



VOL: AÑO 2, NUMERO 3
FECHA: INVIERNO 1986-1987
TEMA: POLITICA Y VERDAD
TITULO: **Teoría, ¿Para qué?**
AUTOR: *Carlos Pereyra*
SECCION: Ensayos

TEXTO

1. ¿Cuál es el estatuto teórico de la empresa intelectual de Rawls? Tanto en sus textos como en la abundante literatura suscitada por su obra, hay evidente inestabilidad e incertidumbre respecto al campo problemático donde se ubica el discurso. En ocasiones, el tratamiento dado a la cuestión de la justicia como imparcialidad parece corresponder a preocupaciones reconocidas de modo habitual como pertenecientes a la filosofía o teoría moral y, de manera más específica, se las coloca en el ámbito de la ética normativa. Otras veces, sin embargo, todo ocurre como si estuviéramos ante una elaboración teórica inscrita en la órbita de la filosofía política. Al formular la pregunta anterior y observar la ambigüedad del discurso rawlsiano, no se pretende, por supuesto, atender a un afán clasificatorio orientado a encasillar el trabajo intelectual en compartimientos estancos. De lo que se trata, en cambio, es de acotar el sentido de esa propuesta teórica para determinar mejor la forma en que puede ser acogida. En efecto, unas serán las lecturas posibles si se ubica en el nivel de la ética normativa y otras, muy distintas, si se trata de filosofía política. La diferencia es tanto más significativa si se rechaza, no obstante la opinión de algunos, la tesis de que "la filosofía política es una disciplina normativa" ([1], 63).

No puede extrañar la ambigüedad en el estatuto teórico de la obra de Rawls cuando se advierte que, por un lado, el objetivo declarado "es elaborar una teoría de la justicia que sea una alternativa viable" ([TJ], 19) al utilitarismo y el intuicionismo, es decir, a doctrinas que han dominado largamente la historia de la ética y, por otro lado, el objetivo también explícito "es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel más elevado de abstracción la conocida teoría del contrato social" ([TJ], 28). Como señala Wolff, "las más importantes escuelas de conocimiento de la teoría ética eran el utilitarismo y el intuicionismo... Rawls revive una versión de la teoría del contrato social como un modo de descubrir una vía media entre el utilitarismo y el intuicionismo... se vuelve a una tercera tradición, no precisamente de filosofía moral o social, sino más bien de teoría política: la tradición del contrato social" ([2], 21). La elaboración de una teoría de la justicia parece exigir el vaivén de la filosofía política a la ética normativa, aun cuando, como veremos, la propuesta permanece en definitiva en el ámbito de la ética normativa.

Esa ambigüedad explica la heterogénea recepción de la obra fundamental de Rawls. Así, por ejemplo, mientras Salvatore Veca escribe: "aparecida en 1971, A Theory of Justice se ha impuesto rápidamente como la contribución más importante a la filosofía política en los últimos diez años" ([3], 132), Carlos Thiebaut indica, en cambio, que "la aparición en 1971 de A Theory of Justice fue un hito que señaló los nuevos territorios por los que empezaba a transitar la filosofía moral" ([4], 117). Si bien esta segunda caracterización resulta comprensible de suyo, no sucede lo mismo con la primera, por lo que el propio Veca está

obligado a preguntarse "¿en qué sentido el libro de Rawls es un libro de filosofía política?" La respuesta, muy poco satisfactoria, apunta que "a la filosofía política atañe, según Rawls, la justificación (moral) de ordenamientos fundamentales de las instituciones políticas, económicas y sociales" ([3], 134). Así pues, el carácter filosófico-político del discurso se apoya en un papel crítico-normativo, es decir, se parte del supuesto de que una tarea central de esta disciplina consiste en localizar los principios mediante los cuales pueden justificarse reglas de comportamiento de las instituciones sociales y políticas.

