

TEORÍAS DE LA JUSTICIA Y LA
METAÉTICA CONTEMPORÁNEA



**AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE DERECHO
DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**

Decana

Mónica Pinto

Vicedecano

Alberto J. Bueres

CONSEJO DIRECTIVO DE LA FACULTAD DE DERECHO

CLAUSTRO DE PROFESORES

Consejeros Titulares Profesores

Atilio A. Alterini (+) / Beatriz S. Krom/ Jorge L. Kielmanovich /
Mario E. Ackerman / Marcelo Gebhardt / Mary Beloff /
Luís M. Genovesi / Darío F. Richarte

Consejeros Suplentes

Alberto Bueres / Enrique N. Zuleta Puceiro / Esteban Centanaro /
Alfredo E. Soto / Diego E. Chami /Eduardo Barbarosch /
Marcelo E. Haissiner/ Jorge Berbere Delgado

CLAUSTRO DE GRUADOS

Consejeros Titulares

Leandro Ernesto Halperin/ Mónica Balmaceda /
Pablo Andrés Yannibelli / Sebastián Alejandro Rey

Consejeros Suplentes

Gisela Candarle / Carlos Aguas / Aldo Claudio Gallotti /
Lisandro Mariano Teszkiewicz

CLAUSTRO DE ESTUDIANTES

Consejeros Titulares

Tomás González Vera / Luciana Gallardo/ Lucas Lagos/ Julián Hofele

Consejeros Suplentes

Diego Cortese / Leandro Mutchinick/ Carlos Plaza/ Camilo Alejandro López

Secretaria Académica: Silvia C. Nonna

Secretario de Hacienda y Administración General: Alejandro Gómez

Secretario de Investigación: Marcelo Alegre

Secretario de Extensión Universitaria: Carlos A. Bedini

Subsecretario Académico: Sergio Brodsky

Subsecretaria de Relaciones Internacionales e Institucionales: Isabel Sábato

Subsecretario de Vinculación Ciudadana: Nicolás de La Cruz García

DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES

Directora: Mary Beloff

Subdirector: Sebastián Picasso

Secretario: Andrés Heim

TEORÍAS DE LA JUSTICIA Y LA
METAÉTICA CONTEMPORÁNEA



EDUARDO BARBAROSCH

FACULTAD DE DERECHO UBA - LA LEY

Barbarosch, Eduardo

Teorías de la justicia y la metaética contemporánea. - 2a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : La Ley; Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 2013.

128 p. ; 24x17 cm.

ISBN 978-987-03-1951-1

1. Filosofía del Derecho.
CDD 340.1

1ª Edición 2007

1ª edición, 1ª reimpresión 2011

2ª Edición 2013

© Departamento de Publicaciones - Facultad de Derecho - UBA, 2013
Av. Pte. Figueroa Alcorta 2263 (C1425CKB) Buenos Aires

© La Ley S.A.E. e I., 2013
Tucumán 1471 (C1050AAC) Buenos Aires

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

Impreso en la Argentina

Todos los derechos reservados

Ninguna parte de esta obra puede ser reproducida o transmitida en cualquier forma o por cualquier medio electrónico o mecánico, incluyendo fotocopiado, grabación o cualquier otro sistema de archivo y recuperación de información, sin el previo permiso por escrito del editor y del autor.

Printed in Argentina

All rights reserved

No part of this work may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying and recording or by any information storage or retrieval system, without permission in writing from the publisher and the author.

Tirada: 360 ejemplares.

ISBN: 978-987-03-1951-1

ARGENTINA

ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN	XI

CAPÍTULO I

LA TENSIÓN ENTRE LA METAÉTICA Y LA ÉTICA NORMATIVA

1.1. Las concepciones normativas contemporáneas de la justicia y su problemática ético-filosófica	1
1.2. Un cambio de orientación que no supone una modificación del concepto de ciencia en los filósofos morales	8
1.3. Síntesis de los problemas actuales de la justicia distributiva	11

CAPÍTULO II

EL PROBLEMA METAÉTICO EN LAS TEORÍAS DE LA JUSTICIA

2.1. Concepto y concepción de justicia	15
2.2. El escepticismo moral como propuesta metaética	17
2.3. ¿Qué significa el escepticismo moral?	18
2.4. El realismo moral: el modelo externalista. Razones externas	21
2.5. El proyectivismo valorativo: modelo internalista. Razones internas	25
2.6. La acción y la estructura deliberativa de los agentes	27
2.6.1. Razones para la acción: Sentido explicativo y justificativo ..	28
2.6.2. Metapreferencias: Razones instrumentales, prudenciales y morales	31
2.6.3. Altruismo y egoísmo	32
2.6.4. Razones prudenciales y razones morales	36
2.6.4.1. Razones prudenciales	36
2.6.4.2. Razones morales	38

CAPÍTULO III

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD Y DE LA IGUALDAD
EN LAS DISTINTAS CONCEPCIONES DE JUSTICIA

3.1. Ideas comunes a todas las concepciones de justicia	49
3.2. El sistema de la libertad natural	50
3.3. La teoría de los derechos en Nozick	51
3.4. El derecho de propiedad	57
3.5. La igualdad liberal y la igualdad democrática. Sociedad y comunidad. Principio de eficacia y principio de diferencia	64
3.5.1. El criterio de Pareto como parámetro de ventajoso para todos	69
3.6. Interpretaciones del segundo principio y el equilibrio reflexivo ..	72
3.7. La justa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia ..	73

CAPÍTULO IV

LA LIBERTAD POSITIVA Y LA LIBERTAD NEGATIVA

4.1. La libertad positiva y la libertad negativa su vinculación con los principios de Rawls	81
4.1.2. La libertad y el valor de la libertad	86

CAPÍTULO V

JUSTICIA Y DERECHO

5.1. La teoría del derecho y su approach positivista	92
5.1.2. El punto de vista externo e interno del derecho	93
5.1.3. Reglas y hechos morales	94
5.1.4. La concepción de justicia en John Rawls y la posible conexión con el derecho	95
5.1.5. Los principios de justicia son normativos, pero no encuentran su fundamento en hechos morales	96
5.1.6. El derecho y el gobierno de la ley	97
5.1.7. La desobediencia civil	98
5.1.8. Justicia y derecho en el "Liberalismo Político"	99

CAPÍTULO VI

EL COMUNITARISMO Y EL REALISMO
MORAL METAÉTICO

6.1. Los fundamentos de las ideas comunitaristas	101
6.1.1. Charles Taylor	101
6.1.2. Alasdair MacIntyre	107

CAPÍTULO VII

LA METAÉTICA Y SU INFLUENCIA EN
LAS TEORÍAS DE LA JUSTICIA

Algunas conclusiones finales	109
BIBLIOGRAFÍA	111

INTRODUCCIÓN

Mi intención en esta obra es analizar críticamente diversas concepciones de la justicia que han tenido un gran predicamento en la filosofía política desde las últimas décadas del siglo pasado y que se extienden, de alguna manera, hasta la actualidad. Sus propuestas, aunque parten de los medios académicos, se dirigen a formular pautas para mejorar la vida humana en sociedad. Algunas parecerán más utópicas que otras, pero todas ellas influyen consciente o inconscientemente en las valoraciones de los individuos que integran las sociedades contemporáneas. Ello es fácil de descubrir en el pensamiento subyacente de las discusiones políticas, sociales y de orden económico que se desarrollan en todas las comunidades o sociedades políticas. Hay un rasgo peculiar en las concepciones que he de desarrollar, todas ellas han introducido la temática moral como eje de la discusión, todas intentan presentarse como las más representativas de una moral política justificada. Por supuesto que ello no excluye que en sus fundamentos se apele también a la teoría económica y a la social en términos amplios.

Pero mi interés no sólo se extiende a indagar los aspectos éticos normativos. Algo que me parece esencial, es ocuparme de las cuestiones metaéticas. Si todas las concepciones ético-normativas se sustentan en alguna justificación, la cuestión moral de segundo orden se constituye en un imperativo para investigar si las pretendidas justificaciones son factibles o si sólo son extravíos del pensamiento que concluyen en una vana ilusión. En esta obra intentaré, en consecuencia, no sólo argumentar en pro o en contra de distintas concepciones normativas de la justicia, sino también investigar sobre la metaética subyacente a ellas. Es claro que si logro develar la filosofía moral de segundo orden que está en la base de cada una de las concepciones, es posible que ello ayude a entender que el problema de la justificación puede a veces por sí solo poner en crisis a las argumentaciones morales más sofisticadas o atractivas. Ninguna concepción normativa puede soslayar el problema metaético, aunque cualquiera de ellas puede esgrimir defensas y argumentos bajo la apariencia de su independencia de la metaética. De ninguna manera esta aseveración implica que el desarrollo de cualquier teoría normativa de la justicia dependa en cuanto a su defensa de una buena o correcta concepción metaética, ¿acaso las hay? Es cierto que las teorías ético-normativas de la justicia, una parte esencial de la filosofía política contemporánea, renacieron cuando los filósofos políticos advirtieron que la metaética había dejado ser la espada de Damocles que mantenía a la filosofía política en un estado de inanición. De todas maneras, los desarrollos contemporáneos de la metaética justifican la in-

dagación de esos supuestos vínculos entre ética normativa y metaética y esa es, en parte, mi pretensión. La metaética tiene un rasgo cognoscitivo, aunque disputado por diversas teorías, que no sucede en la ética normativa. Esta última disciplina de la ética no tiene su sustento básico en el conocimiento, esto, sin embargo, no implica que carezca de toda racionalidad. En lo que refiere a la “justicia” quien comulgue con el escepticismo moral, quizá no se encuentre ya autorizado para sostener que ese concepto no significa más que la expresión de una emoción irracional. La visión de segundo orden sobre el discurso moral en general debe servir como un aguijón crítico frente a concepciones morales o de la justicia que se presentan o pretenden presentarse con una validez inobjetable.

Espero que este trabajo despierte el interés del lector, pues no sólo me propongo recorrer la problemática más importante de la filosofía política actual, sino, además, y con igual esmero, descorder el velo de la fundamentación subyacente, que suele en general soslayarse a pesar del papel fundamental que tiene en el entramado de las diversas concepciones de la justicia social.

EDUARDO BARBAROSCH

CAPÍTULO I

LA TENSIÓN ENTRE LA METAÉTICA Y LA ÉTICA NORMATIVA

1.1. Las concepciones normativas contemporáneas de la justicia y su problemática ético-filosófica

En la década de los '70 se inicia un giro copernicano en los estudios académicos de filosofía política y moral. Un aspecto, quizá el más relevante de este giro, se conecta con las cuestiones vinculadas a la justicia de las sociedades políticas y de las instituciones que las regulan.

Es unánime el reconocimiento de que la obra titulada: *“A Theory of Justice”* (1), de John Rawls, inauguró un movimiento que revolucionó los medios universitarios y académicos. A partir de ese trabajo pionero, en el que este autor renovaba la por entonces debilitada tradición del contrato social como una alternativa frente al utilitarismo y el intuicionismo, se produce un florecimiento de diversas concepciones normativas de justicia, muchas veces antagónicas entre sí. Todas ellas, sin embargo, intentaban justificar desde posiciones diversas qué concepción sería la adecuada para regir la cooperación social: ¿Qué principios de justicia permitirían una cooperación social donde las cargas y los beneficios se distribuyeran equitativamente? La obra de Rawls, puede decirse que fue la primera en ese sentido y desató una amplia admiración en los medios académicos, pero también, hay que reconocerlo, generó fuertes y fundadas controversias. Así, una amplia y vasta bibliografía fundada en estudios, ensayos, investigaciones y teorías novedosas, abrieron nuevos horizontes en el espacio de la justicia distributiva (2). El desarrollo de concepciones ético-normativas de la justicia, en las primeras décadas del siglo anterior, habían quedado relegadas por lo que habremos de denominar los problemas metaéticos (3) a los que se hallaban abocados los filósofos morales.

(1) La edición por la cual se citará a esta obra es la revisada de John Rawls, editada en 1999 por Harvard University Press.

(2) Estas nuevas teorías no desarrollan solamente principios fundados en criterios morales, apuntan también a tener en cuenta los desarrollos de otras disciplinas como la economía y las teorías de la elección racional.

(3) Para algunos autores las conclusiones de la metaética afectan de hecho tanto a las teorías morales como a qué juicios morales sustantivos se pueden formular. Cfr. BRINK, David O., *Moral Realism and The Foundations of Ethics* (Cambridge Studies in Philosophy, 1989), p. 3.

Los problemas metaéticos pueden ser caracterizados en sus rasgos centrales como los siguientes:

- a) cuestiones de *significado*: ¿cuál es la función semántica del discurso moral? Es acaso su función de carácter asertivo, afirmar hechos, o tiene alguna otra función.
- b) cuestiones *metafísicas*: ¿existen realmente hechos morales? Si es así, ¿son idénticos y reducibles a otro tipo de hechos (o propiedades), o son irreducibles y *sui generis*?
- c) cuestiones *epistemológicas* o de *justificación*: ¿existe algo así como un conocimiento moral? Si afirmamos la existencia de un conocimiento moral, ¿cómo podemos justificarlo? ¿cómo podemos conocer la verdad o la falsedad de nuestros juicios morales?
- d) cuestiones *fenomenológicas*: si existen esas cualidades morales representadas en la experiencia, ¿están ahí afuera en el mundo?
- e) cuestiones de *psicología moral*: ¿tienen los juicios morales una conexión con la acción?
- f) cuestiones de *objetividad*: podemos afirmar de los juicios morales que son correctos o incorrectos. ¿Podemos indagar acerca de la verdad moral? (4).

Quizá estas cuestiones se encontraban implícitas en la preocupación que manifestara Isaiah Berlin, un tiempo atrás de la aparición de la obra de Rawls, al preguntarse si la filosofía política todavía existía. Esta pregunta estaba dirigida a la renuencia de muchos filósofos políticos y morales a internarse en formulaciones morales sustantivas sospechadas de pura subjetividad y, en consecuencia, de escaso valor científico (5).

Si bien, la obra de John Rawls tiene un valor ejemplar en el giro que mencioné, ya que, como se dijo, estimuló el desarrollo de un espectro muy amplio de concepciones de la justicia en la literatura filosófica, por otro lado, tiene un rasgo sustancial común a todas ellas que aún permanece irresuelto: ¿cuál es el estatus ontológico de los valores y cuál es el estatus epistemológi-

(4) Cfr. MILLER, Alexander, *An Introduction To Contemporary Metaethics*, Polity Press, 2003.

(5) Cfr. ¿Existe aún la teoría política? En *Conceptos y Categorías. Ensayos Filosóficos*. (FCE. México, 1983). Berlin entendía que los valores no se habían desprendido como rama de estudio de la filosofía. Ello se debía a que, como disciplina, las investigaciones de ese tipo no pasaban ni por la puerta empírica ni por la puerta formal. La filosofía moral entre los años 1930 y 1960 se dedica al análisis del lenguaje moral. Predominaban los estudios metaéticos. HARMAN, prestigioso filósofo, entendió que la filosofía moral se desviaba de su pretendida rigurosidad, cuando se avocaba a cuestiones ajenas al análisis lingüístico o asumía compromisos de ética normativa. Podían ser apasionantes, aclaraba, pero nada filosóficos.

co de los juicios de valor? ¿Es posible expresar de manera asertiva la verdad de alguna concepción de la justicia? Estos interrogantes dieron lugar a que existiera un excesivo sesgo metaético en la filosofía moral de aquellos años, lo que obstaba a la formulación de concepciones de ética normativa sustantiva.

Se podría suponer que cualquiera de las teorías de la justicia que hoy se conocen, al menos, habría superado la posición metaética conocida como escepticismo moral. Esta postura metaética mantiene una actitud negativa frente a los interrogantes planteados en los puntos (a), (b), (c), (d) y (f) sólo admite una conexión conceptual entre los motivos del obrar, los juicios valorativos que los expresan y la acción. ¿Quién asume el escepticismo puede defender una concepción normativa de la justicia? ¿Sin abandonar el escepticismo moral todas las cuestiones de ética normativa y, en nuestro caso, de justicia distributiva, serían acaso una tarea superficial que ni siquiera llegaría a convencer sobre su validez a aquellos que se interesan en estos temas?

Entiendo que la respuesta plausible es que el escepticismo moral es compatible con la defensa de una concepción moral de justicia, en tanto que la adhesión o defensa no se convierta en una afirmación que es vedada por el escepticismo moral. Adherir a una concepción de justicia no significa necesariamente defender su verdad moral. El escepticismo moral no sólo no ha sido refutado para que deba ser abandonado sino que tampoco constituye un obstáculo para el desarrollo de concepciones de la justicia. Me atrevo a sostener, por otra parte, que constituye el supuesto metaético que subyace en la concepción de la justicia y del liberalismo político de John Rawls, lo que es dable advertir en sus trabajos posteriores a la obra antes citada.

