

EL LIBERALISMO EN SU LABERINTO

Renovación y límites
en la obra de John Rawls

**Atilio A. Boron y
Fernando Lizárraga**
[compiladores]

Ediciones
Luxemburg
DIEZ AÑOS

EL LIBERALISMO EN SU LABERINTO

EL LIBERALISMO EN SU LABERINTO

Renovación y límites
en la obra de John Rawls

Atilio A. Boron y Fernando Lizárraga
[compiladores]

Atilio A. Boron

Claudia Yarza

Enrique Dussel

Miguel Ángel Rossi

Hugo Omar Seleme

Júlio Barroso

Sergio Morresi

Roberto Gargarella

Fernando Lizárraga

Alicia Naveda

Marcelo Raffin

Cecilia Abdo Ferez

Ediciones
Luxemburg
DIEZ AÑOS

Buenos Aires, Argentina

El liberalismo en su laberinto : Renovación y límites en la obra de John Rawls / Atilio A. Boron ... [et.al.] ; compilado por Atilio A. Boron y Fernando Lizarraga. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Luxemburg, 2014. 224 p. ; 23x16 cm.

ISBN 978-987-1709-27-4

1. Teorías Políticas. 2. Liberalismo. I. Boron, Atilio A. II. Boron, Atilio A., comp. III. Lizarraga, Fernando, comp.
CDD 320.1

El liberalismo en su laberinto. Renovación y límites en la obra de John Rawls
1ª Edición, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, junio de 2014

© 2014 Ediciones Luxemburg

© 2014 Atilio A. Boron y Fernando Lizarraga

Ediciones Luxemburg

Tandil 3564 Dpto. E, C1407HHF Ciudad de Buenos Aires, Argentina

Email: edicionesluxemburg@yahoo.com.ar

Facebook / Ediciones Luxemburg

Twitter: @eLuxemburg

Blog: www.edicionesluxemburg.blogspot.com

Teléfonos: (54 11) 4611 6811 / 4304 2703

Edición: Ivana Brighenti y Laura Kaganas

Diseño editorial: Santángelo Diseño

Distribución

Badaraco Distribuidor

Entre Ríos 1055 local 36, C1080ABE, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

badaracodistribuidor@hotmail.com

www.badaracolibros.com.ar

Teléfono: (54 11) 4304 2703

ISBN 978-987-1709-27-4

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Impreso en Argentina

Una crítica al formalismo neocontractualista de Rawls

Enrique Dussel*

En la década del cincuenta del siglo xx, la filosofía norteamericana llega a una posición parecida a la de Kant en 1770; esto es, John Rawls considera, por un lado, a la posición intuicionista, sostenida también por algunos representantes de la corriente analítica (como el Kant que se enfrentaba al pensamiento formal racionalista) y, por otro, al utilitarismo (como el Kant que criticaba al empirismo). Ante este doble frente, a modo de dilema, Rawls no opta por una filosofía trascendental (como lo hará Apel), sino por una filosofía moral política *formal* procedimental, que parte de un modelo hipotético que supone prácticamente la experiencia histórica de la tradición liberal progresista norteamericana.

En efecto, desde la primera etapa de sus más antiguos artículos programáticos (ver Rawls, 1951; 1958; y Wolff, 1977), Rawls muestra su estrategia argumentativa, que será en sustancia la misma hasta el presente. Como tiene cortado el camino hacia lo material (por el utilitarismo) y hacia la afirmación *a priori* de principios (por el intuicionismo), descubre en la “teoría de los juegos” (el “juego de regateo”) un modelo hipotético semejante al kantiano: los participantes del juego, en un renovado modelo contractualista como el de Locke o Rousseau, podrían en una situación ideal (de juego) tomar decisiones sin determinación *material* alguna que pudiera desviar sus juicios, constituyendo así un teorema formal de la teoría de la elección racional. Lo que nos importa en nuestra lectura es considerar atentamente que el haber negado el aspecto material de la ética como punto de partida (el problema inevitable de los formalismos) le exige construir

* Profesor en el Departamento de Filosofía en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM, Iztapalapa), y en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Licenciado en filosofía (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza), doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, doctor en Historia por La Sorbonne de París.