Es preciso aceptar sin duda, la tesis según la cual "hay, por supuesto, muchas maneras en que puede ser entendida la filosofía política; escritores de diferentes épocas, enfrentados a circunstancias sociales y políticas diferentes, entendieron su trabajo de modo diferente" ([JF], 226). En efecto, una mirada histórica así sea superficial, muestra la diversidad de proyectos teóricos que pueden ser englobados bajo el rubro de filosofía política. Sin embargo, esto no basta para apuntalar una perspectiva teórica a partir de la cual sólo cabe enjuiciar el entramado institucional del orden sociopolítico. Una teoría de la justicia que nada puede decir para explicar los principios observables en las sociedades realmente existentes y sólo abre la posibilidad de enjuiciamientos vagos y generales, dista mucho de satisfacer las expectativas creadas por la filosofía política. La obra de Rawls es un buen ejemplo de hasta qué grado el énfasis unilateral en la dimensión normativa del quehacer filosófico puede menoscabar su papel teórico-explicativo. No podría argumentarse, en defensa del normativismo estrecho, que la tarea explicativa es propia de la ciencia política porque, si se admite la presencia de esta disciplina, no hay motivo alguno para desarrollar un discurso filosófico-especulativo por completo de espaldas a los conocimientos positivos de la politología.

Podría alegarse que el resultado neto de una teoría de la justicia como la elaborada por Rawls, no se agota en su función valorativa sino que "serviría también como concepto regulativo o regulador de la práctica político social" ([5], 114). Toda vez que "el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad" ([TJ], 23), los principios escogidos en la posición original condicionarían la constitución política de la sociedad y las principales disposiciones económicas y sociales, es decir, configurarían la acción gubernamental y el contenido de la legislación. Más aún, Rawls confía en que "los primeros principios de la justicia... determinan la finalidad a largo plazo del cambio social" ([KC], 567). Es debido a sus pretendidas virtudes como ideal regulativo que algunos ven en esta obra una buena teoría, pues "a pesar de los puntos débiles que la crítica ha ubicado en la construcción de Rawls... buenas teorías son también, y quizás sobre todo, las que anticipan la realidad, buscando proporcionar criterios de evaluación y orientar los comportamientos para darles dignidad de proyecto consciente y racional" ([6], 64).

Sin embargo, es muy improbable que fórmulas generales como el principio de la libertad y el principio de la diferencia, puedan desempeñar algún papel como fuerza regulativa de los comportamientos en las sociedades reales. Hay una tensión difícil de salvar entre las condiciones establecidas para la elección de tales principios, sobre todo el velo de la ignorancia, y la pretensión de que operen como anticipación de lo que puede ocurrir en el curso efectivo de la vida social. El principio de la diferencia, en particular, no pasa de ser un ideal abstracto de la ética normativa, si su formulación no va acompañada de un examen serio de los requisitos que supone su incorporación en la práctica social.

2. Rawls sostiene que uno de los rasgos específicos de su empresa es proponer una versión que generalice y lleve a mayor grado de abstracción el programa de la teoría contractualista. Esta apelación a la idea del contrato social mucho contribuyó a crear la imagen de que su discurso se encuentra a caballo entre la ética normativa y la filosofía política. Hay aquí, sin embargo, una confusión que debe ser despejada. Se trata de una versión contractualista sui generis, pues la abstracta teoría de la justicia de Rawls "ofrece

una forma revisada de la teoría contractual" ([7], 240). Históricamente, la idea del contrato social fue perfeccionada con el fin de explicar o, si se quiere, justificar la constitución del Estado. La filosofía política moderna giró en torno a una pregunta central: ¿por qué se transita del estado de naturaleza a la sociedad civil? "Las teorías contractualistas de la obligación política están asociadas, en efecto, a una experiencia colectiva que parece uno de los puntos sin retorno de los cuales se genera la modernidad: el Estado" ([3], 129). En la versión rawlsiana, el neocontractualismo nada tiene que ver con esa cuestión.