Ésta constituye la tesis más relevante y, además, en cierto grado audaz que intento defender en este trabajo y, que sin duda, es controvertida por otras posturas que asumen filósofos que han tenido o tienen una gran fama académica. Entre los cuales se encuentran Jürgen Habermas, Joseph Raz y Carlos S. Nino, quienes, en diversos trabajos, se han pronunciado en forma opuesta en esta cuestión.

Habermas, por ejemplo, entiende que Rawls, tanto como él, no participa de la tesis del escepticismo moral moderno, pero tampoco del realismo moral, por ende afirma que existe una tercera vía, un camino diferente, que permitiría acceder a valores sustantivos que, a su vez, gozarían de una validez objetiva. Esta vía, para Habermas, es el procedimentalismo, al que denomina republicanismo kantiano (6). Así, entiende que existe un principio del discurso que lleva a expresar lo moralmente correcto. El discurso tendría una naturaleza epistémica que, además, logra emanciparse de las confusiones que

(6) Cfr. HABERMAS, Jürgen, “*Vernünftig versus Wahr - oder die Moral der Weltbilder*”, en *Die Einziehung des Anderen*, (Suhrkamp, Verlag, Francfort del Meno 1996, pp. 95-127) [trad. española VILAR ROCA, Gerard, *Debate sobre el liberalismo político. “Razonable versus verdadero”*, p. 153, por donde se cita].

acarrearía la teoría de la correspondencia de la verdad moral. Existiría para Habermas la posibilidad de una lectura teórico-discursiva del imperativo categórico. Esto presupone “salir afuera” de las concepciones del mundo que tenga cada cual para aproximarse a una perspectiva moral común. Esta posición de Habermas, como se verá, es discutible y participa de las mismas críticas que se le pueden atribuir a las concepciones morales comprensivas.

Los esfuerzos contemporáneos a fin de descubrir, reconocer o construir principios de justicia que han de reconocerse como válidos o verdaderos y, a la vez, conectarlos, de alguna manera, con las instituciones jurídicas de las sociedades, no constituyen una cuestión menor (7). Todos ellos, sin lugar a duda, tienen la pretensión de responder a una antigua y venerable pregunta: ¿qué es la justicia? Pregunta que constituyó el título de un no menos venerable y afamado ensayo del jurista vienés Hans Kelsen. El título de su trabajo se completaba con el nombre en lengua inglesa de *Justice, Law, and Politics in the mirror of Science*. No me parece superfluo y anticuado invocar este trabajo de Kelsen, pues contiene una serie de argumentos importantes que coinciden en parte con la tesis que sostengo y con algunas consecuencias que de ella se derivan. Esto último me permite afirmar la existencia de una cierta afinidad de ideas entre los escritos filosóficos políticos de Hans Kelsen y John Rawls.

Esta conexión, a la que aludo, tiene, según mi opinión, su razón de ser en que ambos autores comparten el escepticismo moral como posición metaética. Mientras que Rawls no lo hace explícito, sí se infiere esa postura de sus afirmaciones sobre problemas epistémicos y de los rasgos esenciales que le atribuye al liberalismo político, en cambio Kelsen se ha pronunciado explícitamente a favor de esa visión de segundo orden sobre las cuestiones morales.

Estos argumentos integran los que se hacen en defensa del escepticismo moral, como visión de segundo orden. Pero los fundamentos del escepticismo moral, como teoría metaética, han sido desarrollados con singular agudeza y precisión por John L. Mackie (8). El argumento central de este autor consiste en la demostración de lo extraño que resulta la posición ontológica y epistemológica presupuesta por el objetivismo ético (9), devela así la debilidad de sus presupuestos y expone la “teoría del error” que prueba que el realismo moral es falso (10). Quienes son partidarios del realismo moral,

(7) La tendencia que se advierte en muchos filósofos políticos es la de encontrar un sucedáneo a una legitimidad trascendente por otra que tenga igual validez, pero que se apoye en supuestos immanentes. Las palabras “descubrir”, “reconocer”, y “construir” deben analizarse desde una visión de segundo orden, pues ella nos indicará que tipo de justificación se pretende otorgar a los principios.

(8) Cfr. MACKIE, John L, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977).

(9) El objetivismo moral es una tesis que sostiene que los valores morales son independientes o que se independizan en algún momento de nuestras creencias morales subjetivas y poseen una entidad propia de las cuales podemos tener evidencias objetivas y verdaderas.

(10) El realismo moral es una de las formas que adquiere el objetivismo moral. Asimismo, el realismo moral es formulado por distintas versiones de la metaética que parten de distintos fundamentos epistemológicos y metafísicos.

según Mackie, asumen y tienen la carga de probar que dentro de la estructura del mundo existen, algo así como entidades, propiedades o relaciones, llamadas valores (la cuestión metafísica) pero, además, deben esclarecer cuál es la facultad del conocimiento que llevaría a tal comprobación objetiva (cuestión epistemológica). Ambas cuestiones se encuentran estrictamente vinculadas con el problema de la objetividad moral.

El escepticismo moral, tal como es formulado por Mackie, no niega un papel a la filosofía moral ni plantea un obstáculo a la formulación de teorías de la justicia consistentes y aceptables. Pero esta última afirmación —de una teoría de la justicia aceptable— para que sea viable, debe ir acompañada de algún tipo de racionalidad que confiera consenso a los principios de justicia que resulten elegidos para regir la estructura básica de la sociedad.

La ausencia de racionalidad en la ética y la falta de una respuesta objetiva eran los dos rasgos que Kelsen advertía como obstáculos serios para alcanzar el resultado apetecido de conocer en qué consiste la Justicia. Así, afirmaba:

Ninguna otra cuestión se ha debatido tan apasionadamente, ninguna otra cuestión ha hecho derramar tanta sangre y tantas lágrimas, ninguna otra cuestión ha sido objeto de tanta reflexión para los pensadores más ilustres, de Platón a Kant. Y, sin embargo, la pregunta sigue sin respuesta. Parece ser una de esas cuestiones que la sabiduría se ha resignado a no poder contestar de modo definitivo y que sólo pueden ser replanteadas” (11).

Kelsen en ese trabajo temprano, si se lo relaciona con las concepciones modernas de la justicia distributiva, delineaba con agudeza el problema metaético que, todavía hoy, permanece en la discusión de la filosofía moral con argumentos más sofisticados.

La imposibilidad de fundar una ciencia de los valores constituía el escollo principal para admitir la idea de una justicia absoluta u objetiva. ¿Acaso podía sustentarse seriamente una investigación científica de los valores cuando, simultáneamente, desde el punto de vista ontológico, la existencia de hechos morales como un correlato de esos juicios, aparecía francamente dudosa o extraña?

La noción de racionalidad que Kelsen manejaba y entendía como una característica esencial de la ciencia no era posible advertirla en los estudios axiológicos. La racionalidad, para él, era sólo sinónimo de la idea positivista de ciencia (12). El discurso de la ciencia —tal como seguramente lo pensa-

(11) Cfr. KELSEN, H., *¿Qué es la Justicia?* (Ariel, Barcelona, 1991), p. 35.

(12) En este sentido comparto el argumento vertido por Eugenio Bulygin en un trabajo intitulado: “*Validez y Positivismo*”, en el que señala que Kelsen estaba influenciado por dos grupos de ideas difíciles de conciliar la filosofía kantiana y el positivismo. Teniendo en cuenta estas dos influencias, y como consecuencia del recorrido del pensamiento de la última etapa de su vida, Bulygin se inclina a interpretarlo más como un positivista que como un Kantiano. De la misma manera evoluciona Rawls en torno a su primitivo kantismo (Cfr. Actas del 2º Congreso Internacional de Filosofía del Derecho. Comunicaciones. Volumen I, pp. 241, 1987).

ba— era el discurso de las ciencias naturales. Este discurso distingue, claramente, entre las aserciones informativas o explicativas y aquellas que son valorativas. La aceptación de argumentos éticos-valorativos o, mejor dicho, su denominada “aceptabilidad”, no está sujeta a una previa contrastación empírica. Esta inmunidad de los juicios de valor en contraste con los hechos, resulta ser el límite epistemológico más fuerte que obsta a cualquier pretensión de atribuirle contenido cognitivo a los enunciados valorativos de toda índole (13). La aceptabilidad no es compatible con la racionalidad presu- puesta por Kelsen para el discurso científico.

Kelsen adelantó, con singular lucidez, algunos de los argumentos centra- les de carácter metaético que, en forma implícita o explícita, se encuentran latentes en las teorías de la justicia contemporáneas. Es conveniente reseñar algunos de ellos:

- a) “Que muchos individuos concuerden en ciertos juicios de valor no demuestra que estos juicios sean correctos, es decir válidos en un sentido objetivo”.
- b) “Así como el criterio de verdad no depende de la frecuencia de los juicios sobre alguna realidad, también el criterio de justicia no depende de la frecuencia de los juicios de valor”.
- c) “Lo que la justicia intenta resolver son los conflictos de intereses, pero éstos, como tales, sólo dan lugar a juicios subjetivos”.
- d) “Un juicio de valor ha de ser objetivo y ello, para Kelsen, sólo es posible si el juicio valorativo se refiere a una norma positiva de la que afirma su existencia, lo que es verificable mediante un test empírico”.
- e) “El valor no es una propiedad de la realidad, como suele suponerse cuando uno dice que la realidad es valiosa, es decir, que tiene valor. Nuestro uso lingüístico corriente oculta la verdadera relación que se da entre el ser valioso o el tener valor ...”.
- f) “... Sólo puede ser “indicativa” o teórica, una declaración, la cual es verdadera o falsa; pero la norma, que no es ni verdadera ni falsa, no es una declaración” (14).

Las aseveraciones citadas constituyen el núcleo de la tesis metaética que sostiene el escepticismo moral. Son tan actuales como rigurosamente ciertas

(13) Si tomamos la clasificación que hace David O. Brink de las distintas posiciones con relación al mundo físico natural y la ética, que compartimos, Kelsen quedaría incluido dentro de aquellos que sostienen el realismo en ciencia natural y el antirrealismo en ética. Cfr., op. cit. [1989], p. 6.

(14) KELSEN, H., *Teoría General de las Normas*, cit. (edic. Trillas, México, 1994), p. 74.

y tienen puntos de contacto con la teoría de John L. Mackie, uno de los autores que con mayor solidez ha fundado esta posición (15).

Me permito afirmar, como se tratará de demostrar a lo largo de este trabajo, que Rawls no es un realista moral y se ha alejado de manera clara del constructivismo kantiano y —aunque no lo admita expresamente y pudiera entenderse lo contrario— participa de una concepción afín a la del escepticismo moral. No existe otra forma de concebir al liberalismo político como una concepción neutral ante los distintos planes de vida buena, si, simultáneamente, no se reconoce la imposibilidad epistémica de arribar a verdades morales o a una validez moral objetiva.

Mi tesis sostiene que Rawls no puede evadir el escepticismo moral metaético, pues sólo así puede fundar su teoría del liberalismo político cuyos rasgos son la neutralidad y la tolerancia ante las distintas doctrinas comprensivas razonables.

Las nociones de racionalidad y de razonabilidad, que se emplean en el discurso moral, son factibles de ser analizadas con significados diversos al significado objetivo de verdad como correspondencia. El modelo internalista de la psicología moral (16) —que adopto como supuesto— es compatible con la racionalidad y la razonabilidad, no así con nociones como la de validez objetiva o verdad moral.

El propio Rawls, que emplea las dos nociones expuestas, ha desarrollado una clara evolución en su pensamiento metaético en torno a la justicia. En *A Theory of Justice* se notaba la clara influencia de la razón práctica kantiana junto al valor de autonomía personal. Estos supuestos sugerían que su teoría dependía de una concepción comprensiva de la moral y, por ende, teñida de metafísica (17). En un trabajo reciente el autor reconoce esta conclusión y nos dice:

[...] Furthermore, justice as fairness is presented there as a comprehensive liberal doctrine (although the term “comprehensive doctrine” is not used in the book) in which all the members of its well-ordered society affirm that same doctrine. This kind of well-ordered society contradicts the fact of reasonable pluralism and hence Political liberalism regards that society as impossible” (18).

(15) Cfr. MACKIE, John L., *Ethics: Inventig Right and Wrong*, op. cit. [1977].

(16) La postura internalista se vincula con el problema de la psicología moral. El internalismo afirma que existe una conexión necesaria entre la sinceridad de emitir un juicio moral y estar motivado a actuar en la manera prescrita por el juicio moral. La versión canónica de la psicología humana expresada por Hume es la que fundamenta el internalismo. Parte de la premisa que toda motivación comprende dos estados mentales separados, deseos y creencias. Hume afirmaba que son los deseos los que motivaban nuestras acciones mientras que las creencias son inertes y sólo funcionan como razones instrumentales.

(17) RAWLS afirma que el liberalismo político se puede formular independientemente de cualquier doctrina comprensiva. Cfr. *Political Liberalism* (Columbia University Press, New York, 1993) [trad. española: *El liberalismo Político* edit. Crítica, Barcelona, 1996, por donde se cita], p. 23.

(18) RAWLS, John, *The Law of Peoples with “The idea of public reason revisited”* (Harvard University Press, 1999), p. 179.

Si se acepta el modelo internalista y, además, su incompatibilidad con el cognitivismo y la verdad moral, se comienza a recorrer un camino con el fin de soslayar el problema ontológico y epistemológico de las teorías de la justicia. Este modelo no genera una imposibilidad de formular preferencias morales con un grado de racionalidad, compatible con la noción de lo razonable. Lo razonable supone que la elección de algún tipo de principios morales implica considerar las pretensiones independientes de los otros agentes. Cuando ello ocurre, es que las preferencias morales dominan otra clase de preferencias fundadas en meros deseos que se cumplen con la obtención del objeto deseado o las preferencias interesadas, cuando la obtención de lo apetecido tiene en consideración intereses de mediano o largo plazo, pero no inmediatos. Como se verá, esto es posible si se piensa en una estratificación de preferencias que los agentes efectúan por medio de un proceso deliberativo interno que acompaña a su accionar práctico. Estas preferencias pueden ser clasificadas como razones instrumentales, prudenciales y morales. La clasificación aludida resulta indispensable para formular una versión contrafáctica y procedimental de la elección de principios de justicia, lo que, corresponde reiterar, no supone que el *resultado* —los principios normativos de justicia expresados en forma prescriptiva— pueda ser considerado como portador de un contenido cognitivo.

1.2. Un cambio de orientación que no supone una modificación del concepto de ciencia en los filósofos morales

Como hemos visto a partir de la década de los ´70, del siglo pasado, la filosofía política y moral cambió de orientación. Los problemas metaéticos no fueron considerados como una espada de Damocles para todo intento de formular y desarrollar concepciones normativas de la justicia (19). A ello se sumó un cambio en el análisis conceptual de la temática de la filosofía política. Se acentuaron las indagaciones en temas como los de la libertad, igualdad, comunidad y justicia, dejando de lado otros que, en su momento, fueron focales como los análisis conceptuales en torno a la soberanía, el poder, o la naturaleza de la ley. De esta manera y siguiendo el rasgo que Kelsen resaltara como cuestión primordial de las discusiones de justicia, *el conflicto de intereses* será el punto de partida de los problemas de la justicia. Una sociedad justa sería aquella que lograra conciliar equitativamente los intereses en conflicto. Y ello constituye el problema central de las diversas concepciones normativas de justicia que me propongo analizar en este trabajo.

(19) Sin embargo, autores influyentes, hoy en día, insisten en la necesidad de conectar la metaética con la ética normativa y acerca de la futilidad de la última si no se admite la prioridad de la primera. Así, por ejemplo, Michael Smith nos dice: "I defend two main claims. The first is that questions like 'Should I give to famine relief?' and 'Should I return the wallet I found in the street?' are questions about a matter of fact, and that moral argument is therefore simply a species of rational argument, argument whose aim is to discover the truth". "What is the standard against which a good moral argument is to be measured?". [...] As perhaps the final questions make clear, philosophers have surely been right to give meta-ethical questions a certain priority over questions in normative ethics". Cfr. *The Moral Problem* (Blackwell, 1994), p. 2.

Si se admite que el paradigma de la ciencia presupone la creencia en una realidad externa y que la ciencia adquiera, en la explicación de esa realidad, resultados con un grado de objetividad corroborable por criterios de contrastación no discutibles, parece poco satisfactorio proponer además la existencia de una realidad moral y suponer la factibilidad de que los enunciados morales sean verdaderos o falsos. Se ha abierto, a pesar de dicho obstáculo, un camino que merece ser recorrido en donde filósofos de primer nivel, como John Rawls, Robert Nozick, Michael Walzer, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Ronald Dworkin, Brian Barry, David Gauthier, Jürgen Habermas, sin que esta enumeración sea exhaustiva, han desarrollado diversas concepciones en torno a la justicia o esgrimido críticas severas sobre los supuestos y contenidos de éstas, intentado formular criterios de racionalidad justificados.

