irrumpir en la determinación de los bienes de otras esferas de distribución. La injusticia surge “si los individuos que lo poseen, por el hecho de poseerlo, pueden disponer de otra amplia gama de bienes”⁸⁸; en otras palabras, cuando poseer un bien le otorga el derecho de disponer de otros. Este dominio que sistematiza la injusticia sólo podrá ser eliminado cuando se logre que los bienes se distribuyan según el reconocimiento de las diferencias que existen entre ellos.

Esta revalidación del contexto, la particularidad y la diversidad de los bienes marca una brecha entre su pensamiento y el de Rawls. Para Walzer es importante comprender cada bien desde su propia especificidad pues sólo de ese modo podremos saber de qué manera puede distribuirse. En suma, de esa manera podremos saber qué hacer respecto a cada uno de los bienes sociales. Esta perspectiva influirá en su opción por la interpretación antes que la limitación del conocimiento, contrario a como

⁸⁸ Ibid., p. 24.

procede Rawls. Por eso, es necesario analizar la concepción de los bienes sociales que maneja Walzer, pues ello nos ayudará a comprender por qué es tan importante la interpretación.

Para Walzer, el problema que dificulta la práctica de la justicia distributiva es la concepción simple que se tiene de los bienes. Partimos de la premisa general de que “la gente distribuye bienes a (otras) personas”⁸⁹ pero ello no sugiere de qué forma se distribuyen esos bienes. A esta afirmación le hace falta la consecuente explicación respecto a cómo se realiza esa distribución. Cuando Walzer señala que existe una concepción simple de los bienes y ésta es errada, lo afirma porque considera que los bienes son diversos y como tales requieren de criterios diferenciados que deben considerarse cuando son sujetos de distribución.

Definidos de esa forma, los bienes se asumen como todos iguales, haciendo válida la opción de distribuirlos bajo un único criterio que, en principio, debiera ser suficiente para mediar en el intercambio y reparto de los mismos. Pero los bienes sociales son muy importantes para las relaciones en la sociedad pues estos “entran a la mente de las personas antes de llegar a sus manos”⁹⁰; es decir, previo al manejo o utilización de los bienes está el concepto que, sobre los mismos, cada cual se ha formado. Y respecto a las formas de distribución afirma que estas “son configuradas con arreglo a concepciones compartidas acerca de qué y para

⁸⁹ Ibid., p. 20.

⁹⁰ Ibid., p. 20.

qué son los bienes”⁹¹. Es decir, que a todo tipo de distribución le antecede la formulación teórica que sobre el bien en cuestión se haya establecido.

De ahí que las formas de distribución varíen tanto en las diferentes épocas, pues los conceptos sobre los bienes van transformándose generación tras generación y no sólo eso, sino que también son diferentes según el país o la sociedad en que se desarrolle.

Para que los bienes puedan ser distribuidos con justicia, afirma Walzer, hace falta que se cree una teoría de los bienes. Propuesta que resume en las siguientes seis proposiciones⁹²:

1. *Todos los bienes que la justicia distributiva considera son bienes sociales.* Decimos que son bienes sociales porque adquieren su valor dentro de una sociedad particular. Como tal, el significado que posee en una puede no ser el mismo que en otra, puede incluso ser incompatible con otra perspectiva.
2. *Los individuos asumen identidades concretas por la misma manera en que conciben y crean – y luego poseen y emplean – los bienes sociales.* La dinámica de la relación con los bienes influye en la forma en que las personas se conciben a sí mismos y la realidad que los rodea.
3. *No existe un solo conjunto de bienes básicos o primarios concebible para todos los mundos morales y materiales – o bien, un conjunto así tendría que ser concebido en términos tan abstractos, que sería de*

⁹¹ Ibid., p. 20.

⁹² Cfr. WALZER. *Las esferas de la justicia.* cit., p. 20-23.

poca utilidad al reflexionar sobre las particulares formas de la distribución. Los bienes básicos están determinados de esa manera por las personas que le otorgan dicho valor. No existe una sola forma de concebirllos, por lo que tampoco existe un sólo conjunto de bienes. Determinarlo así sería negar la multiplicidad de proyectos de vida que reconocemos que existe.