La hipótesis contractualista produjo una explicación del surgimiento del Estado, como alternativa frente a la explicación mantenida por una tradición de origen aristotélico para la cual ese surgimiento fue producto de un proceso de agregación histórica que tuvo en la familia su lugar de arranque. La hipótesis del contrato social fue uno de los instrumentos teóricos invocados por los iusnaturalistas en su polémica con los defensores de lo que Bobbio llama modelo aristotélico. En esa polémica estaban en disputa soluciones distintas a problemas tales como: origen, naturaleza, estructura, fundamento y legitimidad del poder político supremo. El problema básico de los contractualistas era la justificación racional del tránsito de un anárquico estado de naturaleza a una sociedad civil con autoridades y poderes establecidos con claridad, es decir, el paso de una situación de pretendida libertad e igualdad naturales a la condición de súbditos del Estado. Más allá del juicio que merezca la hipótesis contractual, lo cierto es que fue acuñada para dar explicación de un hecho histórico de fundamental importancia: el nacimiento del Estado.

Al recordar la función teórica del contractualismo en los debates de la filosofía política moderna, no se pretende sugerir que esa hipótesis sólo tiene sentido para tales debates específicos. Cabe imaginar otros problemas de la teoría política en cuya solución sea también válida la hipótesis contractual. La pregunta, aquí, es si cuando se trata de examinar "solamente los principios de la justicia que regularían una sociedad bien ordenada" ([TJ], 25), es decir, una sociedad históricamente inexistente, estamos todavía en un ámbito de preocupaciones donde la perspectiva contractualista desempeña una función teórico-política. "Aunque la obra de 1971 parecía pertenecer de lleno a la tradición clásica del contrato social, el desarrollo posterior de los trabajos de Rawls, en gran medida debido a la contestación a las críticas que se le formularon, debe modificar el debate filosófico sobre su aportación y, con ello, cambiar la caracterización que de esa obra se hace... desde una comprensión estrictamente contractualista de la aportación de Rawls hasta una reelaboración de la misma en términos de un constructivismo ético" ([4], 120).

Si esto es así, desaparece uno de los elementos discursivos que más engañosamente contribuyeron a dar apariencia filosófico-política a la empresa intelectual de Rawls. La idea del contrato social tuvo en su origen una función analítico-explicativa y ahora es resucitada con propósitos normativo-prescriptivos. La similitud superficial de la perspectiva contractualista original y la versión rawlsiana del neocontractualismo no debe conducir a equívocos. La intención de localizar principios racionales en cuya virtud sea posible evaluar (justificar o, como probablemente ocurriría en todos los casos, no justificar) la estructura básica de las sociedades existentes, difiere en manera harto significativa de la intención de explicar el surgimiento de instituciones fundamentales de las sociedades modernas. El abandono de las pretensiones explicativas de la teoría original del contrato y su utilización para otros menesteres indica hasta qué punto se la ha extraído de su marco político inicial para desplazarla a un nuevo contexto de filosofía moral donde será paulatinamente sustituida por el constructivismo ético.

Ahora bien, cualesquiera sean las modificaciones impuestas a la función teórica de la idea del contrato, Rawls mantiene intocados los vulnerables supuestos metafísicos del contractualismo. En particular, conserva inalterados los "atributos espectrales"

característicos de la concepción iusnaturalista del hombre: libertad e igualdad naturales. El modelo ideal de sociedad bien ordenada incluye la ficción de que está constituida por individuos libres e iguales. Se pierde así de nueva cuenta la saludable madurez teórica ganada por lo menos desde Spinoza, con la idea de que sólo tiene sentido examinar la cuestión de las libertades y la igualdad en el desarrollo del proceso histórico. "La justicia como imparcialidad tiene los sellos distintivos de una teoría del derecho natural... basa los derechos fundamentales en atributos naturales y distingue sus bases de las normas sociales... estos derechos dependen solamente de ciertos atributos naturales cuya presencia puede comprobarse mediante la razón natural, empleando métodos de investigación de sentido común. La existencia de estos atributos y de los derechos en ellos basados se establece independientemente de las convenciones sociales y de las normas legales" ([TJ], 558).