La racionalidad, salvo para algunos, no necesariamente está vinculada en el campo valorativo a la imperiosa necesidad de creer en el realismo moral y, por ende, tampoco con afirmar la existencia de enunciados valorativos verdaderos. La racionalidad de los principios de justicia, que subyacen al ideal de una sociedad justa, puede ser entendida de diversas formas, como veremos, pero no nos compromete necesariamente —quizá como Kelsen suponía— a sustentar verdades en el campo moral.

Develar en qué consiste la racionalidad y la razonabilidad subyacente de una teoría de la justicia es parte de este trabajo, como se explicó en el acápite anterior. Es uno de los problemas que no puede soslayarse cuando se intenta formular una concepción normativa de la justicia distributiva. Quizá, pueda lograrse algo que el propio Kelsen intuía cuando sostenía que la justicia para él era tolerancia y un rasgo característico de la libertad es, justamente, la tolerancia ante las distintas concepciones religiosas, filosóficas y morales divergentes.

Si Kelsen, un defensor de la democracia porque ella implicaba libertad y tolerancia, valores que por otra parte sustentaba, hubiera conocido las modernas teorías de la justicia y sus desarrollos conceptuales, seguramente no habría modificado un ápice —y con razón— su Teoría pura del derecho, pero pienso que podría haber admitido la idea de una racionalidad, que permitiera acceder a principios de justicia mediante argumentos razonables para establecer las bases de una sociedad justa.

El problema metafísico y epistemológico ya formulado constituye, en consecuencia, uno de los problemas fundamentales de toda concepción de justicia. Pero una vez superado este problema y encontrándonos en forma directa con las concepciones normativas de la justicia podríamos preguntarnos: ¿cuál de entre todas ellas habremos de elegir? Es indudable que esa elección estará determinada por las razones y argumentos que cada una de las teorías normativas de la justicia viertan en su apoyo y, en particular, de cómo traten dos de los rasgos esenciales de la justicia distributiva para la estructura básica de la sociedad.

Estos dos rasgos son:

1) cómo se han de asignar los derechos, deberes y cargas a los individuos en la sociedad en que conviven sobre la base de un sistema de cooperación entre todos, y

2) cómo se habrán de distribuir los resultados provenientes de tal cooperación entre todos los miembros que integran la sociedad, ya sea que contribuyan o no, con su actividad a generar dichos resultados.

No todos los autores están de acuerdo con que estos dos rasgos sean esenciales. Aquellos que se enrolan en concepciones comunitaristas entienden que no lo son. Más bien los critican por entender que ellos sólo responden a lo que es *correcto hacer* o se refieren a *deberes*, que no es otra cosa que una versión unilateral que proviene del proyecto ilustrado y del liberalismo. Para ellos, por el contrario, la concepción del *Bien* debe prevalecer sobre lo justo o lo correcto, pues aquellos dos rasgos no hacen a la esencia de una comunidad cuando se logra establecer un nexo inextricable entre la identidad del yo, su pertenencia a una comunidad y el bien moral.

Los principales mentores de esta última tesis son Charles Taylor y Alasdair MacIntyre. Constituye uno de los propósitos de este trabajo analizar, dentro del marco de la tesis que se defiende, la controversia que se genera entre liberalismo y comunitarismo.

Intento demostrar que existen mejores argumentos para pronunciarse a favor del liberalismo frente a las críticas adversas del comunitarismo y que esta última concepción no logra fundamentar su pretensión de racionalidad porque apela justamente al *realismo moral*.

Pero dentro del liberalismo (20) habré de deslindar dos de las varias versiones posibles, ambas de naturaleza deontológica. Por un lado el liberalismo igualitario (21) que atribuyo a John Rawls y, por el otro, la versión libertaria a la que adscribe Robert Nozick.

Estas dos últimas concepciones tienen una gran relevancia pues generaron entre sí una amplia controversia dentro del campo liberal, que implica profundas consecuencias para la justicia de la estructura básica de la sociedad. Porque lo que está en juego, en la disputa entre ambas, es no sólo cómo se asignan los derechos a los individuos, sino, fundamentalmente, el alcance que ellos tienen y los límites a su interferencia. Cuando se hace hincapié en los derechos o libertades negativas, la redistribución del resultado de la co-

(20) RAWLS afirma que el libertarismo no se compadece con el liberalismo, en verdad lo empuja. Cfr. "The Law of Peoples", op. cit. [1999], p. 49.

(21) En verdad Rawls distingue dos sistemas de igualdad liberal, aquel que incorpora la justa igualdad de oportunidades y el que él mismo propone llamarlo "igualdad democrática" que introduce, además, el principio de diferencia. Es a este último al que nos referimos cuando hablamos de liberalismo igualitario. Cfr. RAWLS, John, *A Theory of Justice*, revised edition, op. cit., pp. 65-72.

operación se ve restringida o anulada y, si por el contrario los derechos requieren un incremento del valor de la libertad que reflejan, entonces resulta permisible la redistribución del resultado de dicha cooperación, sin que ello suponga que se incurre en restricciones morales prohibidas.

Este último aspecto mencionado tiene una importancia inequívoca en la gran controversia que, hoy en día, afecta globalmente a la justicia distributiva, no sólo en el ámbito interno de cada nación, sino también en el contexto de las naciones.

La concepción que parte de la existencia de derechos naturales que tienen su origen en un estado de naturaleza, como Nozick presupone, se puede emparentar con el realismo moral o una ética objetiva (22). En consonancia con ello, el paso posterior es afirmar que dichos derechos son absolutos e inviolables (por ejemplo: el derecho de propiedad) y negar todo permiso moral para exigir prestaciones positivas tanto al Estado como a los individuos, cuando no hayan sido concertadas voluntariamente.

Uno de los propósitos de este trabajo es demostrar que las libertades básicas, o derechos del primer principio, no son absolutas en la teoría de Rawls y que, de ninguna manera, su prioridad impide que el autogobierno democrático regule esos derechos y en particular aquel que consagra el derecho de propiedad. Como sostiene el filósofo citado en su réplica a Habermas: "... la libertad de los modernos no impone restricciones previas a la voluntad constituyente del pueblo" (23).

Una vez que estamos en condiciones de aceptar cierta concepción de justicia adviene el problema de cómo consideramos a tal concepción. ¿Podemos establecer un nexo conceptual necesario entre la concepción aceptada y las instituciones normativo-jurídicas de la sociedad? ¿O dicha concepción sólo tiene el papel de funcionar como un programa crítico o ideal para una sociedad justa a la cual el orden jurídico positivo debería corresponderse? ¿Acaso como un *test* de viabilidad del derecho dentro de un marco social? Mi respuesta se inclina hacia la segunda alternativa pues es la que más se adapta a una posición de tolerancia y neutralidad frente a las diversas variedades de justicia y equidad.

1.3. Síntesis de los problemas actuales de la justicia distributiva

Como puede advertirse de lo hasta aquí expuesto, lo que entiendo como problemas actuales de la justicia distributiva y que desarrollo en este trabajo son:

- i) los problemas metaéticos que subyacen a cualquier concepción de justicia y generan controversias de orden metafísico y epistemológico,

(22) "La doctrina del derecho natural responde a un pensamiento análogo al objetivismo en ética. En verdad el derecho natural sería la parte de una ética prescriptiva objetiva que concierne especialmente a los tópicos con los cuales el derecho comúnmente se maneja", MACKIE, L. John, op. cit. [1978], p. 233.

(23) "Reply to Habermas" en *The Journal of Philosophy*, XCII, N° 3, p. 159 (marzo de 1995).

- ii) la determinación de qué consisten las nociones de racionalidad y razonabilidad que contribuyen a justificar las concepciones de justicia o, lo que es lo mismo, fundar la aceptación de los principios de justicia,
- iii) la controversia entre dos concepciones liberales deontológicas de la justicia en torno a cuál debe ser el contenido de la justicia para la estructura básica de una sociedad,
- iv) la controversia entre liberalismo y comunitarismo en torno a la prioridad de lo justo sobre lo bueno o viceversa, sus fundamentos y consecuencias,
- v) la función o rol que juega una concepción de justicia, en sus vínculos, con las instituciones normativas de la sociedad.

El punto de partida de este trabajo es una postura metaética y entiendo que la defensa de los demás puntos que se enumeran a continuación de esa postura, son compatibles a la concepción metaética asumida.

i) defiendo en este trabajo la concepción metaética del escepticismo moral. Esta concepción sostiene que no hay hechos morales, ni verdades morales ni conocimiento moral. Esta concepción subyace y permea a todas las consecuencias principales que se desarrollan o se extraen de la exposición de los distintos problemas de la justicia distributiva. Intento probar que la concepción política de la justicia de John Rawls y su noción de un liberalismo político neutral (24) encuentra su fundamento metaético en el escepticismo moral.

De esta tesis principal se puede derivar que:

ii) el procedimiento de justificación de una teoría normativa de la justicia fundado en una situación de deliberación contrafáctica puede conducir a un acuerdo intersubjetivo hipotético que se podría caracterizar por su fuerza persuasiva, o argumentativa pero que no da como resultado principios verdaderos ni estos reflejan una validez objetiva o un contenido cognitivo independiente de los propios sujetos de la deliberación.

De ello se desprenden las siguientes consecuencias:

iii) la función de los principios, así concebidos, es la de constituir un programa crítico para juzgar la justicia de las instituciones de una sociedad y

(24) La neutralidad que defiende Rawls es aquella que sostiene que el estado debe abstenerse de cualquier actividad que favorezca o promueva cualquier doctrina comprehensiva particular en detrimento de otras, o de prestar más asistencia a quienes la abracen. *El Liberalismo Político* [1977], op. cit., p. 227.

la adecuada distribución de los bienes primarios entre individuos que conviven y cooperan en una sociedad democrática.

iv) una concepción de la justicia, como la formulada por Rawls, no intenta constituirse en una teoría (del derecho) que conecte, necesariamente de manera conceptual, el derecho con la moral (25).

La neutralidad liberal que se deriva del escepticismo moral es compatible con lo siguiente:

v) libertad e igualdad no constituyen términos antitéticos como sostienen algunas teorías liberales deontológicas. El incremento del valor de la libertad que tiene relación con la igualdad impide que estos dos conceptos sean separados en forma arbitraria. La igualdad integra, como será formulada, la noción de libertad (26). El valor de la libertad puede ser incrementado por el Estado liberal (27) cuando se tiende a mejorar a los peores situados en el contexto socio-económico. En la disputa Rawls-Nozick, que distingue un liberalismo igualitario de otro estrictamente libertario, nos inclinamos por los argumentos del primero. En esa línea, las libertades o derechos no son naturales y tampoco establecen restricciones al constituyente o legislador o, lo que es lo mismo, al autogobierno democrático.

vi) el liberalismo igualitario congenia las libertades positivas y negativas y establece una prioridad de lo justo sobre lo bueno. Lo justo pertenece al ámbito de la razón pública, lo bueno al ámbito de lo privado. Si se admite que el liberalismo político es neutral frente a las concepciones de lo bueno, los planes de vida buena quedan al margen de la agenda política, su única restricción son los principios de justicia.

vii) la noción que propone la prioridad de lo bueno sobre lo justo —base de los planteos comunitarios— se asienta en un presunto descubrimiento moral de lo bueno que se apoya, en algunos casos, en el realismo moral que, como aseveramos, incurre en un error ontológico y epistemológico.

(25) Esta afirmación que postulo, como una tesis, es muy fuerte. Muchos autores han pensado lo contrario con relación a la Teoría de la Justicia de John Rawls. Mi posición es congruente con la hipótesis metaética que le atribuyo al autor y se demostrará que no es antojadiza.

(26) En un reciente trabajo, Ronald Dworkin afirma que la libertad y la igualdad no tienen que ser necesariamente incompatibles o entrar en colisión. Se aparta en este sentido de la definición de libertad negativa que formulara Isaiah Berlin en su célebre trabajo "Four Essays on Liberty", e introduce una concepción que entiende que rivaliza con ella. Así, afirma: "... liberty isn't the freedom to do whatever you might want to do; it's freedom to do whatever you like so long, as you respect the moral rights, properly understood, of others. It's freedom to spend your own rightful resources or deal with your own rightful property in whatever way seems best to you. But so understood your liberty doesn't include freedom to take over the resources of someone else, or injure him in ways you have no right to do. Cfr. Do Liberal Values Conflict? *The Legacy of Isaiah Berlin* (Edited by Ronald Dworkin, Mark Lilla and Robert B. Silvers. The New York Review of Books. New York, N.Y., 2001.), pp. 73-90.

(27) Por Estado liberal entiendo un Estado neutral frente a todas las concepciones del bien. Esta noción no se compadece con la postura del liberalismo económico clásico.

viii) las versiones comunitaristas que se fundamentan en el realismo moral o el realismo apelativo (28), no sólo afectan la libertad negativa sino también la libertad positiva en la medida que, para ellas, los principios de justicia juegan un rol secundario (29) y entronizan como exigencia fundamental el reconocimiento de una fuerte lealtad a valores trascendentes, hiperbienes o valores densos. Fórmulas que no alcanzan a superar una retórica que es, a todas luces, insuficiente para fundamentar científicamente valores objetivos y por ende no justifican la racionalidad que presumen es su sustento.

ix) la síntesis de los criterios de racionalidad aplicada a cuestiones de justicia tal como lo ha expresado MacIntyre (30), son: 1) ser racional en la práctica es actuar sobre la base de cálculos de costos y beneficios, o 2) actuar bajo ciertos constreñimientos que cualquier persona racional, capaz de imparcialidad que no atribuya privilegio particular alguno a sus propios intereses, estaría de acuerdo en que deberían ser establecidos, 3) o actuar de tal modo que se alcance el bien último y verdadero de los seres humanos.

Mis argumentos son compatibles con el supuesto (2) que, entiendo, admite una descripción de las preferencias y su estratificación a la que todo agente puede adscribir. Si además se admite como garantía de imparcialidad de los resultados un procedimiento de justicia puramente procesal, el resultado lleva a un acuerdo intersubjetivo donde es posible conciliar la igualdad de libertades básicas con una tendencia a la distribución igual de riquezas e ingresos, todo lo cual supone la neutralidad y tolerancia, que es lo propio del liberalismo político. El supuesto (1) se desestima, pues si bien es compatible con la racionalidad, no lo es con el concepto de razonable, pues conduce a situaciones de ventaja mutua que no se compadecen con la reciprocidad (31) y generan una desigualdad injustificada. El criterio (3) es incompatible con el supuesto metaético de la tesis, pues supone el realismo moral que me propongo refutar.

(28) TAYLOR, Charles es un defensor de este tipo de realismo, tal como la califica Thiebaut. Cfr. *Los límites de la comunidad* (C.E.C., Madrid, 1992), p. 77.

(29) SANDEL, Michael J. señala que para el liberalismo deontológico la justicia tiene una primacía fundamental. Tal como la afirma Rawls en su obra cuando sostiene que es la primera virtud de las instituciones sociales, o como para Alexander Bickel que le atribuye ser el valor de los valores. Pero Sandel rehúsa a aceptar como valor primordial a la justicia. Cita como ejemplos ciertos rasgos de asociaciones humanas que probarían lo contrario. El punto de vista de Sandel es que la justicia es un valor remedial pero no predominante. Más aún piensa que la ruptura de las relaciones personales y cívicas en una sociedad puede representar una pérdida moral que aún el recurso a medidas completas de justicia no puede remediar (cfr. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press, 1982), p. 32.

(30) MACINTYRE, Alasdair, *Justicia y Racionalidad* (Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1994), p. 17.

(31) RAWLS adopta el criterio de reciprocidad en donde reposa la justicia como equidad. Distingue en consecuencia entre imparcialidad, reciprocidad y ventaja mutua. La imparcialidad supone una visión altruista (moverse por el bien general). En cambio la reciprocidad la entiende como una relación entre ciudadanos expresada por principios de justicia que regulan el mundo social del que cada uno saca beneficio de acuerdo con los criterios proporcionados por un punto de referencia igualitario que se define para ese mundo (cfr. *El Liberalismo Político*, op. cit.), p. 47.

CAPÍTULO II

EL PROBLEMA METAÉTICO EN LAS TEORÍAS DE LA JUSTICIA

2.1. Concepto y concepción de justicia

El renacimiento moderno de la filosofía política normativa y, por ende, los desarrollos en torno a la teoría de la justicia tienen un antecedente cercano, como es reconocido, con la publicación de: *A Theory of Justice* de John Rawls (32). Es posible que en ese renacimiento haya tenido influencia Isaiah Berlin, con dos de sus trabajos influyentes: *Two concepts of Liberty* (1958) y *Does Political Theory still Exist?* (1962). Me parece relevante destacar, en este aspecto, la crítica de Berlin al monismo moral de la filosofía política tradicional, incluido el liberalismo y su versión de una forma de liberalismo en donde se pone de manifiesto la inconmensurabilidad de los valores morales. Rasgo que es recogido por Rawls en su obra y acentuado en sus últimos trabajos.