4. *Pero es la significación de los bienes lo que determina su movimiento.*
Para saber cómo determinar la justa distribución de un bien, debo considerar qué es este bien, qué significa para la sociedad, quiénes serán los agentes que lo distribuirán y bajo qué motivos. Solo considerando estos detalles podremos definir su movimiento.
5. *Los significados sociales poseen carácter histórico, al igual que las distribuciones.* He aquí un punto importante. Así como las valoraciones sobre los bienes son diferentes según los individuos, de la misma manera lo es cuando se trata de épocas diferentes. Este carácter histórico resalta la temporalidad de los significados. Lo que fue importante para los hombres de la Edad Media no lo es, o por lo menos no en la misma medida, en la época Moderna o en el S.XXI.
6. *Cuando los significados son distintos, las distribuciones deben ser autónomas.* Si cada bien posee un significado diferente y se acepta esta diversidad, es necesario admitir que no puede existir una sola forma de distribución. Tiene que existir una forma particular para cada tipo de bienes, solo de esa manera puede considerarse un justo reparto.

Al respecto Walzer nos da un ejemplo. Pensemos en la distribución de un bien económico y otro eclesiástico, como el dinero y la piedad. El primero no debería incluirse en la esfera de los bienes eclesiásticos y el segundo tampoco podría hacerlo en el mercado. Hacer esto sería cometer injusticia porque se pretende aplicar un criterio de distribución que no corresponde con el bien que se desea repartir.

Como podemos observar, para el autor los bienes sociales son distintos y por ello les corresponde diversas formas de distribución. Su postura es bastante pertinente sobre todo si se confronta con la realidad. El significado que los hindúes le adjudican a la vaca, no es el mismo que se le otorga en otras culturas. Y así como en este caso, en muchos otros las concepciones varían según la sociedad, la cultura o el grupo humano.

En pos de esa diversidad de significados es que Walzer propone que para cada tipo de bien existe una esfera de distribución específica. Y sostiene, además, que tales esferas no pueden ser transgredidas por quien posea bienes de alguna otra, sólo por el simple hecho de poseerlas.

Todo lo dicho hasta aquí respecto a los bienes sociales, su concepción y distribución, abre importantes cuestiones: Cómo se mantiene la igualdad en este contexto de diversidad, qué hace a los hombres iguales ante esta situación y de qué forma pueden acceder igualitariamente a los bienes que necesita. Ninguna de estas cuestiones puede ser respondida a partir de la concepción clásica de igualdad que Walzer denominará “igualdad simple”, sino a partir del concepto de “igualdad compleja” que desarrollaremos a continuación.

3.5 **La igualdad compleja**

Para Walzer, la idea de igualdad compleja parte del supuesto de la existencia de bienes diferentes entre sí y de cómo se comportan bajo su carácter mediador de las relaciones en la sociedad. De ahí que considere que una concepción simple de igualdad no logra captar la complejidad que implica hablar de ello. Pues esta última no es sino una “compleja relación de personas regulada por los bienes que hacemos, compartimos e intercambiamos entre nosotros (...)”.⁹³

La igualdad compleja significa que “ningún ciudadano ubicado en una esfera o en relación con un bien social determinado puede ser coartado por ubicarse en otra esfera, con respecto a un bien distinto”.⁹⁴ En ese sentido, poseer un bien de una esfera particular no me da la potestad para beneficiarme sobre otro bien perteneciente a otra esfera. Mis posesiones en una no deben influir positiva o negativamente en mi relación con otra esfera de distribución. Intentar trasgredir los parámetros de una u otra esfera sería caer en tiranía y la igualdad compleja es totalmente opuesta a ésta. Una acción tiránica sería, por ejemplo, utilizar el “poder político para ganar acceso a otros bienes”.⁹⁵ Y para evitar tales actos, la igualdad compleja se basa en el supuesto siguiente:

⁹³ Ibid., p. 31.