Sin considerar aquí la plausibilidad de este argumento en la filosofía moral, es muy dudoso que la representación de las partes en la posición original como entidades nouméricas permita una construcción teórica eficaz para lidiar con problemas de la justicia en relación con la estructura básica de la sociedad, donde siempre intervienen agentes sujetos a determinadas convenciones sociales y a normas legales específicas y nunca participan en la calidad abstracta de personas reducidas a su naturaleza de seres racionales, libres e iguales. Los métodos de sentido común invocados por Rawls para justificar la extraña idea de que existen ciertos derechos aunque no tengan vigencia efectiva en la práctica jurídica-institucional, no son sino los mecanismos circulares del discurso que postula entidades fantasmales y después encuentra en sí mismo la prueba de que tales fantasmas existen. Si no hay un orden natural previo a las formas concretas de organización social observables en la historia, no tiene sentido hablar de atributos y derechos naturales. Los atributos del yo noumérico o de la persona moral derivan de supuestos metafísicos duros de tragar.

Sin embargo, Rawls rechaza estas objeciones a su concepción de la justicia como imparcialidad y niega que dependa de afirmaciones filosóficas sobre la naturaleza e identidad esenciales de las personas. Concluye, por ello, que "la concepción pública de justicia ha de ser política, no metafísica" ([JF], 223). En efecto, frente a la objeción formulada muchas veces en términos más o menos semejantes, de que en su concepción las personas constituyen una realidad ontológicamente anterior e independiente de todo ordenamiento social, Rawls arguye que "la descripción de las partes puede parecer que presupone alguna concepción metafísica de la persona, por ejemplo, que la naturaleza esencial de las personas es independiente de y previa a sus atributos contingentes, incluyendo sus adhesiones y fines últimos... pero esto es una ilusión causada por no ver la posición original como artificio de exposición. El velo de la ignorancia, por mencionar un rasgo prominente de esa posición, no tiene implicaciones metafísicas concernientes a la naturaleza del yo; no implica que el yo es algo ontológicamente previo a los hechos tocantes a las personas cuyo conocimiento está vedado a las partes" ([JF], 238).

¿Son los supuestos metafísicos mera apariencia debida a malas interpretaciones del pensamiento rawlsiano? Es obvio que la posición original es un artificio de la razón (una hipótesis lógica) y no la descripción de un acontecimiento histórico, pero si no está implicada en la posición original alguna idea sobre la naturaleza esencial de la persona independiente de las contingencias históricas, entonces ¿qué significa el último párrafo de su obra fundamental? Allí se dice que observar nuestro lugar en la sociedad desde la perspectiva de la situación original es "observarlo sub specie aeternitatis: es contemplar la situación humana, no sólo desde todos los puntos de vista sociales, sino también desde todos los puntos de vista temporales. La perspectiva de la eternidad no es una perspectiva desde un cierto lugar, más allá del mundo, ni el punto de vista de un ser trascendente; más bien, es una cierta forma de pensamiento y de sentimiento que las

personas racionales pueden adoptar en el mundo" ([TJ], 648). No se afirma, es cierto, que la persona moral tiene algún tipo de existencia previa a su configuración histórico-social, pero se construye una teoría de la justicia con base en una imaginaria racionalidad intemporal y ahistórica. El discurso de Rawls no difiere en este punto de la tradición iusnaturalista: "los teóricos contractualistas tradicionales trabajaron con una distinción entre lo natural y lo contingente... lo que hacen los hombres en la posición contractual es tenido como expresión de lo que son por naturaleza, más que como expresión de lo que han llegado a ser en virtud de la situación contingente en la que se encuentran... omitir todos los factores peculiares de una época dada implicaría que la naturaleza humana incluye sólo factores que pueden ser compartidos por otros, sin considerar las configuraciones sociales en las que viven" ([8], 53).