escenas hipotéticas irresolubles, que deberán corregirse siempre para intentar recuperar paso a paso, pero nunca adecuadamente, la materialidad negada en el origen. En principio, todos los participantes del juego son racionalmente egoístas (tienen necesidades aproximadamente iguales, la misma capacidad para garantizar no ser dominados por los otros, y no son envidiosos¹), y se comprometen a hacer propuestas hasta llegar a un acuerdo unánime acerca de los principios fundamentales sustantivos (o materiales²) de una sociedad idealmente justa. La “justicia como imparcialidad (*justice as fairness*)” es la actitud fundamental subjetiva por la que los participantes se obligan de antemano seria y honestamente (se comprometen a “jugar limpio”: *fair*), habiendo aceptado los beneficios, a cumplir los deberes que se asignen en las diversas prácticas. En efecto, es central el concepto de “prácticas (*practices*)” –que después serán las “instituciones”–, que son formas de actividad estructuradas por normas que definen oficios, funciones, movimientos, etc. La “justicia como imparcialidad” se juega en todos los niveles, pero especialmente dentro de las “prácticas” (instituciones).

En 1967, en su segunda etapa, Rawls recurre al artificio de un “velo de la ignorancia” y cambia el principio simple de preferibilidad de Pareto por el “principio de la diferencia”, como reformas fundamentales a su primera propuesta (ver Rawls, 1967). El “velo de la ignorancia” es un recurso analítico, hipotético, de imposible factibilidad. ¿Qué es necesario olvidar? La “posición de los participantes en la sociedad”. ¿Pero también la lengua? No parece, porque entonces nadie podría hacer propuestas en el “juego de regateo”. Si cada uno viene al “juego” con su lengua, el obrero tendrá un lenguaje propio de la clase obrera, de los barrios populares; el aristócrata, una lengua culta. ¿Habrá que olvidar entonces todos los matices diferenciales de los diversos niveles culturales de la lengua? ¿Quién ha estipulado las reglas para tal olvido? En fin, el supuesto “juego”

- 1 Esta idea, desde el concepto de optimalidad o preferibilidad de Pareto, indica que cuando algunos logran mayor beneficio, aumenta el beneficio de todos; los que no incrementan tanto “no deben envidiar” a los que se benefician más, ya que estos permiten a todos tener mayores beneficios que antes. El envidioso, en este caso, impediría el beneficio de todos.
- 2 Lo ingenioso de la solución se dirige a poder decidir principios “materiales”, habiendo negado el aspecto material de la ética como punto de partida (en manos de los utilitaristas en su visión estrecha y deformada del asunto). Para Rawls, siempre, serán *dos principios*. Es interesante no olvidar que indica como un defecto de los utilitaristas el pretender sustentar *sólo un principio*. Rawls admite más de uno, pero propone una prioridad del primero por sobre el segundo. Esta *priorización* no es dialéctica; para nosotros, los diversos principios se codeterminan, y en caso de haber cierto orden, es de subsunción: el principio de liberación subsume, sin negar, a los otros principios.

es imposible de ser aplicado empíricamente; es una escenificación meramente hipotética y, además, tautológica³.

En su tercera etapa, Rawls publica *Teoría de la justicia* (1971), donde organiza toda su argumentación sobre la “posición originaria (*original position*)” (Rawls, 1971: cap. III, §§ 20-30, pp. 118 y ss.; pp. 143 y ss.):

La intención de la posición original es establecer un *procedimiento* imparcial según el cual cualesquiera que sean los principios convenidos, estos serán justos. El objetivo es utilizar la noción de la justicia puramente *procedimental* como base de la teoría (Rawls, 1971: 136 y 163)⁴.