⁹⁴ Ibid., p. 33.

⁹⁵ Ibid., p. 32.

“Ningún bien social X ha de ser distribuido entre hombres y mujeres que posean algún otro bien Y simplemente porque poseen Y sin tomar en cuenta el significado de X.”⁹⁶

De ese modo, no tiene justificación que por el hecho de poseer un bien X, podamos disponer de otro bien Y. La única forma de determinar la distribución de un bien Y es por su propio significado. Este principio requiere realizar el ejercicio de estudiar, conocer o definir, el significado de cada bien pues de ello dependerá que éste pueda entrar en una relación de intercambio con otro. Y sucede lo mismo con el otro bien que forma parte de la relación que se establece; es decir, también se debe conocer el significado de los demás bienes que se colocan en relación.

Lo que implica en su base, la igualdad compleja, es la observancia y el cuidado de las fronteras de una y otra esfera pues busca eliminar la posibilidad de intercambiar un bien sin que, al momento de entrar en dicha relación, esté considerado su carácter intrínseco. Por ello afirma que:

“La igualdad compleja exige la defensa de las fronteras; funciona mediante la diferenciación de bienes, tal como la jerarquía funciona mediante la diferenciación de personas. Pero sólo podemos hablar de un *régimen* de igualdad compleja cuando hay muchas fronteras por defenderse.”⁹⁷

En ese sentido, la igualdad compleja es posible mientras existen límites que resguardar. Y esta situación no se encuentra en la igualdad simple porque en ella se considera que existe un proceso igualitario cuando un bien predominante es distribuido de manera extensa.

⁹⁶ Ibid., p. 33.

⁹⁷ Ibid., p. 40.

En definitiva, lo que Walzer quiere es que haya un trabajo de conocimiento y diferenciación por parte de las personas pues de ello depende que no se caiga en situaciones de injusticia, transgrediendo los límites en los que uno u otro bien puede moverse. De ahí que considere tan importante la interpretación como actividad primaria, pues, bajo la postura antes descrita, es través de la actividad interpretativa que se lograría captar la particularidad de los bienes y sus diversas formas de distribución. Esta teoría de los bienes necesita un correlato, a saber: la interpretación. Y por eso, consideramos necesario determinar y analizar los tres senderos de la filosofía que determinan la forma de aproximarse al fenómeno de la crítica social.

Con lo dicho hasta aquí podemos comprender la postura de Walzer sobre los bienes y la forma en la que nos incluimos en la tarea de crear principios de justicia. Encontramos así que la propuesta de Walzer difiere de lo dicho por Rawls, pues este último considera que los hombres que establecen los principios de justicia – estos pueden equipararse al crítico social del que habla Walzer – no pueden poseer ningún conocimiento particular porque podría ocasionar la ausencia de imparcialidad en las decisiones.

Cabría preguntarnos, en primer lugar, si es posible colocarnos en esa situación apartada o es que siempre nos encontramos inmersos en nuestras propias circunstancias. Y, en segundo lugar, si es necesario buscar dicha posición o es posible que a partir del conocimiento de nuestra

sociedad y sus valores podamos alcanzar un punto de vista crítico e imparcial que contribuya al fin que buscamos.

En mi opinión, ambas propuestas aportan desarrollos claves para el acercamiento a la cuestión de la justicia. Si bien la distancia crítica posee un carácter muy importante, resulta difícil asumir que sea posible retroceder hasta el punto en el que nos distanciamos de todo conocimiento y sentir. Aún si asumimos que ésta es una situación hipotética, considero que es importante tomar en cuenta el contexto de las decisiones. Es decir, la sociedad en la que se vive posee características que son importantes y deberían ser asumidas como parte de la cuestión.