Dworkin apoya en este punto la formulación de Rawls. Señala que si bien para mucha gente la noción de derechos naturales tiene connotaciones metafísicas, "en el modelo constructivo, al menos, la asunción de derechos naturales no es metafísicamente ambiciosa. Sólo requiere la hipótesis de que el mejor programa político, en el sentido de ese modelo, es el que considera fundamental la protección de ciertas opciones individuales no subordinadas a ninguna finalidad y deber" ([9], 46). El problema es, precisamente, si se puede hablar de opciones fundamentales del individuo, es decir, de opciones propias de un individuo (abstracto) considerado al margen de finalidades, deberes y otros factores que lo convertirían en miembro concreto de una sociedad dada. En esto consiste la ambición metafísica: suponer una elección racional de principios universales que habrían de elegirse en toda situación posible. La idea misma de que hay algo así como "el mejor programa político" para no importar qué circunstancias histórico-sociales, exhibe con nitidez toda su carga metafísica.

En el texto cuyo título revela la preocupación por articular un discurso político, no metafísico, Rawls vuelve en varias ocasiones sobre este asunto y, sin embargo, no logra despejar la sospecha de que sus propósitos teórico-políticos quedan amarrados a consideraciones metafísicas muy endeble. Así, por ejemplo, respecto a lo que denomina "concepción política de la persona", admite que "la exposición de sus libertades parece ser una fuente de la idea de que se presupone alguna doctrina metafísica... podemos imaginar una sociedad (en realidad, la historia ofrece numerosos ejemplos) donde los derechos básicos y las demandas reconocidas dependen de la afiliación religiosa, la clase social, etc. Tal sociedad tiene una concepción política diferente de la persona. Puede no tener en absoluto una concepción de ciudadanía, pues esta concepción, como la estamos utilizando, acompaña a la concepción de la sociedad como sistema justo de cooperación para beneficio mutuo entre personas libres e iguales" ([JF], 241). Sin embargo, en todas las sociedades históricas los derechos básicos (más allá del plano jurídico nominal) y, sobre todo, las demandas reconocidas de los agentes sociales, dependen del funcionamiento específico de sus instituciones, no de rasgos naturales comunes a todos los individuos. Rawls cree tener una concepción política de la persona porque su reflexión está dedicada a la cuestión de la justicia política. "Adoptamos una concepción de la persona forjada como parte de y restringida a una concepción explícitamente política de la justicia. En este sentido, la concepción de la persona es política" ([JF], 245). Resulta obvio, sin embargo, que emplear cierto concepto de persona con propósitos pretendidamente políticos, no garantiza que ese concepto sea político.

Otro motivo por el cual Rawls reivindica el atributo espectral de la libertad es que los ciudadanos "se consideran a sí mismos como fuente originaria de demandas válidas" ([JF], 242). Dado este enfoque, el ciudadano es visto como sujeto (persona moral), abstraído del mundo empírico pero con facultades para constituir la realidad. Rawls recurre al concepto kantiano de autonomía para defender la idea de que ese sujeto decide sobre la distribución de bienes primarios con base en una elección racional, a fin de

establecer principios que regulan sus interacciones. En efecto, el velo de la ignorancia tiene la virtud imaginaria de restringir a las partes en la posición original a deliberaciones racionales en las que participan como entidades nouménicas y no como agentes fenoménicos. El velo de la ignorancia permite a las partes elegir en forma autónoma (como sujetos libres) y desentenderse de todos los factores heterónomos que pudieran condicionar sus decisiones. Su teoría de la justicia es, en definitiva, una larga elaboración del punto de vista del yo nouménico y no puede sorprender, por tanto, que el resultado sea incapaz de mantener alguna relación fértil con las cuestiones reales de la teoría política.