John Rawls entiende que, al menos, en torno al *concepto de justicia* puede haber un acuerdo en cuanto a su significado. Así, quienes difieren sobre las concepciones de justicia aceptables para que una sociedad pueda ser considerada justa, podrían convenir que la justicia en la cooperación social presupone que las instituciones (33) serán justas cuando no hacen distinciones

(32) Se ha entendido que para hablar de un renacimiento de la filosofía política es preciso considerar que durante un período las décadas de los 50 y 60 se mantuvo inerte. En este sentido, Bhikhu Parekh, nos advierte que los autores de esa época tenían, a pesar de sus discrepancias, la convicción común de que era necesario denunciar los malos argumentos, los proyectos ideológicos y promesas seductoras. Su función era la de comprender y no la de prescribir. Operaba a un nivel que le resultaba difícil recomendar instituciones o políticas específicas, su especificidad era el conocimiento. La filosofía política, según este autor, era un modo de entender y dotar de sentido a la vida política. Como veremos para Rawls y los otros autores la filosofía política se convierte en algo esencialmente normativo. De considerarse un modo de indagación contemplativo, adquiere una orientación normativa. Ese es uno de los rasgos de la obra de Rawls, que inicia un nuevo derrotero para esta disciplina. La función de las concepciones normativas es la de desarrollar principios para evaluar la estructura social y diseñar instituciones y procedimientos políticos adecuados. PAREKH, B., "*Algunas Reflexiones sobre la Filosofía Política Occidental Contemporánea*" (Agora, núm. 4, Verano de 1996).

(33) Se entiende por instituciones un sistema público de reglas que definen cargos, derechos, deberes, inmunidades, etc., cfr. RAWLS, J., *A Theory of Justice*, op. cit., pp. 48-49 [1999].

arbitrarias entre las personas al asignarles derechos y deberes básicos y cuando las reglas determinan un balance correcto entre las pretensiones competitivas que surgen de las ventajas de esa cooperación (34). De ahí, que es posible que todos puedan estar de acuerdo con el significado de lo que son instituciones justas, claro que, las nociones de distinción arbitraria y de cuándo las reglas determinan un balance correcto en la distribución de las ventajas y cargas, queda abierto a cada uno de los intérpretes, dependiendo de qué principios de justicia aceptan. Serán, entonces, las *concepciones de justicia*, las que formulen estos principios y es aquí donde uno puede preguntarse sobre la posibilidad de un cierto acuerdo intersubjetivo sobre alguna concepción de justicia.

Las diversas concepciones de justicia han puesto en la práctica el acento en distintos valores considerados últimos. Así, como el liberalismo se suponía que había defendido la “libertad” y el socialismo la “igualdad”, los desarrollos actuales son más diversos: El libertarismo hace hincapié en la “libertad”; el liberalismo igualitario de Rawls en una distribución equitativa de “bienes primarios”; el “bien común” es propio de las tesis comunitaristas; la “utilidad” del utilitarismo y los “derechos” en Dworkin. La “igualdad compleja” en Walzer. ¿Será posible subordinar todos estos valores a uno solo? Esto no parece que sea compatible con la razonabilidad y tolerancia (35).

Si la cuestión es elegir o llegar a un acuerdo sobre alguna concepción de justicia que concilie los intereses contrapuestos de los individuos que cooperan en una sociedad con el alcance del significado que hemos atribuido al concepto de justicia, entonces considero que existen, al menos, dos problemas que ameritan respuestas. En primer lugar, cuál es la forma de diseñar la estructura básica de una sociedad para que sea viable no sólo en términos de eficacia sino, fundamentalmente, en términos de equidad. En segundo lugar, si ello requiere o no la elección de ciertos principios que funcionarían como pautas de justicia para la sociedad o, por el contrario, desplegar una estrategia distinta afín a la que propone el libertarismo, esto es, un sistema no pautado de principios de justicia, en cuyo caso la sociedad debería desenvolverse y desarrollarse sobre un esquema exclusivo de libertades iguales, quedando todo lo demás sujeto a la justicia puramente procesal (36).

Pero esto último, son cuestiones ético-normativas, toda cuestión sustantiva sobre la justicia se desarrolla exclusivamente en esa dimensión de la ética. Nuestro interés se centra ahora en si algunas de las concepciones de justicia pueden tener una validez objetiva, si es posible descubrir verdades

(34) RAWLS, J., *A Theory of Justice*, op. cit., p. 5 [1999].

(35) KYMLICKA, W., *Filosofía Política Contemporánea. Una Introducción*, pp. 13-15 (Ariel, 1996, Madrid).

(36) La justicia puramente procesal tal como la desarrollara Rawls se caracteriza por un procedimiento reglado que debe ser respetado por todos los participantes y si existe el fair play el resultado es justo. No se requiere criterios independientes de justicia para juzgar el valor del resultado.

morales que justifiquen una concepción de justicia, lo que nos permitiría descartar por desacertadas o falsas las otras concepciones posibles. Algunos autores sostienen con excesivo optimismo ontológico y epistemológico que los valores morales existen y pueden ser descubiertos, a otros les parece un objetivo vano y que los valores morales no existen independientemente de lo que los individuos piensen sobre ellos, por lo que nuestras afirmaciones sobre valores es la expresión de nuestras preferencias. Otros entienden que los valores morales son el resultado de alguna particular interpretación cultural vinculada a nuestras tradiciones históricas, lo cual supone dar un gran valor ontológico y moral a la comunidad. Algunos otros consideran que el acuerdo puede ser el resultado de un contrato o acuerdo en situaciones pensadas contrafácticamente aplicando intuitivamente los rasgos de la teoría de la elección racional y otros confían directamente en los procedimientos que suministra la teoría de la elección racional.

Es conveniente analizar las distintas líneas de pensamiento metaético a fin de comprobar si existen razones válidas que apoyen los principios de justicia o, si por el contrario, nos debemos ajustar en filosofía política a argumentos más o menos atractivos. Ello podría suponer una limitación a la posibilidad de justificar racionalmente una teoría exhaustiva de la justicia. En última instancia, lo que obtendríamos es una adhesión a ciertos principios que casan con nuestras convicciones meditadas y ello no es otra cosa que el “equilibrio reflexivo”, que ha concebido John Rawls. Lo razonable nos lleva a postular que los principios de justicia son el resultado de los mejores argumentos dados que nadie podría rechazar, aunque la objetividad es un punto infinito que no podemos alcanzar pero sí acercarnos a él por medio de la discusión de nuestros ideales, principios y juicios.

2.2. El escepticismo moral como propuesta metaética

Formular una hipótesis escéptica como punto de partida para tratar problemas de orden valorativo podría dar lugar a la inferencia o interpretación de que todo desarrollo ético-normativo en torno, como es el caso, al problema de la justicia distributiva nacería con una debilidad que nos conduciría irremediabilmente al fracaso de nuestro objetivo.

Si no es posible aseverar la “verdad moral” o la “objetividad” de ciertos principios de justicia que se sustentan como fundamento para la conformación futura de las instituciones sociales, se podría cuestionar, con algún fundamento, qué sentido tiene formular tales principios. ¿Cuál sería la tarea que puede encarar la filosofía política si no puede dar una respuesta certera para fundar la validez de los principios de justicia?

Distintos autores han desarrollado versiones polémicas entre sí, con argumentos más o menos atractivos, a fin de apoyar en razones justificatorias sus concepciones de la justicia. Ninguno de ellos pudo soslayar, sin embargo, los problemas de carácter metaético, aunque sus desarrollos tuvieron como objetivo inmediato lograr principios sustantivos de justicia y considerar proble-

mas fundamentales de la teoría moral. Los principios sustantivos y la teoría moral son los dos componentes esenciales de la ética normativa (37). Existe, además, sin embargo, una clara discusión sobre el problema metafísico y epistemológico en materia de valores a los que se añade todos aquellos que fueron expresados como rasgos esenciales de las discusiones metaéticas (38). En las respectivas teorías de la justicia que desarrollaremos podremos advertir cómo subyacen a ellas y cómo intentan cada uno de los autores resolver estos problemas.

El renacimiento de la filosofía política en las últimas décadas de este siglo, como lo he aseverado en la introducción, se vincula en gran parte con la argumentación moral. Los argumentos morales —se entiende— tienen que ver con ciertas convicciones meditadas. Así se ha afirmado que algún tipo y grado de objetividad son posibles como resultado de un consenso unánime. ¿Hasta dónde puede ser alcanzado este consenso? ¿Cuál es el procedimiento adecuado para lograr ese consenso? ¿El consenso unánime es una condición suficiente para la objetividad? Estos interrogantes requieren respuesta. Al aceptar, como de hecho lo hago, el escepticismo moral podría pensarse que se adelanta la respuesta, pero hasta no aclarar el sentido con el que se asume el escepticismo moral y que habrá de llevar todo el capítulo, no será fácil deducir rápidamente las respuestas.

2.3. ¿Qué significa el escepticismo moral?

En primer lugar es preciso señalar que no debe confundirse el escepticismo moral con la postura que sostiene que todo lo que se habla en determinada sociedad de moral es un mero engaño, como podría ocurrir con alguien que rechaza toda la moralidad y no quiere ni escuchar de ella. En estos casos una persona que sostuviera estas ideas podría defender una posición moral y rechazar simultáneamente la moralidad convencional que pasa por ser la moral correcta para la sociedad (39). En este ejemplo el escepticismo de la persona referida es de primer orden con relación a una moral determinada, todavía no sabemos cuál es su opinión acerca del estatus de los juicios morales o de los valores, es factible que tampoco se haya planteado este problema y la discusión como es corriente entre las personas que apelan a su sentido común quede estrechamente reducida a cuestiones de primer orden.

Existe, sin embargo, una visión de segundo orden acerca de la moralidad que es la que se vincula con el estatus de los valores morales y con la natura-

(37) BRINK, David considera como problemas de teoría moral la estructura teórica de la moralidad, i.e., problemas tales de cómo se vincula el bien con lo correcto, si una teoría moral debe ser imparcial entre las personas, si la imparcialidad requiere maximizar el bienestar agregado o maximizar el bienestar agregado teniendo en cuenta cuestiones distributivas. Qué ideal de persona moral se acepta y cómo ellos afectan a la teoría moral son parte de este rasgo de la ética normativa además de sus concepciones sustantivas morales (Cfr. *Moral Realism and The Foundations of Ethics*, ob. cit., p. 1).

(38) Cfr. supra p. 2.

(39) MACKIE, J. L., op. cit., p. 17 [1977].

leza en general de la valoración moral. Preguntas tales como: ¿Qué son los valores, de dónde provienen y cómo encajan en la estructura del mundo? son los interrogantes que exigen una respuesta desde un plano distinto al que están involucrados los actores de una discusión sobre lo que es correcto hacer o no, o en el sentido específico de nuestro tema, cuáles son los principios de justicia que debieran conformar la estructura básica de una sociedad.

John Mackie es quien ha planteado con mayor agudeza desde una visión de segundo orden los rasgos característicos del escepticismo moral, así nos dice:

'It says that there do no exist entities or relations of certain kind, objective values or requirements, which many people have believed to exist'. [... sostiene que no existen entidades o relaciones de una cierta clase, valores o requerimientos morales objetivos, que mucha gente cree que existen] (40).

El escepticismo moral de segundo orden, en la visión de Mackie, se erige como una tesis negativa, que hace hincapié en lo que denomina la teoría del error. Toda creencia, en la versión canónica dada por Hume para describir los estados mentales de los seres humanos, se refiere al mundo, pretende representarse el mundo tal como es y será satisfactoria si tiene éxito en representarlo de la manera en que está dado. Las creencias pues, están sujetas a la crítica racional. Son susceptibles de ser verdaderas o falsas, de los juicios que expresan creencias se puede aseverar su verdad o falsedad. Creer entonces en valores objetivos no es suficiente para afirmar la verdad de los juicios que afirman la creencia. Se requiere además la comprobación empírica de que tales entidades a las cuales los juicios se refieren forman parte de la estructura del mundo. Estas creencias en tanto se representan valores como entidades en el mundo que de hecho no existen, son falsas. No es atendible la pretensión de que los valores objetivos existen porque en el uso ordinario de nuestro lenguaje los expresamos como si existieran y hablamos con una ilusión de objetividad. Sucede que en muchas ocasiones hablamos y también lo hacen nuestros interlocutores, afirmando la corrección de ciertas acciones o la justicia de ciertas normas o instituciones como si nuestras afirmaciones estuvieran respaldadas por algún criterio objetivo comprobable. Pero la forma en que nos expresamos lingüísticamente no puede de por sí validar la existencia de tales entidades. El análisis del lenguaje ordinario no puede conducir a la pretendida objetividad de los valores, pues esta cuestión va más allá de un análisis conceptual, entraña un problema de orden ontológico o metafísico.

Es cierto que es posible efectuar una investigación sobre el uso en el lenguaje ordinario de términos como “percibir”, “ver”, “escuchar” y tratar de establecer lo que ellos significan. Pero resulta poco fructífero explicar los fenómenos de la percepción o del escuchar mediante un análisis del lenguaje del sentido común en el que se utilizan esos términos, sin duda habría una incompatibilidad con las descripciones científicas que harían del análisis lin-

(40) Ibid., op. cit.

güístico una tarea nada útil ni de resultados comprobables. También se ha hablado de las cualidades secundarias de los colores y se ha pretendido que los valores tendrían similares características. Los colores serían partículas diminutas en la superficie de los objetos que reflejadas por la luz producirían la sensación de los colores. Sin embargo, ello ayuda poco para explicar, como señala Mackie, el uso de los términos vinculados a los colores. Ninguna explicación sobre el significado convencional de las palabras vinculadas a los colores podrá dar una explicación satisfactoria del estatus de los colores. En todo caso se requeriría una explicación física que estableciera una relación causal entre la superficie en la que se observa el color y el efecto que produce en nuestra visión. Ningún análisis correcto de cómo usan personas expertas esas palabras bastaría para explicar el estatuto categorial de los colores.

Algunos autores entienden que existe una realidad moral que puede ser corroborada empíricamente pues existirían diferentes tipos de acciones a lo que se atribuyen diferencias naturales que afectan a nuestras valoraciones (41). Se dice que las acciones crueles se diferencian de las amables y que pueden ser distinguidas por cualquiera y así calificadas sin mayores discrepancias o reparos. ¿Es esto suficiente para dar por concluida la cuestión sobre la objetividad de los valores? La respuesta es negativa. Pues deviene un interrogante distinto como bien plantea Mackie, ¿Resulta indudable del hecho de que las acciones sean crueles, en un sentido descriptivo, que ellas deban ser condenadas? ¿La maldad con la cual calificamos el acto es algo que sobreviene como consecuencia de sus propiedades naturales? Esto es, ¿el acto es malo *porque* es una pieza particular de crueldad? Supongamos que un grupo de chicos por placer le prendan fuego a un gato rociándolo previamente con kerosene. Distinguimos el acto como cruel, ¿es además condenable? Digamos que sí. ¿La maldad del acto la percibimos en el acto?, ¿O estamos proyectando sobre el acto nuestros sentimientos? Nuestro sentimientos o nuestra valoración sobrevienen al hecho, existe una relación entre el hecho y nuestra condena? Mackie se plantea si la palabra “porque” está refiriéndose a alguna realidad dada en el mundo. Existe en esa supuesta relación una necesidad causal, semántica o lógica. Nada de ello se puede afirmar, sí podría decirse que en nuestro entorno social ese hecho se condena. No existe ningún lazo misterioso de causa a efecto entre el acto, sus elementos naturales y el “mal” que se ve. Esa relación al menos no es perceptible y la explicación más sencilla y menos misteriosa es que ese tipo de actos se condenan socialmente aunque podría haber personas indulgentes que no lo condenaran (42).

(41) La superveniencia es considerada un rasgo de la moralidad. Se presume que las propiedades morales supervienen a ciertas propiedades naturales. Esto es, si dos cosas tienen iguales propiedades naturales, entonces ellas tienen exactamente las mismas propiedades morales.

(42) La historia nos muestra que muchas personas por diversas razones fueron condenadas a la hoguera y esos actos no sólo despertaban la aprobación y por qué no, el placer de los testigos presenciales y los verdugos. La crueldad que uno podría atribuir a esos actos no generaba ninguna relación causal de desaprobación aparente en quien no fuera la víctima de esos atropellos.

Esa relación constituida por hechos morales sería un análogo del mundo fenoménico en el cual encontramos hechos, propiedades o estados de cosas. Un mundo tangible el último y el primero inteligible. Así existiría una moralidad que estaría más allá de la manipulación humana y que constituyendo una verdad objetiva impediría cualquier arbitrariedad del hombre. Tesis que, como veremos, es insostenible desde un punto de vista ontológico y epistemológico.