Esto último nos sumiría en una nueva discusión pues el carácter de universalidad de los principios de justicia supone que los mismos no pueden darse de tal forma que puedan ser reducidos a personas o grupos humanos en particular. Y, dado que no se puede tomar en cuenta las características particulares de cada sociedad, es mejor asumir las posibles circunstancias al momento de establecer principios de justicia.

Con todo y ello, la propuesta de Walzer abarca con mayor amplitud el campo en el que se desarrollan las relaciones sociales. No desconoce los factores que actúan en dichos intercambios y más bien, procura asumir que es a partir de esa diversidad que se debe establecer la distribución de bienes de una manera justa para todos. Así pues, la discusión quedará siempre abierta y sujeta a los cambios que sean necesarios para que puedan servir de herramienta para las sociedades en general.

CAPÍTULO IV

UNA INTERPRETACIÓN DE CARÁCTER UNIVERSAL

En los capítulos anteriores nos hemos dedicado a analizar las posturas de Rawls y Walzer que han sido materia de nuestra investigación. Con ello hemos podido esclarecer cuál es la perspectiva y aporte de cada uno con respecto a las condiciones para la creación de principios de justicia. Nos encontramos ahora en posibilidad de presentar lo que desde nuestra perspectiva constituye la mejor forma de establecer dichos principios.

Este trabajo nace con el fin de dar respuesta a una problemática presente en la realidad actual, que cada vez se hace más grande y difícil de resolver. Se trata del problema de la injusticia social. Al investigar esta cuestión nos preguntamos acerca de su origen. Para algunos autores como Rawls, es claro que la injusticia existe. Para él, la única forma de corregirlo es buscar la manera en la que, aún existiendo diferencias entre los individuos, se procure la ganancia máxima posible para el menos favorecido.

Por eso propone en su teoría dos principios de justicia cuyos fines son, primero, cuidar que las personas cuenten con las mismas libertades y, segundo, que las desigualdades existentes se resuelvan de manera que se procure el mayor beneficio para el menos aventajado, debiendo existir, además, una igualdad de condiciones para que todos los individuos tengan acceso a las mismas

oportunidades.⁹⁸ A partir de estos principios se debe construir el aparato de la ley jurídica; es decir, las normas que regulan la actividad de los individuos.

Pero la cuestión que nos ocupa es la constitución de esos principios de justicia. Hemos afirmado que dichos principios tienen una doble tarea: establecer los deberes y derechos de los individuos y definir el reparto de las ventajas obtenidas en esta asociación voluntaria. Sólo si cumplen estas funciones los principios podrán considerarse justos. Pero observamos que en la realidad no se cumple y consideramos que se debe a que el método para crearlos no ha logrado abarcar todas las dificultades posibles. Por un lado está la corriente que sostiene que los individuos que crean los principios deben desconocer sus propias cualidades y las de su entorno; por otro, están los que consideran que conociendo y aceptando la realidad podremos crear verdaderos principios que sean aplicables.

Rawls recurre al mecanismo del velo de la ignorancia para explicar cómo en la posición original es necesario reducir los conocimientos de los individuos, asegurando así la universalidad de estos. El velo de la ignorancia se presenta así como un mecanismo que, al limitar sus conocimientos, evita que las partes caigan en una situación de parcialidad. Por ello, no conocen nada de sí mismas en particular, salvo que su sociedad está sometida a las circunstancias de la justicia, y, por otro, conocen los acontecimientos generales de la sociedad humana que atañen a la elección de los principios de justicia.

Walzer, por su parte, nos explica que la crítica social y la tarea de crear principios de justicia debe realizarse desde la perspectiva del sendero de la interpretación, que incluye como principal fuente para su tarea, la comprensión de

⁹⁸ Véase RAWLS. *Teoría de la justicia*. cit. p. 82-86. *La justicia como equidad*. cit. 72-81.

la realidad y lo que hace falta para que sea justa. Esto supone un reconocimiento de la diversidad de bienes y la necesidad de establecer criterios específicos para su distribución.