3. La mayor parte de los comentarios escritos a raíz de la publicación de *Una teoría de la justicia*, criticaron su pretensión de universalidad y el intento de fundamentar tal propósito en una construcción trascendental. Los trabajos últimos de Rawls, sin embargo, insisten en que no se trata de "proporcionar una concepción de la justicia apropiada para todas las sociedades sin considerar sus circunstancias históricas o sociales particulares" ([KC], 518). Rawls aclara que "se propone encontrar una concepción de la justicia para una sociedad democrática en condiciones modernas" ([KC], 537). Se introduce así una fuerte tensión-presente ya en sus primeros textos-entre la búsqueda de principios emanados de la deliberación racional y el afán de que esos principios se adecuen a las ideas y representaciones de lo que el sentido común entiende por justicia. Hay un enorme desnivel entre la prometida observación de la sociedad *sub specie aeternitatis* y el reconocimiento de que más bien se ofrece una reconstrucción racional de las convicciones morales establecidas. Rawls confía en que el mecanismo del equilibrio reflexivo permite salvar ese desnivel por la vía de justificar los elementos de la posición original recurriendo a las convicciones del sentido común. El ambicioso programa teórico orientado a ofrecer principios universales de justicia o, al menos, principios regulativos que articularían el funcionamiento de una sociedad bien ordenada, se disuelve en un programa bastante más modesto cuyo cometido es apenas proporcionar, con más éxito que el utilitarismo, una reconstrucción racional de las convicciones morales dominantes en una sociedad dada.

Según Rawls, "el propósito de la filosofía política... es el de articular y hacer explícitas las nociones y principios compartidos latentes ya en el sentido común; o, como con frecuencia es el caso, si el sentido común es titubeante e incierto y no sabe qué pensar, proporcionarle ciertas concepciones y principios congruentes con sus convicciones y tradiciones históricas más esenciales" ([KC], 518). El empobrecimiento del programa teórico de Rawls alcanza aquí su expresión más nítida: de un discurso que habría producido una teoría de la justicia con validez *a priori*, se transita a la simple reconstrucción racional de ciertos principios que conforman la ideología del sentido común dominante en una sociedad y época dadas. El concepto apriorístico de persona moral, en definitiva, apenas consigue legitimar las intuiciones inmediatas del sentido común. Tal vez es inevitable que si la filosofía política asume de manera prioritaria tareas normativas, termine proponiendo principios *a priori* de la razón o, las más de las veces, elevando el sentido común a criterio prescriptivo fundamental. Lo que queda, entonces, es ideología disfrazada de teoría trascendental.

Si esto es así, la eficacia práctica de la teoría rawlsiana de la justicia se ve seriamente afectada. La intención primaria de Rawls es construir una concepción pública de justicia en términos aceptables para todos, y establecer una base común del quehacer político. "Hay periodos, a veces largos periodos, en la historia de cualquier sociedad, durante los cuales ciertas cuestiones fundamentales dan lugar a controversias políticas agudas y divisorias, y parece difícil, si no imposible, encontrar una base compartida de acuerdo político... una tarea de la filosofía política en una sociedad democrática es concentrarse en tales cuestiones y examinar si puede ser descubierta alguna base implícita de acuerdo

y si se puede establecer en forma pública una manera mutuamente aceptable de resolver tales cuestiones" ([JF], 226). Rawls admite que el curso del pensamiento democrático en los dos últimos siglos, vuelve evidente que no hay acuerdo sobre la manera como deben ser ordenadas las instituciones fundamentales para asegurar los derechos básicos de los ciudadanos y satisfacer sus demandas de igualdad. La teoría de la justicia como imparcialidad trata de intervenir en este asunto "proponiendo dos principios de justicia que sirvan de pauta sobre cómo las instituciones básicas deben realizar los valores de libertad e igualdad" ([JF], 227).