Este propósito es de imposible cumplimiento. Una posición puramente formal no puede nunca decidir principios materiales, por definición; o dicha materialidad entró en el proceso subrepticamente, sin ser notada. Y esto es lo que acontece. En efecto, los dos principios que se deciden, o al menos el segundo, tienen determinaciones *materiales* claras, como dice la canción popular: “¡Me olvidé de olvidarte!”. Lo que se “olvidaron de olvidar” era que los participantes son liberales norteamericanos que parten de los supuestos del sistema capitalista⁵. La arrogancia universalista de Rawls es impactante: cree universal (válido para la humanidad, para una comunidad bantú africana, una tribu en la India o un país periférico latinoamericano o asiático) lo válido en

3 Todos los “modelos” modernos, desde Hobbes o Locke, toman el “Estado de naturaleza” (o, ahora, la “situación originaria”) en círculo: parten del mercado y la sociedad capitalista, donde el individuo aislado sin comunidad compite (*Homo homini lupus*). Elevan a un hipotético “Estado de naturaleza” dicha individualidad abstracta en competencia, le dan las mismas determinaciones abstractas que ya poseen en el mercado y la sociedad que pretenden explicar (o principios que se proponen decidir), efectúan un contrato abstracto tal como el que supone la sociedad realmente existente, y, después, con ese “modelo” (mera idealización ascendente de la sociedad existente), retornan descendiendo a la misma sociedad de mercado existente y “comprueban” que la “explican” (a dicha sociedad) a partir del modelo. Es una maniobra tautológica. Exactamente igual procede Rawls: da determinaciones de un liberal, individualista, y según el mercado capitalista, a los abstractamente participantes de un “juego de regateo” (posteriormente, será la “situación originaria”), para, con esos participantes, decidir acerca de los principios, y sus prioridades, de una sociedad ideal. Todo el proceso es tautológico, vacío, formalista, inválido, circular. Ver Hinkelammert (1984).

4 En el original: *The idea of the original position is to set up a fair procedure so that any principles agreed to will be just. The aim is to use the notion of pure procedural justice as basis of the theory.*

5 Marx había escrito: “No nos coloquemos, como el economista cuando quiere explicar algo, en una imaginaria situación original (*Urzustand*). Tal situación originaria no explica nada” (En *Manuscritos* del 44, I; Marx, 1956: T. 1 EB, p. 511; p. 105).

Estados Unidos, al menos en su versión de 1971. Como extranjero a esa comunidad filosófica, no puede uno menos que asombrarse de tamaña simplicidad. Rawls analiza tres niveles:

Podemos distinguir entre una *regla* única (o grupo de reglas), una *institución* (o una parte de ella), y la *estructura básica del sistema social* como un todo (Rawls, 1971: cap. II, §10, pp. 57 y 78; énfasis propio)⁶.

El “principio de imparcialidad”⁷, que es el que le interesa por último a Rawls, se sitúa en los tres niveles, pero preferencialmente en el segundo, y determina a la “justicia formal” o “de imparcialidad (*fairness*)”, que no es sino la “adhesión a principios” (primer nivel), y honesta fidelidad u “obediencia al sistema” (tercer nivel) en las instituciones⁸ (Rawls, 1971: 58 y 80). Por lo tanto, los principios o reglas son las originantes, tanto de la “estructura básica” de la sociedad como de las instituciones, con las que tiene que ver también la “justicia como imparcialidad”. En primer lugar, veamos cómo se formulan los dos principios:

La primera enunciación de los dos principios es la siguiente. Primero: cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás. Segundo: las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de tal modo que a la vez (a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, (b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos. [*The first statement of the two principles reads as follows. First: each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all*] (Rawls, 1971: § 11, pp. 60-61 y 82).

6 En el original: *We may also distinguish between a single rule (or group of rules), an institution (or a major part thereof), and the basic structure of the social system as a whole.*

7 “El principio de imparcialidad [...] mantiene que a una persona debe exigírsele que cumpla con su papel y como lo definen las reglas de una institución [...]; y, segundo, que se acepten voluntariamente los beneficios del acuerdo” (Rawls, 1971: §18, pp. 111-112 y 135).

8 “*Formal justice is adherence to principle [...] obedience to system*”.