Estas son propuestas contrarias y como ya hemos anticipado, consideramos que la mejor opción es la planteada por Walzer. Al considerar la interpretación como elemento clave para el establecimiento de los principios de justicia reconoce la importancia de que el individuo cuente con información sobre su realidad y las circunstancias específicas de la situación que pretende resolver.

Sabemos que los principios, para que puedan lograr su fin, deben ser universales. Para algunos esa condición peligra si damos cabida a la interpretación. Pero Walzer la describe desde la perspectiva de la crítica social. Se trata de la tarea constante de analizar la realidad y los cambios que pueden presentarse. Hablamos, entonces, de una interpretación desde la perspectiva crítica. No afirma, como Rawls, la posibilidad de situarse “en ningún lugar particular”, al contrario, pone en duda que esa situación pueda darse. Propone una distancia entre los intereses y deseos particulares y aquello que interesa de manera general.

Una interpretación entendida bajo esta perspectiva es la que consideramos idónea para la creación de los principios de justicia. Está claro que un requisito es la universalidad pero ésta no puede ser ciega; es decir, no puede desconocer el mundo en el que se va aplicar. Si no se toma en cuenta la sociedad en la que se aplica, cómo podremos estar seguros que los principios serán los correctos y podrán aplicarse en todas las circunstancias posibles.

El problema de crear principios bajo estas condiciones es que se corre el riesgo de volverse inaplicable. Por lo general, cuando una opción otorgada no se ajusta con la realidad, simplemente no se aplica. El resultado de ello es que no se puede procurar el cumplimiento de esos principios de justicia que se establecieron.

La gran preocupación por la que muchos consideran que es mejor limitar el conocimiento de los actores responsables de elegir los principios de justicia es que, de no hacerlo, puedan filtrarse particularidades que acabarían legitimando desigualdades que con la universalidad buscan restringirse. Pero la sociedad en la que nos encontramos inmersos posee características que son importantes y deberían ser asumidas como parte de la cuestión sin que por ello se vea afectado el carácter de universalidad que debe poseer cada principio a ser escogido como regulador en la sociedad.

Yo sostengo que bajo la perspectiva de la crítica social sería posible reconsiderar esa limitación de los conocimientos. Como lo hemos explicado a lo largo de la presente investigación, cada sociedad, cultura, grupo humano o asociación tiene una visión diferente del mundo y con ellos una perspectiva de vida variada. Y todo ello va estrechamente ligado con la escala de valores que poseen los individuos ubicados en esos diferentes tipos de vida.

Para Walzer, los bienes son en sí mismos plurales en su forma pues no existe un único conjunto de bienes básicos concebible para todos los mundos morales por igual. Ello hace necesario que los principios de justicia se acoplen con la diversidad de bienes sociales existentes. Y en base a tal diversidad es necesario que los criterios y formas de distribución también sean distintos. Por eso propone que cada bien debe ser entendido dentro de las llamadas esferas de la

justicia pues es en ellas en donde adquiere el significado y el valor que le corresponde. Y ningún bien podrá entrar en relación con otros bienes si no se ha tomado en consideración su particularidad al momento del intercambio.

Es la igualdad compleja la que procura que se cumpla con el reconocimiento del valor de cada bien en sí mismo pues se encarga del cuidado de las fronteras entre una y otra esfera, eliminando la posibilidad de que un bien sea puesto en relación a otro sin que se considere su carácter intrínseco. La diversidad de contextos y significados que se otorga a los bienes en cada una de sus esferas de distribución hace que resulte inviable establecer principios universales que no tomen en consideración estas particularidades. Creemos que el reto está en que aún considerándose las características particulares, se pueda lograr que haya un carácter universal dentro de la situación en la que se encuentra.