¿Cuáles son los argumentos que se pueden formular en favor del escepticismo moral que abonan su defensa y cómo se explica el error en el cual incurre el realismo moral? Mackie afirma la existencia de cinco puntos que son claves para demostrar el error muy arraigado en el sentido común que consiste en creer en la existencia de valores objetivos. En primer lugar: la relatividad o variabilidad de algunos importantes puntos de vista morales y su clara dependencia de ciertas formas de vida. Segundo: La peculiaridad metafísica que supone afirmar la objetividad de los valores de manera que ellos habrían de ser per se guías intrínsecas de las acciones y de las motivaciones. Tercero: El problema de cómo tales valores pueden ser supervenientes de ciertos rasgos naturales. Cuarto: La dificultad epistemológica que representa para nosotros explicar cómo se produce el conocimiento de tales entidades valorativas y su conexión con ciertos rasgos de las cosas de las cuales aquéllas serían su consecuencia. Quinto: La posibilidad de dar una explicación de cómo existen en el lenguaje moral esas huellas de objetivación cuando en realidad no existen tales valores objetivos. A pesar de que la gente cree que existan y se mantienen firmes en dichas creencias erróneas.

Éstos son los cinco puntos que deben ser tratados. Si una vez dilucidados se corroborara la tesis del escepticismo moral resta preguntarse si queda un lugar positivo para la ética o lo que es lo mismo: ¿Quedaría condenada al fracaso la ética normativa? ¿Los juicios morales de la ética normativa serían entonces falsos si se admite la corrección de la teoría del error? La respuesta está en el criterio internalista de motivación como se podrá advertir en su tratamiento posterior.

2.4. El realismo moral: el modelo externalista. Razones externas

El realismo moral es una teoría que nos propone un modelo externalista de los valores.

Este modelo defiende la tesis de que el valor de un estado de cosas o de una acción no depende en absoluto de que algún agente en el mundo se lo atribuya (43).

El valor no es el producto de una proyección de preferencias del sujeto sino algo exterior. Así puede decirse que cuando un sujeto no capta el valor positivo o negativo de un estado de cosas o de una acción, se debe entender

(43) BAYÓN MOHINO, Juan Carlos, *La Normatividad del Derecho: Deber Jurídico y Razones Para la Acción*, p. 204 (CEC Madrid, 1991).

que el sujeto está equivocado en su apreciación, que no ha desarrollado el punto de vista apropiado. El descubrimiento o conocimiento del valor generaría una motivación e incluso una preferencia.

Una verdadera razón externa (44) debería ser una razón interna para cualquier agente racional. El valor externo sería, acorde con esta concepción, la guía de las preferencias verdaderamente racionales. Esta tesis en alguna medida se vincula con la concepción causal del conocimiento (45). Un juicio o creencia es objetivo cuando su contenido se adecua a un proceso causal dado entre el dato objetivo y nuestra experiencia sensorial. Experiencia que funda el juicio. Así nuestro juicio de que *el gato está en el felpudo* es (en parte) el resultado de un proceso causal apropiado que afecta a nuestra experiencia perceptiva del gato en el felpudo. Claro que en el imaginario mundo valorativo no existe tal proceso causal como el que se puede predicar del mundo fáctico, este supuesto proceso se corta irremediamente. Concebida como una teoría explicativa, la moralidad, a diferencia de la ciencia, está aislada de la observación (46).

En este orden de ideas J. L. Mackie nos advierte que el modelo externalista incurre en un argumento extraño o excéntrico. Dicho argumento tiene dos partes: una metafísica y la otra epistemológica:

If There were objective values, then they would be entities or qualities or relations of very strange sort, utterly different from anything else in the universe. Correspondingly, if we aware of them, it would have to be by some special faculty of moral perception or intuition, utterly different from our ordinary ways of knowing everything else [Si existen valores objetivos, deberían existir entidades o cualidades o relaciones de una clase verdaderamente extraña completamente diferentes de cualquier otra cosa en el universo. Paralelamente, si nosotros tuviéramos conciencia de ellos, tendríamos una especial facultad de percepción moral o intuición, completamente diferente de nuestras formas ordinarias de conocimiento de cualquier otra cosa] (47).

(44) Se introduce la noción de “razón” para reemplazar a la de valor, pues se entiende que un juicio de valor sobre nuestras acciones es o puede ser una guía para la acción o una razón para la acción. La noción de razón no es admitida por muchos autores, sin embargo, ya es comúnmente usada. Algunos filósofos entienden que el realismo moral es compatible con el internalismo. Ellos suponen que es una verdad conceptual acerca de la moralidad que ésta provee o motiva razones para la acción. Sería inconcebible que alguien pudiera reconocer hechos morales y pudiera mantenerse inmóvil o defezionara teniendo una verdadera razón para actuar. La tesis que admito es contraria a esta suposición. Entiendo tal como lo piensan Mackie, Nowell Smith, Hare, que es difícil conectar el realismo con el internalismo en verdad son incompatibles. Esto se funda en que no es necesario pensar en una clase de hechos (morales) o estados cognitivos para motivar actitudes, además de los argumentos que se exponen en el texto. Cfr. BRINK [1989], op. cit., p. 43.

(45) J. Rawls, trata esta concepción causal del conocimiento para señalar que las exigencias de causalidad no son esenciales para todas las concepciones de la objetividad y no lo son para una concepción adecuada del razonamiento moral y político. En “*El Liberalismo Político*”, op. cit., pp. 148-150.

(46) Cfr. HARMAN, G., ob. cit., p. 19 [1983].

(47) MACKIE, J. L., ob. cit., p. 38 [1977].

Para Mackie es un argumento que causa extrañeza el que afirma, sin más, la existencia de valores objetivos, entidades intrínsecamente prescriptivas o propiedades de esa clase que los juicios morales ordinarios presuponen. Tal argumento conlleva una teoría errónea. Es tan extraña la tesis que, además, se permite afirmar como consecuencia la existencia de una supuesta facultad del conocimiento moral que permitiría percibir una realidad tan peculiar.

La principal tradición de la filosofía moral mantuvo la pretensión de objetividad de los valores morales. Esto se puede verificar en Platón, Kant y Sidwick. Kant, en particular, sostenía que el imperativo categórico no sólo era categórico e imperativo sino también objetivo. Aunque los seres racionales se daban su propia legalidad moral, la legalidad que ellos constituían era determinante y necesaria. Algo que sea de mérito moral incondicional es un “fin” en sí mismo. Actuar moralmente es actuar como si se estuviera legislando para un Reino de Fines (48).

Sidgwick, sostenía que la ciencia de la ética era una ciencia de la conducta y que lo que “debería ser” moralmente debe tener en algún sentido existencia. Debía ser un objeto del conocimiento y como tal, el mismo para todas las mentes (49). Esta existencia, además, consistía para dicho filósofo, en preceptos prescritos en forma absoluta por la razón.

Aristóteles comienza su *Ética* a Nicómaco diciendo que el bien es aquel al cual todas las cosas apuntan y que la ética es parte de la ciencia a la que se llama política, cuyo fin no es el conocimiento sino la práctica, no obstante, él no tenía dudas de que podía haber un conocimiento de qué es lo bueno para el hombre que podía ser identificado con el bienestar o la felicidad (*eudaimonia*), la que podía ser conocida y racionalmente determinada. Él pensaba que la felicidad era intrínsecamente deseable no simplemente buena porque era deseable (50).

Hutcheson, por otra parte, definía la bondad moral como alguna cualidad aprehendida en la acción que procura aprobación. Mientras sostenía que el sentido moral por el cual nosotros percibimos la virtud y el vicio nos ha sido dado (por el Autor de la naturaleza) para dirigir nuestras acciones. En el mismo sentido cabe incluir a Price, quien insistía en que lo correcto e incorrecto son ambas “propiedades reales de las acciones”, no propiedades que provienen de nuestras mentes y son percibidas por el entendimiento (51).

(48) KANT, E. debió suponer que la razón era una fuente de motivación moral ya que de lo contrario esta última sería una ilusión. Pensar que actuamos solamente por deseos excluye las razones morales pues todo nuestro pensamiento práctico dependería de las inclinaciones y éstas son consideradas heterónomas. La fuerza de los deseos, como piensa Hume, impediría el control de nuestras elecciones. Una explicación del funcionamiento moral de los agentes exigía apelar a razones que nos permitan afirmar que actuamos decidiendo y no por impulsos externos. De ahí el último paso kantiano de que si actuamos racionalmente actuaremos según razones últimas que son buenas razones. Cfr. HARMAN, ob. cit., pp. 88-90 [1983].

(49) MACKIE, J. L., ob. cit., p. 24 [1977].

(50) MACKIE, J. L., Ibid.

(51) MACKIE, J. L., Ibid.

Pero este objetivismo —nos dice Mackie— acerca de los valores no es un rasgo exclusivo de la tradición filosófica. Tiene una base firme en el pensamiento ordinario y también en los significados de los términos morales. No cabe duda —señala— que fue una extravagancia de Moore decir que ‘bueno’ era el nombre de una cualidad no natural pero no está lejos ni equivocado sostener que en los contextos morales es usado como si ésta fuera el nombre de una supuesta propiedad no natural, dónde la descripción ‘no natural’ deja lugar para una peculiar evaluación prescriptiva. Tal supuesta cualidad deviene prescriptiva y constituiría una intrínseca guía para la acción.

Existe una inclinación a creer que la ética es más una materia de conocimiento y mucho menos de decisión. Para ello se supone que aquellos hacedores de los juicios morales se encuentran con razones externas autoritativas. Esta inclinación se apoya, en parte, en la tesis que confina la cuestión ética en un análisis lingüístico y conceptual, ya que se ve obligada a sostener, al menos, la objetividad de los valores morales tal como se presentan en forma tradicional en el lenguaje ordinario, i.e. con una pretensión de objetividad.

Pero, como afirma Mackie, esa pretensión de objetividad no se autovalida por estar incardinada en el lenguaje. El rechazo a la idea de la objetividad de los valores debe ser sostenido no como el resultado de una aproximación analítica al lenguaje moral, sino apuntando a una teoría del error. Una teoría que demuestra que aunque muchas personas cuando hacen juicios morales, implícitamente pretenden, entre otras cosas, puntualizar algo objetivamente prescriptivo, esa pretensión es falsa (52). Una teoría del error debe ir contra una asunción que está internalizada en nuestro pensamiento y construida en las formas del uso del lenguaje, aun cuando entre en conflicto con el sentido común que proviene del lenguaje ordinario. Ello explica los argumentos desde la extrañeza y desde el relativismo con los cuales Mackie demuestra que el objetivismo valorativo se funda en una teoría errónea.

Hemos visto el primer argumento, quizá el más relevante, debemos referirnos al segundo, al que lo considera en menos, pero igualmente útil para probar el error del objetivismo.

La relatividad de las formas de vida, su variabilidad es concluyente para rechazar la existencia de valores objetivos. La variación de los códigos morales de las sociedades es mejor explicada sobre la hipótesis de que éstos reflejan *cambios en los modos de vida* que por la otra tesis que presupone que ellos expresan *percepciones sucesivamente erróneas* de valores objetivos.

El problema de la objetividad de los valores debe, sin embargo, distinguirse de otras formas de expresarse sobre la objetividad que, como veremos, pueden generar cierta confusión.

(52) MACKIE, J. L., op. cit., p. 35 [1977].

Una cuestión que se puede plantear es si la universalidad significa finalmente objetividad. Ésto no resulta claro pues la universalización de juicios prescriptivos reconoce la actividad de sujetos y no alguna otra cosa que pueda conferir a los valores universalizados una cualidad objetiva.

La objetividad no debe confundirse con un acuerdo subjetivo. Un acuerdo subjetivo puede dar lugar a valores intersubjetivos pero la intersubjetividad no es objetividad. De la misma manera la universalización de juicios prescriptivos no significa objetividad. Si hubiera valores objetivos éstos serían universalizables, pero la universalización no confiere necesariamente objetividad (53).

Esta última confusión se genera —al menos así lo considero— cuando se apoya una vía intermedia entre el realismo moral y el modelo internalista como el denominado constructivismo moral que algunos han entendido como cuasirealismo moral.

2.5. El proyectivismo valorativo: modelo internalista. Razones internas

Para el modelo internalista la idea de un valor externo u objetivo carece de sentido (54) o en última instancia, si adoptamos la idea de Mackie, tal como lo hemos visto, es falsa. Las acciones, estados de cosas, tienen ciertas propiedades, pero no portan ningún valor intrínseco. Lo que acaece es que el agente mantiene ciertas actitudes ante la presencia o ausencia de esas propiedades naturales de ahí que estas actitudes prácticas puedan ser denominadas “afectos”, “pasiones” o más técnicamente preferencias. Preferir algo es atribuirle valor, no existiría ningún sentido en el que cupiera hablar de que algo es valioso que no sea la preferencia hacia ello de lo que se está hablando (55).

En realidad se ha aseverado desde la posición internalista que nosotros coloreamos desde nuestro punto de vista el mundo al proyectar sobre él nuestras preferencias hacia ciertas características o propiedades naturales de los objetos y luego procedemos a describirlo como si en el mundo existieran esas propiedades que nosotros previamente proyectamos. Esas propiedades o hechos morales se nos aparecen de manera poco justificable como independientes de nuestra mente. Esta manera de pensar aplicada no sólo a la moral sino también a la estética ha sido rotulada como la “pathetic fallacy” que significa proyectar nuestros sentimientos o preferencias sobre los objetos para luego leerlos en ellos (56).

Mackie sostiene que el escepticismo que él defiende (una forma de anti-realismo) es una concepción negativa. Es una concepción ontológica, no

(53) MACKIE, J. L., op. cit., p. 22 [1977].

(54) BAYÓN MOHINO, J. C., op. cit., p. 204 [1991].

(55) BAYÓN MOHINO, J. C., op. cit., p. 205 [1991].

(56) En el mismo sentido hablaba Hobbes cuando afirmaba: Cualquier cosa que sea un deseo o apetito de cualquier individuo es llamado “Bueno”.

lingüística ni conceptual, que se distingue del subjetivismo moral como visión acerca de los significados de los enunciados morales. Es cierto, nos dice Mackie, que aquellos que han aceptado el subjetivismo moral como la doctrina de que los enunciados morales son equivalentes a informes sobre sentimientos o actitudes presuponen el escepticismo moral. Ésto por la sencilla razón de que si todos lo enunciados morales son equivalentes a informes subjetivos, se puede inferir, en la medida que estamos conscientes de ello, que no hay valores objetivos. En este sentido esta clase de subjetivismo entraña alguna forma de escepticismo. Pero a la inversa no se puede sostener. No es necesario que quien niega la objetividad de los valores deba sustentar la tesis subjetivista del significado de los juicios morales.

El subjetivismo naturalista no debe equipararse al internalismo. En un sentido amplio puede compararse a la negación del externalismo o realismo, pero en un sentido técnico, como teoría específica acerca del significado o función de las normas morales, el subjetivismo es una forma de descriptivismo naturalista, ya que se refiere a actitudes del hablante (subjetivismo individualista) o del grupo del que forma parte el que habla (subjetivismo colectivo o convencionalismo) (57). Cabe señalar que el escepticismo es internalista si sostiene, como en el caso de Mackie, una negación fuerte en el sentido que ontológica y epistemológicamente el objetivismo es falso. Por el contrario la tesis que sostiene que es imposible el conocimiento de razones externas, puede llegar a ser compatible con el externalismo, en tanto admita la existencia de razones externas aunque sean incognoscibles.

Algunos autores como Fishkin han sostenido que el internalismo incurre en el “dilema subjetivista”. La idea expresada por este autor es:

“quien niega la existencia de razones externas y simultáneamente suscribe razones morales que se pretenden hacer valer universalmente queda atrapado en el dilema de: o bien tener que reconocer que al pretender que rigen para cualquiera sean cuales fueren sus deseos e intereses está imponiendo arbitrariamente sus preferencias, o bien tiene que dejar de pretender que esas razones rigen para cualquiera, en cuyo caso se desdibuja el sentido en el que las aceptaría como genuinas razones morales” (58).

Entiendo que hablar de genuinas razones morales presupone adoptar una tesis claramente externalista. Las razones morales, cualquiera sea su contenido, son susceptibles de modificaciones o cambios. Las razones para actuar, aquellas que son presentadas como justificativas del accionar humano, suponen una evaluación de una acción la que puede llevarse a cabo desde tres puntos de vista diferentes (59). Los distintos sentidos de evaluar dan lugar a razones instrumentales, prudenciales y morales. Estas últimas tienen

(57) BAYÓN MOHINO, J. C., op. cit., p. 209 [1991].

(58) Cita de BAYÓN MOHINO, J. C., op. cit., p. 203 de J. Fishkin, *Beyond Subjective Morality, Ethical Reasoning and Political Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 1984).

(59) BAYÓN MOHINO, J. C., op. cit., p. 44 [1991].

la cualidad de que el agente actúa o evalúa la moralidad de una acción, en tanto ella, la de él, no está motivada por el autointerés. Ello diferencia las razones morales de las prudenciales o meramente instrumentales.

Esta diferencia cualitativa entre las razones morales y las prudenciales y las instrumentales no es aceptada en forma pacífica. Para esclarecer esta problemática creo conveniente analizar qué significa explicar una acción y también en qué consiste justificar una acción.

2.6. La acción y la estructura deliberativa de los agentes

Es evidente que no puede hablarse de razones para la acción sin una previa reflexión de lo que se considera una acción. La idea de acción es un tema relevante de la filosofía práctica y los problemas de justicia distributiva constituyen una rama, quizás una de las más importantes, de esa disciplina filosófica.