Para tener éxito en la búsqueda de una base de acuerdo público, la propuesta de Rawls consiste en considerar las demandas en conflicto a la luz de una intuición más fundamental. "En la justicia como imparcialidad... esa idea más fundamental es que la sociedad constituye un sistema justo de cooperación social entre personas libres e iguales" ([JF], 229). Sin embargo, esta idea no conduce demasiado lejos. Si una sociedad puede ser justificadamente conceptualizada como sistema de cooperación con identidad de intereses, no puede olvidarse que también es un sistema conflictivo con intereses divergentes. Si se atiende a la cooperación y se deja de lado el conflicto, todo el sentido práctico de la filosofía política queda en duda. El impase en el que se encuentra la tradición de pensamiento democrático no puede ser superado por esta vía y, entonces, sería cierta la premonición escéptica de Rawls: "puede ocurrir que, para nosotros, no exista en modo alguno una concepción factible y razonable de justicia. Esto significaría que la tarea práctica de la filosofía política está condenada al fracaso" ([KC], 570). Si se permanece en la tradición filosófica donde Rawls se inscribe, tal fracaso es ineliminable. Una teoría política que no haga caso omiso de los intereses en conflicto y que procure mecanismos justos para la negociación y concertación de tales intereses, estará más cerca de cumplir con exigencias prácticas.

Orientar la reflexión filosófica en otra dirección supondría cambios mayúsculos en la concepción misma del papel de la teoría, sobre todo por cuanto al lugar concedido a las pretensiones normativas. Rawls hace abstracción de prácticamente todos los factores determinantes de la estructura social. Los modelos teóricos hacen abstracción, en efecto, de las complejas particularidades de una realidad dada. Sin embargo, tanto en el lenguaje cotidiano como en su uso técnico, el término modelo oscila de manera ambigua entre dos significados: uno fundamentalmente prescriptivo, con base en el cual se entiende por modelo aquello que se debe imitar y otro, fundamentalmente explicativo, con base en el cual un modelo se propone como guía para descifrar cierto orden real. Inclusive en el ámbito de las teorías políticas, donde la frontera entre discursos prescriptivos y explicativos tiende a ser difusa, "a nadie debe escapar la importancia de tener clara, por lo menos en línea de principio, la distinción entre modelos-receta y modelos-interpretación, entre modelos prácticos o modelos para actuar y modelos teóricos o modelos para conocer" ([6b], 98).

Si bien en los modelos explicativos se hace abstracción de numerosas determinaciones (secundarias) del fenómeno y se absolutizan sus rasgos esenciales, este proceso de idealización está dirigido a construir un objeto teórico a partir del cual se pueda dar cuenta del objeto real, aunque es obvio que en el modelo ideal no se pretende reproducir el objeto real en cuanto tal. En los modelos prescriptivos, en cambio, la correspondencia con el objeto real no interesa. Por ello los modelos explicativos están obligados a mostrar su eficacia teórica mediante un proceso de factualización (o progresiva incorporación de las determinaciones inicialmente excluidas) y los modelos prescriptivos pueden desentenderse de esta tarea. Aunque Rawls discute primero los principios de la justicia abstrayéndolos de formas institucionales y después formula "una secuencia de cuatro etapas que clarifica cómo se aplicarán los principios para las instituciones" ([TJ], 227), no se trata de un trabajo de factualización, sino de afinamiento para mostrar su operatividad

en una sociedad bien ordenada. "La justicia como imparcialidad trata de descubrir las ideas fundamentales (latentes en el sentido común) de libertad e igualdad, de persona y de cooperación social ideal, formulando lo que llamaré 'concepciones-modelo'... las dos concepciones-modelo básicas de la justicia como imparcialidad son las de una sociedad bien ordenada y de persona moral... la posición original es una tercera concepción-modelo mediadora... desempeña este papel delineando la manera en que los ciudadanos en una sociedad bien ordenada, considerados como personas morales, elegirían idealmente principios primarios de justicia para su sociedad" ([KC], 520). Es engañosa la interpretación del modelo de Rawls como abstracción o idealización de factores esenciales en las sociedades realmente existentes, pues son concepciones ideales en un sentido normativo.