El tema ha sido muy estudiado⁹. A los fines de la lectura que estamos realizando en esta *ética de la liberación*, deseamos proponer una reflexión distinta. En efecto, el primer principio podría resumir la posición “liberal” de Rawls; se trata de los derechos a las libertades; es entonces formal, o condición de posibilidad de todos los demás; tiene absoluta prioridad sobre el segundo principio¹⁰; es el horizonte de la “igualdad democrática (*democratic equality*)” (Rawls, 1971: § 13, pp. 75 y 106). El que nos interesa para nuestra lectura principalmente es el segundo principio. Dicho principio es propiamente material, del nivel “social y económico”. Aquí debemos proponer una primera consideración. Si en el primer principio se habla de “igualdad”, en el segundo se admiten *a priori* (ya que sería fruto de la “posición originaria”) “desigualdades (*inequalities*)”. El lector desprevenido se pregunta: ¿por qué se admiten “igualdades” políticas o formales y se proponen al mismo tiempo “desigualdades” sociales y *económicas* (*economic*)”? ¿No habría que formular, al menos en principio, una igualdad social y *económica* como punto de partida? Nunca se dan razones para indicar el porqué de esta *contradicción fundamental* en todo el argumento de Rawls –en general, los críticos de Rawls no tocan tampoco este asunto (lo que indica que admiten dichas desigualdades *a priori*)–. Pero es más grave la cuestión, ya que se dan argumentos para probar que dichas desigualdades son “naturales”. Ver por ejemplo este texto:

La distribución del ingreso y de las riquezas *no necesita ser igual*, tiene no obstante que ser ventajosa para todos [*While the distribution of wealth and income need not be equal, it must be to everyone's advantage*] (Rawls, 1971: § 11, pp. 61 y 83; énfasis propio).

- 9 Ver, entre otros, Dworkin (1977); Daniels (1975); Barry (1973); MacIntyre (1988); Apel (1988: 174 y ss., 281 y ss., 285 y ss., 406 y ss.); Habermas (1991: 13 y ss., 79 y ss., 204 y ss.; 1992: 80 y ss.).
- 10 “El valor absoluto de la libertad con respecto a las ventajas sociales y económicas, tal y como lo define el orden lexicográfico de los dos principios” (Rawls, 1971: § 11, p. 85). Dicho orden, “un principio *sobre* el otro” (que es una inversión del orden estaliniano de la infraestructura económica y la supraestructura política, un economismo materialista, que de hecho en la Unión Soviética fue sólo un *formalismo* burocrático que alienaba al trabajador materialmente [con “a” en alemán] *de otra manera* que el capitalismo), es un politicismo formalista. Repetimos, para nosotros, los principios se codeterminan sin prioridades unilaterales. El utilitarismo proponía un solo principio material subjetivo (la felicidad); Rawls propone la “absoluta” prioridad de un principio formal (la libertad). Ninguna de ambas posiciones podemos aceptar. Es necesario articular más consistentemente la cuestión de los principios de la ética. Ver, en su desarrollo posterior, Rawls (1982).

¿Por qué “no necesita ser igual”? Nunca responde la pregunta frontalmente, aunque se lo hace oblicuamente¹¹. De hecho, indica su posición indirectamente, por ejemplo cuando explica:

Los menos favorecidos [son] las personas cuyo *origen familiar y de clase* es más desventajoso que el de otros, a quienes sus dotes naturales les permiten vivir menos bien, y aquellos a quienes en el curso de su vida *la suerte y la fortuna* les resultaron adversas [...]. Parece *imposible* evitar una cierta arbitrariedad al identificar efectivamente al grupo menos favorecido [En el inglés han eliminado en la edición de 1977 un parágrafo en la página 98, anterior al texto que cito (ver edición de 1971): *Here it seems impossible to avoid a certain arbitrariness*] (Rawls, 1971: § 16, pp. 119-120; énfasis propio).

Rawls tiene una ceguera especial en comprender que: a) un aspecto es la “suerte” de nacer en una familia más o menos afortunada (esto es pura casualidad), y b) otro, que haya *estructuras históricas* (no naturales) y