Esta diversidad de valores que posee un bien se corresponde con las diversas perspectivas de vida. Cada individuo se crea un plan o proyecto de vida enteramente influido por lo que su escala valorativa determina como más importante. En ese sentido, Berlin señala:

“la forma de vivir de los hombres, su modo de pensar, de sentir, de hablar entre ellos, las ropas que visten, las canciones que cantan, los dioses que adoran, los alimentos que comen, sus supuestos básicos, las costumbres, los hábitos que les son intrínsecos..., eso es lo que crea las comunidades, cada una de las cuales tiene su propio ‘estilo de vida’.”⁹⁹

Ahora bien, que cada grupo social o individuo particular posea un estilo de vida y una escala de valores específicos no significa que no sea capaz de

⁹⁹ BERLIN, Isaiah. *El fuste torcido de la humanidad*. cit. p. 29

reconocer la perspectiva del otro; es decir, cada individuo puede reconocer la idea o proyecto del otro y puede o no reconocer por qué su escala valorativa es diferente. En ese sentido, no es necesario que todos compartan el mismo plan de vida, baste con que los individuos sean conscientes de la diversidad y puedan respetar el *modus vivendi* del otro.

Al respecto Berlin señala que:

Miembros de una cultura pueden, por la fuerza de la intuición imaginativa, entender (lo que Vico llamaba *entrare*) los valores, ideales, formas de vida de otra cultura o sociedad, incluso de las remotas en el espacio o en el tiempo. Esos valores pueden resultarles inaceptables, pero si abren la mente lo suficiente pueden llegar a entender cómo era posible ser un ser humano pleno, con el que uno podría comunicarse, y vivir al mismo tiempo de acuerdo con los valores muy diferentes de los propios, pero a los que sin embargo uno puede considerar valores, fines de la vida, cuya consecución puede permitir a los hombres realizarse plenamente¹⁰⁰

Como observamos en la realidad, son diferentes fines los que persiguen los hombres pero ello no impide que pueda reconocerse y respetarse el plan de vida del otro. Y para que este reconocimiento se haga efectivo, se debe partir desde la creación de los principios de justicia. Estos últimos deben ser tales, que encierren en su definición todos los planes de vida posibles. En ese sentido es que se busca un carácter universal. Pero como ya hemos visto, no pueden ser efectivos si no hay una interpretación de esas diferentes realidades.

Por eso llamamos a este capítulo “una interpretación de carácter universal”, porque consideramos que el punto medio en el cual podría lograrse la efectividad que esperamos, es cuando se logre conciliar las características particulares dentro de una universalidad que permita que los principios puedan ser aplicados en

¹⁰⁰ BERLIN. op. cit. p. 29

diferentes circunstancias y por diferentes grupos humanos. Esta opción puede resultar contradictoria. Y es que intentar conciliar la interpretación, que está asociada con la subjetividad y el criterio personal, con la universalidad, entendida como la búsqueda de aspectos generales cuya característica principal es su aplicabilidad general, no es tarea fácil.

Podríamos mantenernos en la idea que la mejor forma de crear principios de justicia es manteniendo el carácter de universalidad que deben poseer, al negarle una serie de conocimientos a quienes se encargan de la creación de éstos. Pero una tarea así descuidaría una realidad palpable, a saber: la diversidad de planes de vida existentes. Al establecer los principios de esa manera, corremos el riesgo de mantenernos como si estuviésemos bajo el velo de la ignorancia. No es factible dejar de considerar las particularidades de nuestro ser en el mundo. Es un hecho que formamos parte de una sociedad específica y que dentro de ella nos encontramos asociados con otra serie de grupos humanos. En general, nos alineamos a un plan de vida acorde con esos grupos a los que pertenecemos y en base a esa perspectiva definimos lo que es para nosotros importante. Esto no desacredita los planes del resto pero nos coloca en una situación particular.

Aun así, existen consideraciones respecto a los bienes que son más menos compartidas y pueden servir de base para la universalidad que requieren los principios de justicia. En este punto se hace necesaria la interpretación; un punto de vista crítico y con la distancia necesaria, de modo que se puedan establecer principios reguladores de esas relaciones entre individuos.