¿Cómo podemos distinguir entre un simple movimiento físico y la acción humana? La mayoría de los filósofos que se han ocupado de este tema mencionan a la “intencionalidad” o la “voluntariedad”. Un movimiento físico puede ser un acto reflejo, un mero automatismo que no puede ser tomado como una acción. Su explicación es causal y no ofrece mayores dificultades. ¿Qué modificación introduce la noción de intencionalidad en la explicación de la acción? Determinados eventos humanos pueden ser considerados acciones. Lo que nos permite distinguir ciertos movimientos corporales de otros que tienen una interpretación distinta. Se podría suponer que las acciones no podrían ser pensadas como meros movimientos por el hecho de que ellas no se sujetan al criterio causal o si se quiere con una mayor precisión, al modelo nomológico deductivo. Sin embargo numerosos autores no están dispuestos a admitir una explicación distinta de la acción. Así la acción podría ser considerada como movimientos causados por ciertos tipos de acontecimientos o estados mentales (60). Esta tesis entiende que los deseos y creencias de un agente son causas de una acción por él emprendida.

Para otros, partidarios de un dualismo metodológico, no es posible probar esa relación causal entre estados mentales (deseos y creencias) con su resultado la acción. Von Wright (61), en tal sentido, sostiene que entender una causa como nómica (en el sentido que Hume entiende por causa) requiere que deba existir una independencia lógica entre la causa y el efecto (62). No es, sin embargo, esto lo que ocurre entre los estados mentales y la acción (su resultado). Este autor es más afecto a una explicación teleológica de la acción humana.

(60) Cfr. BAYÓN MOHINO, J. C. Con citas de diversos autores, en op. cit., p. 45, nota 4 [1991].

(61) Cfr. VON WRIGHT, G. H. *Explicación y Comprensión*, pp. 118 y ss. (Alianza Editorial, Madrid, 1979).

(62) VON WRIGHT, G. H. advierte que la chispa que enciende la mecha del barril de pólvora es lógicamente independiente de la explosión ¿Podemos sostener lo mismo entre la intención y la acción? Parece dudoso que se pueda establecer tal independencia.

Un aspecto importante para entender la acción humana son las nociones de descripción e identificación. Si alguien levanta la mano y la mueve podemos describir de distintas maneras esa acción. Uno puede sostener que esa persona está saludando o haciendo una advertencia, que trata de distraer la atención de alguien. Son distintas descripciones de la acción. La identificación de esa acción es correcta cuando ella tiene en cuenta el real objetivo o intención del agente, por ende la identifica.

2.6.1. Razones para la acción: Sentido explicativo y justificativo

Cuando hablamos de razones para la acción en sentido explicativo tenemos como finalidad explicar una acción ya realizada que la caracterizamos como una conexión entre el motivo (conexión de deseos y creencias) y la consecuencia, la acción como una relación causal.

Es posible pensar, sin mayores dificultades, que toda razón tenga dos dimensiones una justificativa y otra explicativa. En algunos casos se hace mayor hincapié en una u otra, cuando se apela a la razón motivadora de la acción se está tratando de dar una explicación de cuáles son los deseos presentes que estaban en el agente y que la han causado; cuando la referencia es a la justificación de la acción nos encontramos ante una razón normativa.

Las razones normativas pueden ser razones de racionalidad, prudencia o moralidad e implican una deliberación sobre los deseos, lo que puede generar ante una modificación de los mismos que el agente obre sin el deseo de hacerlo, pero por alguna razón. Así, Michael Smith (63) intenta distinguir ambas dimensiones de la siguiente forma: las razones explicativas se refieren a un estado de cosas psicológico real dado en el agente. En cambio las razones normativas son proposiciones de una forma general que hacen referencia a lo que es deseable o requerido (64).

Las creencias son estados mentales que pueden tener varios contenidos proposicionales distintos: a) estados de cosas en el mundo, b) existencia de razones para actuar, c) relaciones de causa a efecto. En cuanto a los deseos, nos propone Bayón que los veamos en sentido amplísimo lo que sería el caso de que alguien que hace algo ha querido hacerlo, o en sentido restringido hacer lo que uno cree que debe hacer. Esta postura presupone una modificación de la noción de Hume de que sólo los deseos son motivadores de la acción (65). Este cambio, al que haremos referencia más adelante cuando se asuma la tesis de Bernard Williams sobre razones internas y externas no im-

(63) SMITH, Michael, *The Moral Problem*, op. cit. [1994].

(64) Las razones motivadoras se vinculan a la tesis humeana de que sólo los deseos tienen fuerza motivadora en tanto la razón solamente sería instrumental. Las razones normativas para algunos autores no humeanos tendrían fuerza motivadora sin necesidad de apelar a los deseos. Las razones normativas además serían —aunque no para todos los que las admiten— objetivas.

(65) Cfr. NAGEL, Thomas, *The Possibility of Altruism*, Princeton University Press [1970].

plica adherir a la tesis fuerte de que las razones normativas morales sean objetivas. Las razones normativas morales pueden entenderse todas ellas, también, como relativas.

Algunos autores han entendido que una razón explicativa es un enunciado proposicional, una creencia en una razón justificativa. Un enunciado de este tipo sería el siguiente:

“La razón *por* la que A hizo x fue p” es verdadera si “A creyó que p es una razón *para* hacer x. Así mi creencia que va a llover explica mi acción de salir con paraguas porque yo creo que el hecho de que va a llover justifica la acción de salir con paraguas” (66).

Nino afirmaba que en ese caso se estaba hablando de “razón justificatoria” en un sentido amplio de que no sólo incluye razones morales sino también prudenciales o de otro tipo (67). En este sentido se puede —según algunos filósofos— hablar de razones justificatorias que se identifican con deseos presentes del agente como cuando se habla de deseos futuros (prudenciales) o de deseos de otras personas (morales) (68). En este último caso considero que debe hablarse más bien de deseos de satisfacer el deseo de otros aun cuando se sacrifique el propio interés.

El problema fundamental que surge cuando se habla de razones justificatorias es saber o conocer si ellas son premisas de un razonamiento práctico. En este caso no queda claro cómo un razonamiento de este tipo que sirve para evaluar o guiar acciones pueda concluir en un juicio descriptivo. Los deseos son hechos de los cuales no podrían inferirse juicios normativos. Davidson ha sostenido que la expresión natural de un deseo es un enunciado evaluativo del tipo “es deseable tal y tal cosa” (69). Asentir sinceramente a un enunciado de este tipo —nos dice— implica tener una proactitud hacia la cosa en cues-

(66) RAZ, J. sostenía: Las razones justificatorias son hechos que afectan qué es lo que uno debería hacer. Ellos incluyen hechos acerca del mundo (lluvia, horarios de trenes, etc.) la validez de ciertos principios morales (que las promesas deben ser mantenidas) tener ciertos deseos (ser rico o amado, etc.) y otros., pp. 2-4. *Practical Reasoning* (Oxford Readings in Philosophy, 1978).

(67) NINO, C. S. *Introducción a la filosofía de la Acción humana*, p. 83 (Eudeba, 1987, Buenos Aires).

(68) Cfr. NINO, C. S., op. cit., p. 83 [1987].

(69) NINO, C. S., op. cit., p. 73 [1987]. Entiendo que a diferencia de lo que sostiene Nino, es necesario distinguir entre varios sentidos de “deber” no todos son morales. Ello, por supuesto, supone admitir un fraccionamiento del razonamiento práctico. Ello va en contra de la tesis admitida por Nino del teorema de la unidad del razonamiento práctico. Si se restringe el “deber moral” a aquellos puntos de vista expresados en enunciados normativos (no acerca de normas) que cumplen con la noción de imparcialidad, compromiso, y que no tienen en cuenta el interés del agente que los formula, los otros enunciados de deber podrían justificar acciones instrumentales o prudenciales. Que las razones morales predominen sobre las prudenciales o instrumentales en una jerarquía de niveles es contingente. No es necesario que una elección o decisión siempre para estar justificada deba ser moral en el sentido restringido del término.

tión y ello, *ceteris paribus*, llevaría a la realización de la misma (70). De ahí que se afirme que una razón es operativa (justificatoria) cuando es el contenido proposicional de un deseo que constituye un juicio normativo (71) o valorativo. Me parece que esto se puede ver no sólo desde un punto de vista externo sino también desde un punto de vista interno del agente, él desea y valora su deseo y así justifica la acción.

El problema se plantea cuando se supone la existencia de “razones últimas”. Nino, habla de los llamados “principios”, la adhesión a ellos puede describirse —según él— como la creencia en su validez (72). Estas creencias-deseos no serían inertes como las creencias solas y expresarían adhesión a los últimos principios de conducta. Creo que Nino, hasta aquí, se mantiene dentro del punto de vista internalista. No ocurre lo mismo cuando sostiene, a renglón seguido, que los principios de la moralidad o la racionalidad son principios operativos últimos cuya existencia no descansa en circunstancias fácticas sino en su validez. Los principios que constituyen razones operativas serían —según Nino— siguiendo a Richards, *finales*, en el sentido de que sirven como justificación última de la conducta, *generales*, en tanto sólo se basan en propiedades genéricas excluyendo a los nombres propios y las descripciones definidas, y *universales*, en el sentido de que se aplican a todas las personas y situaciones.

Aquí Nino asume una posición externalista cuando sostiene la validez objetiva de ciertos principios últimos (73). En otras palabras, admite la existencia de razones externas para obrar, que son independientes del conjunto de motivaciones del agente. Para Nino las razones externas no se conocen, se reconocen y no constituyen un problema ontológico ni epistemológico sino conceptual. La cuestión que plantean los hechos morales es, para el autor al que nos referimos, una cuestión que tiene carácter conceptual, no está vinculada con el conocimiento o la existencia sino con su reconocimiento como

(70) Es necesario aclarar que un argumento práctico no puede concluir en una acción. La conclusión de un argumento de este tipo si la premisa mayor es un enunciado normativo sólo puede ser otro enunciado del mismo tipo, no un hecho.

(71) Toda razón para la acción justificativa de una acción encuentra su fundamento en un enunciado normativo, ello distingue a dichos enunciados de aquellos que son explicativos. Un enunciado normativo no necesariamente depende de una teoría normativa cuyo contenido sea moral. Incluso cuando la justificación fuera moral y dependiera de alguna teoría moral, por ese solo hecho no debe considerarse concluyente, pues ninguna teoría moral, acorde con el escepticismo moral, podría ser considerada objetivamente verdadera. La justificación —como dice Cristina Redondo— no puede considerarse nunca concluyentemente adecuada (cfr. *La noción de Razón para la Acción*, p. 93 (CEC Madrid, 1996).

(72) Las creencias, como lo demuestran análisis recientes, se refieren a hechos y se conectan con la verdad, requieren un test empírico y son de naturaleza epistémica. La aceptación es voluntaria y no requiere dicho test alguien puede aceptar algo que sabe falso. De admitirse esto la creencia en la validez supone un test, empírico. Cuando dicho test no existe o no puede efectuarse estamos ante una adhesión o aceptación que no agrega nada relevante para fundar una supuesta objetividad.

(73) NINO, C. S. habría adoptado la concepción cuasirealista, según Bayón, al adherir al “constructivismo epistemológico”, op. cit., p. 224, nota 298 [1991].

tales (74). La postura de Nino supone un externalismo trascendental fundado en el discurso cuyos presupuestos admiten la verdad moral.

La posición escéptica, en el sentido que hemos analizado, no admite razones externas justificatorias, tanto por razones ontológicas como epistemológicas. Sí puede admitir razones internas que son parte del conjunto de las motivaciones del agente. Las razones internas son justificativas de la acción desde el punto de vista del agente y ellas, en la clasificación que hemos visto, pueden ser instrumentales, prudenciales y morales. Todas ellas son operativas para la acción del agente.

2.6.2. Metapreferencias: Razones instrumentales, prudenciales y morales

Adhiero a la tesis de que es posible hablar de razones justificatorias que se dan en distintos niveles en el plano intrapersonal aunque las últimas abarquen también los planos interpersonales como veremos más adelante (75). Como hemos adelantado en el análisis de los deseos éstos son razones operativas y las creencias son razones auxiliares que explican y justifican las acciones desde un punto de vista instrumental aunque no en forma concluyente. El agente en este caso no ha deliberado antes de actuar. Las creencias se refieren en este análisis a fenómenos de carácter empírico o lo que denominamos estados de cosas. Ello, teniendo en cuenta la idea de Hume, de que las creencias son inertes, que lo que nos mueve a actuar son los deseos. Si el término creencia se define en un sentido más amplio ya no tendría sentido decir que son inertes.

Conviene aquí aclarar la dificultad que enfrenta la tesis de que los deseos puedan ser razones justificativas, más cuando son hechos y no valores. Me parece aceptable al respecto la tesis que nos proporciona Bayón:

“La deliberación del agente previa a la acción que proporciona una razón es aquella en la cual “el agente” cree que su deseo más su creencia le proporcionan una razón para actuar: esta segunda creencia (que podemos llamar C’) es básicamente distinta a la anterior (C); especialmente porque no tiene sentido decir que C’ sólo le proporciona un motivo si “desea” actuar según lo que le proporciona un motivo. C y C’ están situadas en niveles distintos y no pueden ser tratadas del mismo modo. Ahora bien otro factor presente en la deliberación puede ser la “creencia” de que “a” es prudencialmente aconsejable o moralmente debida; y el dato fundamental es que esta “creencia” es como C’ y no como C, de manera que no tiene sentido afirmar que sólo proporcionan un motivo al agente en conexión con un deseo correspondiente” (76).

El mismo autor sostiene que el agente no es un mero receptáculo pasivo de sus deseos o preferencias que pretende satisfacer, pero también dirigir o modificar. Todo ello le permite pensar en la idea de construir la noción de

(74) NINO, Carlos S., *El constructivismo ético*, cit. p. 62.

(75) Esta tesis la tomo de BAYÓN, Juan Carlos, op. cit. [1991].

(76) Op. cit., p. 54 [1991].

metapreferencias: i.e. el sujeto tiene actitudes prácticas de *primer nivel* hacia ciertos estados de cosas y actitudes prácticas de *segundo nivel* hacia actitudes prácticas de *primer nivel* y es posible que tenga actitudes prácticas de niveles sucesivamente superiores: de tercer nivel acerca de las de segundo nivel. Así se podría arribar a nivel n acerca de nivel $n-1$. El tercer nivel es un instrumento satisfactorio para explicar los niveles que se corresponden a las razones instrumentales, prudenciales y morales.

En la clasificación de Bayón, que compartimos, los “deseos” pertenecen al primer nivel de actitudes prácticas. Los “intereses”, a las de segundo nivel; y “valores” a las de tercer nivel. Finalmente una preferencia resulta dominada cuando el agente tiene una actitud práctica negativa de nivel superior (es decir, una metapreferencia negativa) respecto de ella (77). No toda metapreferencia tiene que dominar a una preferencia de signo contrario. Es suficiente que el agente acepte contrafácticamente que si llegara a tener esa preferencia de signo contrario resultaría dominada.

2.6.3. Altruismo y egoísmo

Esta estratificación de niveles de deseos tiende a no considerarlos a todos homogéneos aunque con distintos objetos. De ahí la distinción entre deseos inmediatos, deseos a largo plazo: intereses y deseos que no satisfacen el interés del agente: valores. Destaco que desde la perspectiva internalista siempre estamos considerando a los deseos, intereses y valores desde el punto de vista del agente.

Esta diferenciación de clases de deseos por su carácter cualitativo no es admitida por muchos autores. A ella se oponen aquellos que participan de los supuestos de la teoría social o económica y de las teorías de la decisión racional. Para estos autores los deseos —técnicamente llamados preferencias— son homogéneos aunque de distintos objetos. Lo que importa es cómo se revelan objetivamente y cómo pueden ser satisfechos. La racionalidad de un agente se evidencia en la medida que puede establecerse en torno a sus elecciones una jerarquización de sus preferencias en una escala ordinal, cuyos rasgos son la transitividad, reflexividad y completitud (78) y que actúe acorde con esa escala ordinal de preferencias.

(77) El ejemplo de GIBBARD —que BAYÓN utiliza para esclarecer cómo juegan las metapreferencias— es el siguiente: “Yo puedo sentir aversión por las espinacas y por la crueldad con mis semejantes: pero acepto que si un día llegara a desear comer espinacas me gustaría hacerlo, y no que un día llegara a desear a ser cruel preferiría serlo. Más rigurosamente: prefiero que me gusten las espinacas y comerlas a que me gusten y no comerlas, pero prefiero que me guste ser cruel y no serlo a que me guste y serlo. Lo que eso quiere decir es que mi aversión por las espinacas constituye una preferencia de primer nivel no dominada: si tuviese la preferencia contraria, no habría razón para no satisfacerla. En cambio mi aversión por la crueldad es una metapreferencia que domina preferencias de nivel inferior, reales o hipotéticas. Ob. cit., p. 71 [1991].