- 11 “¿Qué es entonces lo que puede justificar este tipo de desigualdad inicial en las perspectivas de vida?”. Rawls se hace la pregunta, pero no la contesta: “Según el principio de la diferencia sólo es justificable si la diferencia de expectativas opera en beneficio del hombre representativo peor colocado” [*What, then, can possibly justify this kind of initial inequality in life prospects? According to the difference principle, it is justifiable only if the difference in expectation is to the advantage of the representative man who is worse off*] (Rawls, 1971: § 13, p. 78). Se debe observar que no ha respondido por qué existe desigualdad inicial, sino *que ya dada* se la debe manejar en favor del “peor colocado”. Pero no ha explicado por qué hay un “peor colocado”. Esto nos recuerda nuevamente a Adam Smith cuando nos dice que “en el estado primitivo y rudo de la sociedad, que precede a la acumulación del capital [...], el producto íntegro del trabajo pertenece al trabajador [...]. Mas tan pronto como el capital se acumula en poder de personas determinadas, algunas de ellas [los más favorecidos de Rawls] procuran regularmente emplearlo en dar trabajo a gentes laboriosas” (eufemismo con respeto a los que están “peor colocados”) [*In that early and rude state of society which precedes both the accumulation of stock [capital] [...], the whole produce of labour belongs to the labourer [...]. As soon as stock [capital] has accumulated in the hands of particular persons, some of them will naturally employ it in setting to work industrious people*] (Smith, 1985: I, c. 6, pp. 150-151; p. 47). Este Estado de “naturaleza segunda” sigue siendo la “naturaleza” para Rawls. Marx indica: “Por un lado, *se olvida* [es exactamente lo que no se olvida el “velo de ignorancia”] desde un principio (!) que el supuesto del valor de cambio, en cuanto base objetiva del sistema productivo en su conjunto, *incluye ya* [históricamente] la coerción [= no libertad] del individuo. [...] Se olvida que todo ello presupone además la división del trabajo [...]. No se ve que ya en la determinación simple del valor de cambio y del dinero se encuentra latente la contradicción entre el trabajo asalariado y el capital” (Marx, 1974: 159 y 186). Es decir, Rawls toma como naturaleza universal lo que es una relación *histórica* particular interna a una sociedad capitalista de mercado.

sociales en las que nos tocará nacer, perfectamente analizables, determinables por las ciencias sociales críticas:

El principio de diferencia afirma que las desigualdades inmerecidas requieren compensación; y dado que las desigualdades de nacimiento y de dotes *naturales* son inmerecidas, habrán de ser compensadas de algún modo [*The difference principle gives some weight to the considerations singled out by the principle of redress. This is the principle that underserved inequalities call for redress; since inequalities of birth and natural endowment are undeserved, these inequalities are to be somehow compensated for*] (Rawls, 1971: § 17, pp. 100 y 123).

Como puede observarse, se reconoce que dichas desigualdades son inmerecidas. ¿Por qué no llega a explicitar Rawls que son *injustas*? Porque este juicio echaría por tierra algo que “no olvidó el velo de la ignorancia”: que los participantes más afortunados eran materialmente liberales norteamericanos, mientras que los más pobres no debían tener ninguna “envidia” contra los liberales. Opino, por mi parte, que si son desigualdades inmerecidas (tener una desventaja inmerecida es ser una víctima), y para Rawls exigen compensación, son injustas aun para él mismo (o no juzgaría que necesitan compensación alguna). Sin dar razón alguna, escribe:

Nadie merece una mayor capacidad natural¹² ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad¹³. Sin embargo, de esto no se sigue¹⁴ que haya que eliminar esta distinción [...]. *La distribución natural no es ni justa ni injusta*, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición

12 ¿Cómo “merecería” algo el que no ha nacido todavía? Esto es obvio, es decir, redundante.

13 Pero esto es mal intencionado, en cuanto claramente se funda en una ambigüedad, que quita la responsabilidad al dominador o el causante de la injusticia (el liberal, que “mezcla las cartas” antes de tiempo). Aquí se debe distinguir, como ya hemos indicado arriba, que, por un lado, el nacer individualmente es cuestión de “suerte”; y por otro, que la estructura social *donde nacemos* es cuestión histórica y social. Lo primero es casualidad; lo segundo es injusticia y merece compensación, pero *porque* es injusto. “*To be born at the North Pole or in Chiapas [as son of an indian] is not the same thing as to be born in New York City [as son of Rockefeller]*”, escribíamos en Dussel (1977: § 1.1.1.2), en el segundo sentido de responsabilidad ético-social.

14 ¿Por qué no se sigue? Nunca explica esto Rawls, lo da *a priori* por probado. Este afirmar desde la materialidad del “mundo de la vida” presupuesto (la eticidad liberal) invalida su argumentación y oculta sus fuentes.

social. *Estos son hechos meramente naturales* [No one deserves his greater natural capacity nor merits a more favorable starting place in society. But it does not follow that one should eliminate these distinctions. [...] The natural distribution is neither just nor unjust; nor is it unjust that persons are born into society at some particular position. These are simple natural facts] (Rawls, 1971: 102 y 124-125; énfasis propio).