Ahora bien, sabemos que la interpretación nunca es definitiva; deja siempre el campo abierto a la discusión sobre la moralidad; que se muestra como un

ámbito respecto del cual nunca habrá una discusión final. Porque al hablar de moralidad estamos hablando de nuestra vida misma que se encuentra inmersa en un mundo cambiante; hecho que muestra la necesidad de repensar constante y continuamente los principios que hemos establecido como reguladores de nuestra convivencia.

La discusión queda abierta y siempre sujeta a la revisión y concertación de las sociedades, pues son ellas mismas las responsables de establecer los principios de justicia que regulen su convivencia. Por ello, siempre será importante, y en ello concordamos con Walzer, la interpretación pues de ella dependerá de revalidación o reformulación de los principios establecidos.



CONCLUSIONES

1. Nuestra investigación toma como punto de partida la pregunta acerca de las mejores condiciones para la creación de los principios de justicia. Para responderla hemos analizado la postura de dos importantes exponentes de la filosofía contemporánea: Rawls y Walzer.
2. En el primer capítulo presentamos cómo se constituye la sociedad y sus principios de justicia. Para realizar dicha tarea tomamos como punto de partida la postura contractualista de tres autores: Hobbes, Locke y Rousseau; centrando el estudio en la teoría del estado de naturaleza y del contrato social.
3. Cuando los hombres se reúnen para compartir de forma ordenada sus vidas, lo hacen formando parte de una sociedad. Antes de eso se encontraban en lo que los teóricos contractualistas han denominado el estado de naturaleza. Un estado en el cual el hombre vivía libre, valiéndose de sus propias fortalezas para asegurar todo lo necesario para cubrir sus necesidades básicas.
4. Las posturas de Hobbes, Locke y Rousseau concuerdan al afirmar que los hombres son libres, iguales e independientes. Libres porque son dueños de sí mismos. Iguales en tanto poseemos las mismas cualidades. E independientes porque cada uno puede actuar según su propio criterio.

5. Las relaciones en el estado de naturaleza están marcadas por la necesidad de adquirir ciertos bienes a los que de otra manera no podríamos acceder. La dificultad surge al no existir alguna ley que regula esa cooperación mutua. Allí se hace necesaria fijar normas que bajo la figura de un acuerdo sean adoptadas por todos aquellos que quieren formar parte de esa comunidad de cooperación
6. El contrato social es un pacto por el cual todos y cada uno de los interesados se comprometen a la obediencia de las normas que se establezcan, reconociendo que el requerimiento para ello es que mi libertad se encuentre restringida en la misma medida que el resto de los individuos. Precisamente, las normas que se establezcan servirán para regular asegurar que se cumpla la justicia del sometimiento de todos y cada uno de los participantes. Así, se da paso del instinto a la justicia, otorgándole a las acciones el carácter moral que no poseían.
7. La sociedad una vez formada debe crear sus propias leyes de convivencia, que denominaremos principios de justicia. Por eso, su tarea principal será establecer cuáles serán los *principios de justicia*, con qué método se fijarán y quiénes serán los responsables de llevar a cabo esa tarea.
8. Sobre el método para la creación de estos principios tenemos dos posturas contrarias. Por un lado está la que sostiene que los individuos deben desconocer sus características propias y por otro, está la que considera la necesidad de conocer la realidad.
9. En el segundo y tercer capítulo examinamos las posturas de dos representantes de estas corrientes: Por un lado Rawls, que recurre al

mecanismo del velo de la ignorancia para explicar cómo en la posición original es necesario reducir los conocimientos de los individuos, asegurando así la universalidad de estos. Y por otro lado, Walzer, que nos explica que la crítica social y la tarea de crear principios de justicia debe realizarse desde la perspectiva del sendero de la interpretación, que incluye como principal fuente para su tarea, la comprensión de la realidad y lo que hace falta para que sea justa.