(78) Cfr. SEN, A. K. *Elección colectiva y bienestar social* (Alianza Universidad, Madrid, 1970).

No existen, desde este punto de vista (79), deseos “contra preferenciales”, como podría pensarse de un agente que eligiera en contra sus deseos, para satisfacer los deseos de terceros (80).

Como se puede observar, subyace en esta última tesis la noción del “homo economicus”, que es descrito como un agente que trata de maximizar un conjunto de preferencias homogéneas. Esta tesis no permite distinguir entre nociones tales como egoísmo-altruismo. Sólo es posible verificar en este tipo de agente la noción de autointerés. Pero, como se ha dicho, se requiere una noción de autointerés que no haga incoherente el concepto de autosacrificio (81). Esta idea es rechazada por autores como Gary Becker quien ha intentado expandir el análisis económico al derecho como a la moral fundado en estos presupuestos de los motivos de la acción humana. La idea de estos autores es que el altruismo y el egoísmo no son nociones que se excluyen entre sí. Existiría una línea continua de satisfacción de deseos. En algunos casos el agente intenta satisfacer deseos de terceros porque además ello satisface sus propios deseos.

Esta tesis no sólo no admite el altruismo como un concepto independiente para categorizar las conductas humanas sino que tampoco admite que la moral sea independiente del egoísmo. Para los autores que sustentan esta tesis, la moral sería una forma de satisfacción del propio interés. El agente se comportaría en algunos casos como un maximizador restringido y no irrestricto de su propio interés. Cuando se comporta como un maximizador restringido estaría generando las denominadas razones morales. Así nos dice Gauthier:

“El deber deja de lado el beneficio pero la aceptación del deber es verdaderamente beneficiosa. Veremos que esta aparente paradoja encaja en la verdadera estructura de la interacción” (82).

(79) Esto constituye la denominada paradoja hedonista. No hay forma de soslayarla como puede advertirse de la famosa anécdota de Hobbes. Sorprendido por un clérigo mientras daba una limosna, fue preguntado por el religioso si él hubiera dado la limosna igual aunque Jesús no lo hubiera ordenado. Hobbes mantuvo el dilema sosteniendo que él daba la limosna porque así mitigaba su dolor de ver dolorido al mendigo.

(80) Entre los economistas ha sido Samuelson quien ha sido renuente a admitir tales distinciones: “Supongamos que siempre elijo renunciar al pescado los viernes, aunque me gusta el pescado, para vivir de acuerdo con determinado código de obligación; o supongamos que siempre entraría en una casa en llamas para rescatar a mi hijo incluso a costa de mi propia vida; o que sacrificaría los futuros placeres de vivir tirándome sobre una bomba que amenaza a mis compañeros de armas. Mientras mis actos encajen en una ordenación bien dispuesta no hay necesidad alguna de tomar en cuenta las distinciones que a los filósofos morales les gustaría tomar nota” (P. Samuelson, “Arrow’s Mathematical Politics” en S. Hook (ed.), *Human Values and Economic Policy*) (cfr. Bayón, op. cit., nota 30 por dónde se cita).

(81) Existe una influencia en esta tesis de la concepción reduccionista. La aplicación de la navaja de Occam impone mantener un presupuesto puramente egoísta de la conducta humana. Entiendo que ello es aplicable exclusivamente cuando se intenta describir, explicar o predecir la conducta de los hombres conformados como agentes económicos en el mercado. Expandir esta tesis a la conducta humana en forma general es participar de una hipótesis de la naturaleza humana que creo que no podría ser corroborada como los reduccionistas pretenden.

(82) GAUTHIER, D., *Morals by Agreement* (Oxford University Press, Oxford, 1986) [trad. española, “La moral por acuerdo”, Gedisa, Barcelona, 1994, por donde se cita], p. 16.

Se han distinguido tres formas distintas de egoísmo a saber: El egoísmo psicológico, el ético y el racional (83). Acorde con la tesis del egoísmo psicológico estamos determinados a actuar egoístamente. Como se puede observar esta tesis excluye las metapreferencias morales que hemos admitido como posibles. El egoísmo psicológico en el nivel de metapreferencias concluiría en las razones prudenciales.

El egoísmo racional es una tesis que afirma que al agente le conviene —según le dicta la razón— actuar egoístamente. El egoísmo ético sostiene que la moral dicta que uno debe actuar egoístamente.

Si adoptamos el criterio de que el egoísmo supone satisfacer los propios deseos o intereses sin tener en cuenta el de los demás, es evidente que si estamos motivados por un determinismo psicológico a obrar de determinada forma —egoísta— es absurdo proponer cualquier doctrina ética ya sea egoísta o no. De ahí que, el autor citado, sostenga con acierto:

“El problema del egoísmo psicológico puede resumirse de esta manera: 1) O estamos determinados o no lo estamos. 2) Si estamos determinados podemos estarlo de forma egoísta, altruista, o de múltiples formas intermedias. 3) El autointerés puede coincidir en todo o en parte o en nada con el interés general. Si el interés general coincide absolutamente con el autointerés, las acciones del egoísta psicológico y las del altruista psicológico serán las mismas, si no coinciden, por lo menos algunas veces serán diferentes. Pero en cualquier caso si estamos determinados no tienen sentido las ramas normativas de las teorías éticas” (84).

No está en mi intención discutir la tesis determinista, que si bien no es ajena a un trabajo de esta índole excede el marco que me he trazado. Parece interesante proseguir con las otras dos formas de egoísmo presentada por los filósofos morales. Como habíamos visto son las del egoísmo racional y ético.

El egoísmo racional nos propone la tesis que sostiene que debemos maximizar nuestras preferencias. La cuestión es, sin embargo, saber si uno debe actuar racionalmente o correctamente. ¿Acaso se puede afirmar que es lo mismo? Si la pregunta funciona en forma separada, lo correcto no necesariamente coincide con lo racional, entonces como dice Parfit el egoísmo ha sido expulsado de la ética (85). Es cierto que algunos autores no entienden que correcto y racional funcionen independientemente, esta es al menos la tesis de Gauthier, quién señala:

“Desarrollaremos una teoría de la moral como parte de la teoría de la elección racional. Sostendremos que los principios racionales necesarios para hacer

(83) En el desarrollo de los distintos tipos de egoísmo sigo la valiosa exposición de FARRELL, Martín Diego, en: “*Métodos de la Ética*” (Abeledo-Perrot, 1994).

(84) Op. cit., p. 32 [1994].

(85) Cfr. FARRELL, M. D., op. cit., p. 32 [1994].

una elección o para tomar decisiones dentro de las acciones posibles incluyen algo que restringe de manera imparcial la acción del actor que persigue su propio interés. Y eso es lo que identificamos como principios morales” (86).

Como se puede advertir, para Gauthier, la racionalidad es una herramienta que conduce a agentes que tienen intención de cooperar a acordar términos equitativos para distribuir el producto de la cooperación o, lo que sería equivalente, a elegir principios morales que no son incompatibles con el autointerés.

El egoísmo ético agrega un elemento más —según Farrell— ya sea que considere que cada individuo tiene un derecho moral de hacer aquello que maximizará su propio autointerés. O puede plantear una pretensión moral más fuerte sosteniendo que un acto es correcto moralmente si y sólo si maximizará el interés del agente (87). Como bien dice Farrell, habría una versión débil en la cual la acción maximizadora autointeresada es un derecho, mientras que en la versión fuerte la acción maximizadora autointeresada es un deber (88).

Más de un autor ha considerado, sin embargo, que el egoísmo no puede constituirse en una concepción moral. Rawls ha señalado que:

“... que aunque el egoísmo sea lógicamente consistente y en este sentido no es irracional, si es incompatible con lo que intuitivamente consideramos como punto de vista moral. La significación filosófica del egoísmo no es una concepción alterna de lo justo sino la de un reto a cualquiera de estas concepciones ...” (89).

Nuestro interés no es el de desarrollar los argumentos vertidos a favor o en contra del egoísmo como fundamento de una teoría moral. Lo que se intenta demostrar es que el egoísmo no funciona como un concepto que lo engulle todo, dejando sí espacio al altruismo, claro que esto, además, supone, que el egoísmo no es una concepción moral y que no puede ser universalizado (90).

(86) “La moral por acuerdo”, p. 17 [1994].

(87) La mención de derechos morales es un lugar común entre los autores de filosofía moral y política. Para aquellos que participan de la tesis positivistas del derecho suena a un sinsentido. Pero con esta prevención cada vez que utilice el término derechos morales, simplemente me estaré refiriendo a tesis de autores con los cuales no necesariamente adhiero. Por supuesto el escepticismo ético no admitiría derechos morales como una instancia real existente en el mundo, me parece que ello es sólo sustentable desde una tesis realista o externalista de la moral.

(88) Op. cit., p. 34 [1994].

(89) “*A Theory of Justice*”, p. 117.

(90) La idea de la universalización del egoísmo ha estado presente en la literatura filosófica. Se estima que si se pudiera dar buenos argumentos en torno a un egoísmo impersonal no habría dificultades para la universalización. La discusión es si ello puede hacerse. Un autor como Brandt piensa que un código moral egoísta tendría dificultades para mantenerse una vez establecido; cuantos menos egoístas haya alrededor será mejor para los egoístas (cfr. FARRELL, op. cit., p. 37 de donde se extrae el concepto de BRANDT).

Nuestro problema es distinguir las preferencias morales, como distintas por su motivación, de las preferencias prudenciales. En este sentido Farrell parece estar de acuerdo con la distinción cuando sostiene que:

“Parece que si se quiere caracterizar al egoísmo sobre la base de las preferencias hay que distinguir los contenidos de esas preferencias. Si la preferencia tiene un contenido altruista, satisfacerla no es un motivo para considerar a quien lo hace como egoísta” (91).

Sen ha propuesto una nueva idea: la de “compromiso” como distinta a la de preferencia interesada (92). Así nos dice Bayon:

“... se puede decir que un agente ha actuado por compromiso, aun cuando sus intereses resulten maximizados, siempre que no haya sido ésa la razón por la que ha actuado. Lo decisivo en suma, no es tanto que los intereses del agente resulten afectados, sino que éste pueda responder afirmativamente a la pregunta de si su elección habría sido la misma en el supuesto contrafáctico de que sus intereses resultaran perjudicados” (93).

La idea de preferencia no se confunde con bienestar, puede significar elección y admite elecciones contrarias al propio bienestar del agente. Esta tesis afirma que la noción de preferencia es ambigua, pues puede significar satisfacción o estar mejor como también sólo haber sido elegido. Cuando un agente elige una acción que obviamente no es autorreferente ni satisface su propio bienestar, la razón de su actuar cumple una de las condiciones necesarias de las razones morales.

2.6.4. Razones prudenciales y razones morales

2.6.4.1. Razones prudenciales

Las razones prudenciales se basan en ciertos deseos que también pueden identificarse como intereses del agente, que éste pretende satisfacer a largo plazo. Así se entiende que existen ciertos deseos que el agente los desea como fines intermedios: son medios para fines ulteriores (94). Cada uno de nosotros concibe determinados deseos últimos como prioridades, aunque ellos se modifiquen en el transcurso de la vida. Proyectamos ciertos fines, estamos dispuestos a revisarlos y modificarlos, a ellos se los denomina genéricamente como planes de vida. Los planes de vida se conciben vinculados a la concepción del bien que cada agente adopta como su propio proyecto. El bien de una persona está determinado por lo que para ella es el plan de vida más racional (95).

(91) Op. cit., p. 79.

(92) SEN, Amartya K., “*Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*”, en *Choice, Welfare and Measurement* (Basil Blackwell, Oxford, 1982).

(93) BAYÓN, Juan Carlos, op. cit., p. 68 [1991].

(94) BAYÓN, Juan Carlos, op. cit., p. 71 [1991].

(95) RAWLS, John, *A Theory of Justice*, p. 347.

Siguiendo en este sentido la idea de Bayón (96) me parece conveniente, aquí, aclarar que los deseos e intereses son razones relativas al agente y las únicas razones neutrales respecto al agente son razones morales (97).

Todo plan de vida es subjetivo, generalmente satisface los deseos a largo plazo del agente y pone de manifiesto una jerarquía de deseos. Los bienes primarios de los que nos habla Rawls, pretenden ser instrumentos de satisfacción de dichos deseos a largo plazo, y son condición del éxito de los mismos. Existen varios principios que deben adoptarse en la búsqueda de nuestros planes interesados. Uno de ellos, quizá el principal, es el de los medios efectivos, debemos adoptar la alternativa que realice el fin, del mejor modo.

El empleo de “debe” no tiene connotación moral podría ser un significado técnico, esto me parece que permite afirmar la tesis del fraccionamiento de la razón práctica (98). En suma si un plan es subjetivo y responde al bien de la persona en tanto es relativo a ella, no se ve claro cómo podría derivarse de cada plan de vida buena (99) razones morales que exigen ser neutrales respecto del agente.

Me parece que Rawls en su discusión con el utilitarismo ha puesto en evidencia esta cuestión. Así nos dice:

“El bien de una persona está determinado por lo que para ella es el plan de vida más racional, dadas unas circunstancias razonablemente favorables” (100).

Distingue, sin embargo, entre dos teorías del bien, en contraste con las teorías teleológicas, algo es bueno sólo cuando se ajusta a las formas de vida compatibles con los principios de lo correcto ya existentes (101). La concepción de Rawls dice que se puede enunciar una teoría específica del bien, i.e., aqué-

(96) BAYÓN, Juan Carlos, op. cit., p. 115 [1991].

(97) Las razones neutrales respecto al agente se reconocen porque responden a un sentimiento de que nadie es más importante que los demás. Según T. Nagel, serían “... áreas en las que debemos seguir ocupándonos de nosotros mismos y de los demás desde fuera, son aquellas cuyo valor se acerca lo más posible a lo universal”. Cfr.: “Una visión de ningún lugar” (FCE, 1996, México), p. 246.

(98) Así como el deber jurídico puede ser un concepto independiente de un deber moral. Este argumento se opone a la tesis de Carlos Nino que propugna el imperialismo de la moral.

(99) Discrepo con Bayón en el sentido de que pueda asimilarse —como él sostiene— lo bueno a la moral y el interés como distinto de lo bueno. Bayón sostiene que los intereses son razones relativas al agente, y lo bueno o lo moral son razones neutrales al agente. Entiendo que lo bueno es asimilable al interés y por ende también lo bueno integra las denominadas razones relativas al agente. Lo correcto que puede considerarse distinto a lo bueno si constituye una razón neutral al agente. Que algo sea bueno para mí no significa que será una razón neutral, entendiendo que lo bueno integra mi interés. Es más difícil comprender cómo podría lo correcto o lo que considero correcto interpretarse como aquello que satisface mi interés sin apartarnos del uso del lenguaje ordinario; la corrección, me parece, que connota imparcialidad, neutralidad.

(100) “*A Theory of Justice*”, p. 347.

(101) RAWLS J., *A Theory of Justice*, p. 381.

lla que establezca las premisas acerca de los bienes primarios, requeridas para alcanzar los principios de justicia. Luego se puede plantear la teoría general del bien. Piensa que una vez que tenemos los principios de justicia podemos definir el concepto de valor moral y la bondad de las virtudes morales. No existe nada necesariamente justo o correcto acerca de un punto de vista desde el que se juzga que las cosas son buenas o malas. Para construir la concepción de bondad moral debe introducirse —según el autor que comentamos— los conceptos de lo correcto y de justicia (102).

Es posible preguntarse si los *bienes primarios* que Rawls sostiene que elegirían las partes en la situación originaria generan razones neutrales o relativas al agente. Ellos son la medida común del bienestar de los ciudadanos. No carece de razón Nagel, cuando afirma que la objetivación más aceptable de estos bienes muy generales no es relativa al agente (103).

En suma, podemos sostener que la “prudencia” no es otra cosa que la habilidad en la elección de los medios que nos conducen a nuestro propio bienestar. Si esto fuera así y esto asegurara que se puede tender un puente entre las razones prudenciales y las razones morales y que no habría ninguna discontinuidad, estas últimas serían las restricciones prudenciales que los agentes se autoimpondrían o acordarían en función de su propio bienestar.

El interrogante que se plantea es si tal continuidad está claramente probada o por el contrario es posible argumentar a favor de que las razones morales se diferencian cualitativamente de las razones prudenciales.

2.6.4.2. Razones morales

Entendemos que no existen razones morales objetivas (104) ¿Pero qué son las supuestas razones morales objetivas? El punto ha sido tratado en 2.3, pero ahora es conveniente añadir algunas consideraciones: la vieja tradición objetivista se enfrenta a quien fue el más elocuente crítico a esta idea, como es el caso paradigmático de Hume uno de los pioneros del proyectivismo moral o si se quiere del escepticismo moral. Así nos dice:

“Tomad cualquier acción reconocida como viciosa: el asesinato premeditado, por ejemplo. Examinadlo bajo todas las luces y ved si podéis hallar el hecho, la existencia real, que llamáis vicio. De cualquier modo en lo que toméis, hallaréis sólo ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No hay ningún otro hecho en esta acción. El vicio se os escapa por completo en tanto que conside-

(102) En *“El Liberalismo Político”*, el autor afirma que estaría dispuesto a revisar su tesis en cuanto a una teoría de la bondad como racionalidad completa. Cfr. op. cit., p. 209, nota 3 [1996].