Hay, por lo demás, aspectos débiles en el modelo de Rawls no derivados de su carácter normativo. Así, por ejemplo, "el modelo tiene una fuerte propensión individualista" ([10], 9), a pesar de que Rawls afirme que "la posición original no presupone la doctrina del individualismo abstracto... definida como la doctrina de que los propósitos e intereses fundamentales de los individuos son determinados con independencia de las formas sociales particulares... en contraste con esta visión, la teoría de una sociedad bien ordenada subraya que los intereses y fines de los individuos dependen de las instituciones existentes y de los principios de justicia que satisfacen" ([FG], 546). No obstante esta declaración, en la posición original a los individuos "se les concibe como seres que no están interesados en los intereses ajenos" ([TJ], 31). Más aún, en su discurso se trata de individuos cuyos planes de vida no son vistos a la luz de las funciones que desempeñan en la sociedad ni, por tanto, considerando la interacción de sus actividades. Toda vez que los agentes sociales están siempre envueltos en un sistema de relaciones, no pueden dejar de estar mutuamente interesados. La idea de una convivencia que surge del consenso racional de individuos abstractamente considerados, en su origen libres e iguales, en una pura fantasía intelectual.

Nunca aparecen en Rawls preocupaciones relacionadas con la formación y mantenimiento del poder político. Es como si los problemas de la justicia pudieran analizarse al margen de una teoría del Estado y de una teoría de la sociedad. "Cualquier teoría de la justicia social debe incluir alguna explicación coherente de las fuentes, organización, distribución y funciones del poder político... Rawls no tiene tal explicación" ([2], 181). Aísla la cuestión de la justicia de la problemática sociopolítica y con ello pierde su verdadera dimensión. En cualquier caso, sus desarrollos relativos a la prioridad de las libertades respecto a la distribución de bienes (al menos en las condiciones de una sociedad de escasez moderada), tienen particular relevancia en una época donde el prurito de igualdad ha significado menosprecio a las libertades fundamentales.

CITAS:

[TJ] John Rawls, Teoría de la justicia, FCE, México, 1979.

[JF] John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", en Philosophy & Public Affairs.

[FG] John Rawls, "Fairness to Goodness", en The Philosophical Review, oct./75.

[KC] John Rawls, "Kantian constructivism in moral theory", en The Journal of Philosophy, Vol. 77, No. 9, 1980.

[1] Victoria Camps, "Más allá de los fines y los medios", en Sistema No. 70, 1986.

[2] R.P. Wolff, Para comprender a Rawls, CFE, 1981 .

[3] Salvatore Veca, "La prospettiva contrattualista di John Rawls", en Ricerche politiche, 1982.

[4] Carlos Thiebaut "Las racionalidades del contrato social" en Zona Abierta, No. 32, 1984.

[5] R. del Aguila y F. Vallespín "La racionalidad dialógica", en Zona Abierta No. 31, 1984.

[6] M. Bovero "Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder", en Origen y fundamentos del poder político, Ed. Grijalbo, 1985.

[6b] M. Bovero "Política y artificio", en Origen y...

[7] M. Mandelbaum "Review of A Theory of Justice", en History and Theory, 12, 1973.

[8] Milton Fisk, "History and Reason in Rawls' Moral Theory", en Reading Rawls, 1975.

[9] Ronald Dworkin "The Original Position", en Reading Rawls.

[10] Thomas Nagel "Rawls on Justice", en Reading Rawls.

Num de Doc: 56