10. Las posturas de Rawls y Walzer difieren pues, el primero considera que los hombres que establecen los principios de justicia no pueden poseer ningún conocimiento particular pues ello puede ocasionar la no imparcialidad de las decisiones; y el segundo considera que la conexión entre el crítico y la sociedad hace que la crítica funcione mejor, por lo que no es necesaria la limitación del conocimiento. Y esto se basa en la idea de que los bienes son diversos en su forma y por ello no puede hablarse de principios universales que reúnan a todos bajo una característica común, pues se estaría dejando de lado lo específico de cada uno de ellos.
11. Ambas propuestas aportan desarrollos claves para el acercamiento a la cuestión de la justicia. Si bien la distancia crítica posee un carácter muy importante, resulta difícil asumir que sea posible retroceder hasta el punto en el que nos distanciemos de todo conocimiento y sentir.
12. La propuesta de Walzer es la más apropiada para estos fines. La diversidad de contextos y significados que en cada uno de ellos se otorga a los bienes hace que resulte inviable establecer principios universales que no tomen en consideración estas particularidades. De no hacerlo, se corre el riesgo de

establecer principios que no se correspondan con la realidad en la que deben ser aplicadas.

13. La mejor opción sería encontrar una forma de establecer los principios de justicia que mantengan su condición de universal sin desconocer la realidad a la que pertenecen. En ese sentido se plantea una “interpretación con carácter universal”, a partir de la cual se logren incluir las condiciones particulares y sean tomadas en cuenta en la creación de los principios de justicia.
14. Los principios establecidos a partir de una reflexión crítica y consciente del mundo en que se inscriben permitirá que se logre el cumplimiento de los fines para los que fueron creados. De esa manera, podrán servir de manera efectiva para establecer mecanismos justos en la distribución de bienes así como en el reconocimiento de los diferentes modos de vida.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria:

- **RAWLS, John.**

La teoría de la Justicia. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.

La justicia como equidad: Una reformulación. Buenos Aires: Paidós, 2002.

El liberalismo político. Barcelona: Crítica, 1996.

- **WALZER, Michael**

Interpretación y crítica social. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1993.

Las esferas de la justicia. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1987

Moralidad en el ámbito local e internacional. Madrid: Alianza, 1996.

Razón, política y pasión. 3 defectos del liberalismo: Conferencias Max Horkheimer. Madrid: Antonio Machado Libros, 2004.

Secundaria:

• **ARISTÓTELES**

Ética Nicomáquea. Madrid: Gredos, 2000.

Política. Madrid: Gredos, 1994

• **BERLIN, Isaiah.**

Cuatro ensayos sobre la libertad. Madrid: Alianza Editorial, 1993

El fuste torcido de la humanidad: capítulos de historia de las ideas.

Barcelona: Península, 1995

La traición de la libertad. México D.F.: Fondo de Cultura Económica - FCE, 2004

• **BARRY, Brian**

Teorías de la Justicia. Barcelona: Gedisa, 1995

La justicia como imparcialidad. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1997.

• **DWORKIN, Ronald**

El imperio de la justicia: de la teoría general del derecho, de las decisiones e interpretaciones de los jueces y de la integridad política y legal como clave de la teoría y práctica. Barcelona: Gedisa, 1988.

• **GARGARELLA, Roberto**

Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política. Barcelona: Paidós, 1999

- **GRAY, John**
Las dos caras del liberalismo: una nueva interpretación de la tolerancia liberal. Barcelona: Paidós, 2001
- **HOBBS, Thomas**
Leviatán. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- **LOCKE, John**
Segundo tratado sobre el gobierno civil. Buenos Aires: Editorial Lozada, 2002.
- **NOZICK, Robert**
Anarquía, Estado y Utopía. México: Fondo de Cultura económica, 1999.
- **NUSSBAUM, Martha C.**
Las fronteras de la justicia. Barcelona: Paidós, 2007.
- **ROUSSEAU, Jacques.**
El contrato social. Madrid: Espasa Calpe. 1996
- **SANDEL, Michael**
El liberalismo y los límites de la justicia. Barcelona: Gedisa, 2000.
- **WOLF, Robert Paul**
Para comprender a Rawls: una reconstrucción y una crítica de Teoría de la Justicia. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1981.