Esta falacia es idéntica a la pretensión de Aristóteles de demostrar que los esclavos “son esclavos por naturaleza (*physéi doulos*)” (Aristóteles, 1960: *Política* I, 12, 1254 a 16), contra la explícita opinión de los sofistas. Si Aristóteles era por “contenido” (eticidad o materialmente) un esclavista (sin conciencia crítica), lo mismo puede decirse de Rawls con respecto a su liberalismo capitalista norteamericano, lo que un latinoamericano, desde el capitalismo dependiente, periférico y dominado, no puede dejar de descubrir como la “falacia del formalismo”: carecer de criterios y principios críticos con respecto a un nivel de contenido (material) que se presupone, y al que *se recurre de hecho*, pero sin conciencia. Su pureza formal está radicalmente deformada por diferentes *a priori* materiales no pensados. El “talón de Aquiles” del formalismo, si para Kant consistía en una reductiva comprensión de las inclinaciones o la afectividad de la corporalidad en general, para algunos formalismos del siglo xx constituirá una ciega articulación con un invisible capitalismo del centro (liberal, socialdemócrata, etc.), del que parten y justifican como naturaleza o como el mejor de los mundos efectivamente posibles, y cuya unilateralidad invalida posteriormente toda la argumentación –aunque será el primero en subsumir los aportes formales positivos que deban ser tenidos en cuenta¹⁵–.

Si estos principios rawlsianos, en especial el segundo, constituyen la estructura básica de la sociedad, la “desigualdad” presupuesta ya siempre *a priori*, como una desigualdad ontológica, trascendental o de naturaleza, determinará y justificará todas las “desigualdades” de contenido (materiales y específicamente económicas). Como las “instituciones” se articulan sobre dicha “estructura básica”, reproducirá cada una dicha “desigualdad”. Y como la “justicia como imparcialidad” no

15 Es decir, moral o formalmente, como veremos, esta corriente aporta precisiones y desarrollos notables, pero éticamente (formal y materialmente, en la unidad real compleja) son frecuentemente irrelevantes (en cuanto simplemente repiten lo dado o no pueden efectivamente aplicarse), o cómplices (inadvertidamente muchas veces), o cínicos (cuando invalidan con argumentos escépticos los “argumentos críticos” de los éticos que también integran, dificultosamente por ser mucho más compleja la tarea y no por mera incapacidad o falta de información o estudio, el nivel material).

es sino la obediencia a las reglas constitutivas de la estructura básica y las instituciones (que llevan en su seno dicha “desigualdad”), puede ahora entenderse (fuera de las razones que se aducen a partir de Pareto) que todo puede funcionar perfectamente si los “peor colocados” (eufemismo con el que se denomina a los dominados o excluidos) no son “envidiosos”:

Yo supongo que la principal raíz psicológica de envidiar es una falta de autoconfianza en nuestro propio valor, combinada con un sentimiento de impotencia [*Now I assume that the main psychological root of the liability to envy is a lack of self-confidence in our own worth combined with a sense of impotence*] (Rawls, 1971: § 81, pp. 535 y 590-591).

Cuando los obreros asesinados en Chicago el 1 de mayo de 1886, cuando los movimientos indígenas hoy en América Latina, cuando los oprimidos y excluidos poseen el temple de la valentía para luchar por el reconocimiento de la propia dignidad y por la justa reivindicación, intentando cambiar las estructuras desiguales *dentro de las que nacemos*, se usará ahora la autoridad de Nietzsche para hablar de resentimiento. Si se hace la aclaración de que se está hablando sólo para Estados Unidos, podrían sonar estas palabras menos violentamente en los oídos de las mayorías empobrecidas “estructuralmente” del sur del planeta. Pero aun en Estados Unidos desearía escuchar la reflexión de los *black americans*, de los *hispanics*, de los *homeless* y de tantas minorías que tienen conciencia de que el estar “peor colocados” no es natural, sino *histórico*. El formalismo se torna filosofía ideológica del sistema vigente, reflexión filosófica que parte de la “eticidad” (etnicidad) dominante, hegemónica, pero que oculta, como Kant, sus supuestos de “contenido” (materiales).

Ante las críticas, Rawls modificará muchas posiciones, intentando abrir su pensamiento más allá de las fronteras norteamericanas y de una “bien ordenada sociedad (*well-ordered society*)” que sea posible más allá de poseer sólo una comprensión moral común básica. En su última obra, *Liberalismo político* (Rawls, 1993), intentará, con poco éxito, superar el horizonte del ideario político del liberalismo de su propia patria. Por ello procura, más allá de la “justicia como imparcialidad” (como actitud subjetiva que posibilita el sistema democrático liberal), expresar otro principio intersubjetivo que daría *unidad al sistema* bien ordenado de derecho sin una unidad ética básica: el *overlapping consensus* (Rawls, 1993: 15 y ss., 39 y ss., 144 y ss.). Se trata de un consenso político de todos los participantes con base en la adhesión a principios, que supera la mera solidaridad de la comunidad étnica (unidad de eticidad), el vacío cumplimiento de un contrato impuesto externamente

(contractualismo formal puro) o la fría tolerancia de posiciones dogmáticas enfrentadas (de las religiones universales). Este consenso social acepta en una “bien ordenada sociedad” un razonable pluralismo (*reasonable pluralism*) de diversas posiciones públicas, como un sistema de cooperación honesto (donde se “juega limpio”: *fair*), que da seguridad y estabilidad a través de las generaciones (creando una tradición o educación al respeto del otro), sobre el reconocimiento de las personas como libres e iguales, desde una visión compartida de una doctrina mínima comprensiva de una sociedad y una cultura democráticas, que tiene una estructura básica construida desde fundamentos morales, desde la justicia como imparcialidad.

Otras críticas pueden hacerse. Su solipsismo (desde las posiciones diversas que muestran la comunidad de comunicación); su concepción reductiva de la razón como meramente instrumental y no comunicativa; su “conciencialismo” prelingüístico; su desconocimiento del orden ontológico (por ejemplo, en el caso de Aristóteles, que se lo reduce a una psicología medios-fines); su capitalismo liberal de mercado¹⁶ como presupuesto continuamente inconfesado, pero expresado como si fuera la “naturaleza de las cosas”; etcétera.

Para concluir, podemos afirmar que se trata de un estudio sobre la justicia formal, ya que “nuestro tema es el de la teoría de la justicia, no el de la economía [*our topic is the theory of justice and not economics*]” (Rawls, 1971: § 42, pp. 265 y 302). Por nuestra parte, opinamos que la ética, en su sentido integral, incluye igualmente una filosofía de la economía, en su sentido fundamental (como filosofía práctico-tecnológica). No se trata de exponer algunos “problemas económicos”, sino de la fundamentación crítico-ontológica o ético-práctica de la economía como tal, que es parte de la ética material, e incluye igualmente su aspecto formal¹⁷. El formalismo no puede entonces exponer (desde sus criterios y principios), y menos criticar

16 Mercado al que se le asigna la creación de las condiciones de equilibrio e igualdad, no sabiendo que la lógica del mercado es, exactamente, la tendencia al desequilibrio (ver Hinkelammert, 1984: c. 2: “El marco categorial del pensamiento neoliberal actual”, pp. 53 y ss., 62 y ss.). Von Hayek introyecta el modelo de “competencia perfecta con tendencia al equilibrio” (modelo inconsistente –porque si la competencia es perfecta, no puede haber competencia ninguna, dado que todos los competidores son iguales– y de imposible aplicación) en el mercado empírico. Ningún estudio científico empírico puede mostrar la “tendencia al equilibrio del mercado”; muy por el contrario, el solo mercado produce desequilibrio entre naciones, entre ramas del capital, entre regiones, entre clases sociales, entre individuos, porque la “competencia” destruye al más débil y *acumula* cada vez en menos manos más capital. Esa es la “tendencia” de los dos últimos siglos.

17 Ver, en su aspecto formal, la obra de Ulrich (1993).

o poner en cuestión materialmente, el sistema económico-capitalista que siempre presupone ya *a priori* (como una condición de posibilidad desconocida), por lo que inadvertidamente le sirve de justificación en el nivel moral-formal.

Bibliografía

- Aristóteles 1960 *Aristotelis Opera* (Berlín: De Gruyter) Tomo I-II.
- Apel, K.O. 1988 *Diskurs und verantwortung. Das problem des uebergangs zur skonventionellen moral* (Frankfurt: Suhrkamp).
- Barry, Brian (ed.) 1973 *Theory of justice* (Oxford: Oxford University Press).
- Daniels, Norman (ed.) 1975 *Reading Rawls* (Oxford: Basil Blackwell).
- Dussel, Enrique 1980 (1977) *Filosofía de la liberación* (Bogotá: USTA).
- Dworkin, Roland 1977 *Taking rights seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Habermas, Jürgen 1991 *Erläuterungen zur diskursethik* (Frankfurt: Suhrkamp).
- Habermas, Jürgen 1992 *Faktizität und Geltung* (Frankfurt: Suhrkamp).
- Hinkelammert, Franz 1984 *Crítica a la razón utópica* (San José de Costa Rica: CEI).
- MacIntyre, A. 1988 *Whose justice? Which rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).
- Marx, Karl 1956 *Marx-Engels Werke (MEW)* (Berlín: Dietz) Tomo I.
- Marx, Karl 1974 *Grundrisse der kritik der politische oekonomie* (Berlín: Dietz).
- Rawls, John 1951 "Outline of a decision procedure for ethics" en *The Philosophical Review* (Ithaca, NY: Cornell University) Vol. 60, N° 2.
- Rawls, John 1958 "Justice as fairness" en *The Philosophical Review* (Ithaca, NY: Cornell University) Vol. 67, N° 2.
- Rawls, John 1967 "Distributive justice" en Laslett, Peter y Runciman, Walter Garrison (eds.) *Philosophy, politics and society* (Londres: Basil Blackwell).
- Rawls, John 1971 *A theory of justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).
- Rawls, John 1982 *The basic liberties and their priority* (Cambridge, Mass.: University of Utah Press/University of Cambridge Press).
- Rawls, John 1993 *Political liberalism* (Nueva York: Columbia University Press).
- Smith, Adam 1985 *The wealth of nations* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books).
- Ulrich, Peter 1993 *Transformation der ökonomischen vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen industriegesellschaft* (Berna: Paul Haupt).
- Wolff, Robert Paul 1977 *Understanding Rawls* (Nueva Jersey: Princeton University Press).

El 24 de noviembre de 2012 se cumplieron diez años de la muerte de John Rawls, el filósofo liberal –o, más precisamente, igualitarista-liberal– más influyente de las últimas décadas. Sin temor a la desmesura, puede decirse que desde la publicación de su obra cumbre, *Teoría de la justicia*, en 1971, la filosofía política, la filosofía moral y muchas otras áreas del pensamiento político, sintieron un doble impacto. En primer lugar, porque el desafío lanzado por el filósofo de Harvard, al reconstruir el pensamiento liberal desde una perspectiva igualitarista, se oponía al individualismo –o egoísmo– rampante que caracterizaba a esta corriente teórica en el apogeo del neoliberalismo de impronta hayekiana. En segundo término, porque el osado planteamiento rawlsiano no sólo interpeló a las por entonces vertientes hegemónicas del liberalismo sino que, además, fue un reto mayúsculo para la teoría marxista y, en general, para todas las corrientes ajenas al pensamiento liberal. No exageraríamos si dijéramos que las ondas concéntricas de la piedra que Rawls arrojó en el sereno lago del mundo académico convencional pusieron fin al prolongado eclipse de la filosofía política.

La obra de Rawls es, entonces, un hito insoslayable, y un muy buen punto de partida para examinar la actualidad del liberalismo y de las corrientes que se han gestado y/o remozado bajo su influjo.

Este libro reúne las ponencias de un seminario que, para conmemorar los diez años del fallecimiento de Rawls, se propuso examinar –a partir de una reflexión situada en América Latina– la actualidad de su pensamiento, la vigencia o no de sus principales aportaciones y los méritos tanto como las limitaciones de su teoría.

Atilio A. Boron
Fernando Lizárraga