(103) Cfr. *“Una visión de ningún lugar”*, op. cit., p. 245.

(104) No existen razones morales objetivas, si por ello se entienden razones morales equivalentes a hechos morales o juicios morales descriptivos contrastables que puedan ser calificados de verdaderos o falsos.

ráis el objeto. Y no podréis encontrarlo hasta que dirijáis vuestra reflexión sobre vuestro propio pecho y halléis un sentimiento de reprobación que surge en vosotros hacia esa acción. He aquí el hecho: pero es objeto del sentimiento no de la razón. Está en vosotros mismos no en el objeto” (105).

Hume ha proporcionado excelentes argumentos para demostrar que no es posible el conocimiento moral como consecuencia de que es imposible verificar la existencia de hechos morales. Y bien sabemos que todo lo que se refiere a la objetividad de los valores se asocia con “ver”, “reconocer”, “comprobar”, “hecho” y “verdadero/falso”.

Esta objetividad es negada por el internalismo o proyectivismo moral. En el modelo externalista, como sostiene Bayón, la pretendida objetividad debe desligarse de las preferencias de los agentes, pues esta objetividad está dada en última instancia por otra instancia independiente a cualquier agente, es exterior a ellos. El intuicionismo moral parece ser la tesis más cercana a esta noción pero no necesariamente todo objetivismo moral requiere adscribir a las tesis intuicionistas. Este es el caso de Thomas Nagel, quien en el problema de los valores, se propone también, como nos dice:

“... combinar la perspectiva de la persona particular que se halla dentro del mundo con una concepción objetiva de este mismo mundo, incluidos la persona y su punto de vista” (106).

Así una de las tesis que sustenta es que a menudo la búsqueda de una concepción unificada conduce a falsos reduccionismos que finalmente impiden conocer parte de la realidad. Y más adelante, en su obra, Nagel intenta proponernos una nueva forma de realismo moral o externalismo algo atenuado en comparación con el intuicionismo.

Primero nos señala que el nexo necesariamente debe darse entre realidad y objetividad pero que el realismo acerca de valores es distinto al realismo de hechos empíricos. Nagel introduce la noción de “realismo normativo” que admite que las proposiciones acerca de lo que nos dan razones para actuar pueden ser verdaderas o falsas de manera independiente de como aparecen las cosas para nosotros. Método éste que permitiría trascender las apariencias y también simultáneamente nos permitiría una evaluación crítica: no descubriremos un mundo externo llamado valor sino la verdad sobre lo que todos deberíamos hacer.

El escepticismo ético no admite razones normativas verdaderas. La objetividad o el punto de vista objetivo sólo admite la observación y la explicación, ello supone un trato con el mundo de los hechos empíricos. Una descripción naturalista sólo es compatible con una descripción objetiva comple-

(105) A Treatise of Human Nature, cita extraída de la obra Hume de Barry Stroud., p. 258, UNAM, 1986.

(106) Cfr. “Una visión de ningún lugar”, op. cit., p. 11.

ta de lo que ha sucedido o lo que está sucediendo, o predecir aquello que sucederá mediante el modelo ampliamente aceptado denominado nomológico deductivo.

Este tipo de criterio de la objetividad no es una visión más y como tal no puede considerarse errónea al menos con los mismos supuestos en que ésta califica a otras visiones que admiten la existencia de hechos morales ¿Esto indicaría finalmente que no existen razones normativas?

Una respuesta sería que las razones normativas son ilusiones subjetivas. Pero aún cuando las razones normativas partan desde la subjetividad de cada agente es posible pensar en un modelo procedimental por el cual se arribaría hipotéticamente a un acuerdo sobre principios normativos justificados como consecuencia del consenso intersubjetivo de los mismos agentes.

La noción que se postula es que este acuerdo sobre principios de justicia vale como paradigma crítico de la justicia subyacente en la estructura básica de la sociedad. Afirmamos que no existen razones objetivas independientes de la construcción de un sujeto o agente pero sí pueden suponerse acuerdos sobre principios normativos fundados en un procedimiento que garantiza un resultado imparcial.

Nagel (107) se propone demostrar que se puede llegar a juicios normativos con contenido motivacional desde un punto de vista imparcial. La idea de Nagel es relevante aún cuando no se comparta la tesis de la verdad o falsedad de los enunciados normativos. Nagel distingue entre razones relativas al agente y las que no lo son. Estas últimas serían razones *neutrales* respecto del agente (108). Una razón de este tipo se manifiesta cuando a juicio de alguien es menester hacer o querer algo que reduzca la cantidad de desdicha que hay en el mundo. Esto sería una razón neutral. Una razón relativa al agente tiene una referencia especial a la persona que la tiene, generalmente están en juego deseos o intereses del agente.

Pienso que las razones neutrales al agente son coextensivas con las razones morales, tal como se describiera anteriormente. Debe quedar claro que las razones morales deben ser entendidas en el sentido estricto de la

(107) El punto de vista impersonal, que sustenta este autor, supone una visión desde ningún lugar y su resultado nos llevaría a la objetividad de los valores. RAWLS rechaza esta tesis diciendo que el punto de vista debe proceder siempre de algún lado. Así la objetividad para Rawls no adquiere la propiedad de estar vinculada con la verdad normativa.

(108) Según FARRELL, Martín Diego, el utilitarismo, por ejemplo, tiene una sola razón neutral: Maximizar el bienestar general. Asimismo las razones relativas al agente que son autónomas pueden a veces rebasar el principio de utilidad. Esto no ocurre, a mi criterio, con las razones neutrales al agente que suponen los dos principios de Rawls, ellos no pueden ser desplazados por razones de autonomía (FARRELL, Martín Diego, *Métodos de la Ética*, c. p. 281 [1994]).

moralidad del que habla Mackie (109): i.e., acerca de que la moralidad debe ser interpretada como un sistema particular de constricciones de la conducta cuya tarea es proteger los intereses de personas que son otras a la del agente a quien se le presentan como un desafío para sus inclinaciones o intereses.

Suponer un acuerdo de ciertos principios en una situación contrafáctica regida por un procedimiento fundado sólo en restricciones formales, creo, no equivocarme, es el camino más razonable a recorrer para la elección de principios de justicia tendientes a juzgar críticamente la estructura básica de una sociedad.

Para Rawls el punto de vista es ineludible. Apelando a la razón práctica, el constructivismo (110) se verá obligado a expresar, el punto de vista de personas ya sean éstas individuales o colectivas, caracterizadas como razonables y racionales.

El constructivismo moral puede ser visto —así lo piensan algunos autores— como una tercera vía entre el realismo moral y el proyectivismo moral. ¿Es realmente una tercera vía? (111).

Quien sostiene una tesis en tal sentido es David Brink quien afirma que el constructivismo en ética es el oponente menos tradicional del realismo moral. El constructivismo está de acuerdo con el realismo moral en que

(109) Op. cit., p. 106 [1994]. Mientras que en la moral el altruismo es una nota esencial, lo que Rawls llama imparcialidad, cuando de principios de justicia se habla, el interés de los otros puede incluir el del agente, de ahí que en este caso Rawls distinga entre imparcialidad y reciprocidad.

(110) J. Rawls puede considerarse uno de los pioneros de la tesis constructivista en la teoría moral. En su conferencia dictada en el Annual Eastern Meeting of the American Philosophical Association en el año 1974, sostenía que la historia de la filosofía moral mostraba que la noción de verdad moral era problemática. Para él los desarrollos de la filosofía moral debían avanzar en forma independiente de consideraciones epistemológicas, metafísicas o de la filosofía de la mente. Básicamente entendía que si los problemas de filosofía moral guardan relación con estas otras disciplinas incluso con la teoría del significado, es en el sentido que ellas deben recurrir a la teoría moral. Así sostenía: “que la independencia de la teoría moral respecto de la epistemología surge del hecho de que el procedimiento del equilibrio reflexivo no da por supuesto que existe una concepción moral correcta. Es una especie de psicología y no presupone la existencia de verdades morales objetivas”. Más adelante afirmaba: “Si requerimos que los principios valgan en todos los mundos posibles y admitimos que en el dominio queden incluidas todas las posibilidades concebibles, entonces puede que la teoría moral esté condenada desde el principio a la futilidad”. *The Independence of Moral Theory*. Proceedings and Adresses of The American Philosophical Association, Newark, Delaware. La cita se extrae de la publicación “*La Independencia de la Teoría Moral*” en *Justicia como equidad. Materiales para una Teoría de la Justicia*, Tecnos, Madrid, 1986), pp. 122-136.

(111) La tercera vía se podría concebir como aquella que participa de la tesis del cuasirealismo. El pionero de la explicación de esta versión fue Simon Blackburn quien sostuvo que la misma es compatible con la tesis de que el discurso moral es limitado a un punto de vista del cual participa y adscribe el hablante. Aunque ese punto de vista basado en principios últimos no pueda ser contrastado con una realidad moral objetiva.

existen hechos morales y proposiciones morales verdaderas pero discrepa con el realismo moral acerca del estatus moral de esos hechos y verdades morales (112).

Para Brink el constructivismo en ética pretende ver que los hechos morales y verdades morales son constituidos por alguna función de esas creencias que son nuestras evidencias en ética. Así, nos propone, pensar en un constructivismo no relativista que sostiene la existencia de una clase de hechos morales que son conformados por alguna función de nuestras creencias, a menudo nuestras creencias morales, en alguna posición favorable, epistémicamente idealizada. Entiende que ello ocurre con Peirce, Dworkin y Rawls aunque admite que con este último existen problemas que deben ser dilucidados.

Brink entiende que Rawls abogó por una epistemología moral coherentista en sus primeros trabajos, especialmente en "Outline for a Decision Procedure in Ethics". Afirma que en esa época Rawls proponía que las teorías morales y políticas se justificaban sobre la base de su coherencia con nuestras creencias ya fueran morales o no morales. Una teoría maximizaría la coherencia con nuestras creencias en un estado que Rawls denomina de "equilibrio reflexivo". Piensa, el autor que comentamos, que si bien Rawls en "A Theory of Justice" no desarrolló una acabada justificación del equilibrio reflexivo de los dos principios de justicia con nuestros juicios considerados, sí existió esa justificación en sus "Dewey Lectures". Brink entiende que Rawls proponía, con su concepción independiente de la persona moral, que la teoría de la justicia fuera objetivamente verdadera. Pero finalmente admite que Rawls resistió esa interpretación aunque denomina a su posición constructivista. Así, afirma Brink, no se entiende en qué consiste el constructivismo que Rawls nos propone.

Brink tiene su propia teoría coherentista que lo lleva a afirmar la posibilidad de fundamentar un utilitarismo objetivo. Si bien no desarrollaré su tesis, pues es ajena a este trabajo, diré, sin embargo, que el autor propone un realismo moral que puede ser combinado con una teoría coherentista de la justificación, la que no se vería socavada por el reconocimiento de la existencia de la "is/ought gap". Una teoría coherente justificaría la legitimidad del estado de bienestar mediante las creencias morales y no morales, tales como la naturaleza humana, la teoría social y la economía. Esta teoría exige que todas esas creencias se transformen en un sistema maximizado y coherente de creencias (113).

Brink intenta dar una respuesta distinta al constructivismo de Rawls que, por supuesto, reconoce no es idéntico al suyo. Piensa que de alguna manera y a pesar de Rawls se puede salvar un constructivismo epistemológico que

(112) Op. cit., p. 19 [1989].

(113) Op. cit., p. 104 [1989].

admira la existencia de hechos morales y verdades de igual clase. Así concluye, que es posible defender un constructivismo en Rawls que si bien rechaza el realismo moral podría admitir la existencia de hechos morales y verdades morales relativas a diferentes cuerpos de evidencias, en particular, en lo que hace a diferentes creencias morales acerca de las personas (ideales de personas). De ello infiere que realismo moral sería falso, pero el constructivismo en ética sería verdadero. Admite que su sugerencia no es el pensamiento de Rawls pero podría llegar a serlo (114).

Si bien existen varias formas de constructivismo, como se puede advertir, expondré solamente la tesis de Rawls acorde con su evolución definitiva y sin realizar una reconstrucción tendiente a salvar aquello que resulta insalvable, como ser, pretender atribuir un carácter epistémico a su visión constructivista, lo que llevaría a reconocer la existencia de hechos morales y verdades en el mismo sentido.

En su obra "A Theory of Justice" nuestro autor pretendía, como lo admite en su reciente trabajo: "The Law of the Peoples", construir una teoría de la justicia sobre un fundamento moral en la que se hallaba implícita la noción de autonomía kantiana. Así señala que según Kant, una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada de su naturaleza libre y racional. Los principios no se adoptan a causa de su posición social o de sus dotes naturales o a la vista de una sociedad específica en la que vive o de las cosas que desea. Si se actuara de esa manera sería en forma heterónoma. Es el "velo de la ignorancia" el que priva a las personas de un conocimiento que las capacitaría para elegir principios heterónomos. Agrega Rawls que, según Kant, los principios de justicia son categóricos, esto significa que ellos se aplican cualesquiera sean los propósitos particulares. Más adelante Rawls sugiere observar a la posición original como el punto de vista a través del cual seres noumenales contemplan el mundo. Los grupos compuestos de seres noumenales tienen completa libertad para elegir los principios que deseen, pero ese deseo expresa su naturaleza de miembros racionales del mundo de lo inteligible. Rawls asume una serie de supuestos metafísicos aunque trate de limitar su compromiso, en tanto afirma que la posición original puede ser considerada como una interpretación procesal de la concepción Kantiana de la autonomía y del imperativo categórico dentro del sistema de una teoría empírica. Asevera que su enfoque no es puramente trascendental, pues mantiene los lazos con la conducta humana. Entiende que se aparta de Kant, pero admite que la elección de los principios supone una elección colectiva y que como seres noumenales todos han de consentir los principios. Me parece necesario destacar que Rawls en la obra que presenta un mayor sesgo kantiano, intenta conservar rasgos importantes de una filosofía moral empírica cuando descrea de los dualismos del kantismo y trata de separarse de ellos. Así concluye, que la concepción moral kantiana puede ser admitida si esos dualismos no se to-

(114) Op. cit., p. 320 [1989].

man como el propio Kant los desarrollara sino con su fuerza moral dentro del campo de una teoría empírica (115).

Nos podemos preguntar qué significa esta aclaración de Rawls en un contexto como es su obra *A Theory of Justice*, teñido fuertemente de metafísica. Creo que no puede ser otra que la del empirismo de Hume de alguna manera reinterpretado al que luego hace alusión en el *Liberalismo político* (116). Sabemos que para Hume no existe una investigación trascendental ni conclusiones absolutamente necesarias acerca de la naturaleza del hombre. Las investigaciones son empíricas y contingentes. No parece excesivo repetir lo que ya es un lugar común en la doctrina de Hume de que es el sentimiento y no la razón el responsable de que el hombre piense y actúe como lo hace. La razón es la esclava de las pasiones y no tiene en Hume otro destino que el de servir las y obedecerlas (117). Sin embargo, un autor como Williams, según se advierte en la nota en la cual se lo cita, ha reformulado el modelo de Hume como *un modelo subhumeano*. Rawls intenta alivianar el peso que Kant ejerce con sus dualismos en el ámbito de la razón práctica. Interpreta a Kant de una manera peculiar y así nos dice:

“[...] una concepción kantiana no niega que actuamos a partir de algún deseo. Lo que importa es el tipo de deseos a partir de los cuales actuamos y cómo están ordenados; esto es, cómo tales deseos se originan en el sujeto y están relacionados con él, y el modo como su estructura y su prioridad están determinados por principios de justicia conectados con la concepción de la persona que afirmamos” (118).

Rawls nos propone considerar a la posición originaria como una instancia mediadora entre determinados principios de justicia y una determinada concepción de las personas morales libres e iguales. De esta forma el deseo de actuar a partir de los principios de justicia, no es un deseo —nos dice—

(115) *A Theory of Justice*, p. 227.

(116) Los deseos de orden superior no serían meros motivos de la acción o la elección sino que se asimilarían a las razones. Entiendo que B. Williams ha esclarecido el tema en su trabajo: “Razones internas y externas”, cfr. *La Fortuna Moral*, UNAM, 1993. p. 131. Nos dice Williams: “El sistema de motivaciones internas (S) no es estático. Los procesos de deliberación pueden tener todo tipo de efectos sobre S, y éste es un hecho que una teoría sobre las razones internas debería acoger con los brazos abiertos. También debería ser más liberal de lo que han sido algunos teóricos sobre los posibles elementos de S. Se ha hablado de S principalmente en términos de deseos, y este vocablo puede aplicarse, formalmente a todos los elementos de S. Pero esta terminología podría conducirnos a olvidar que S puede incluir cosas tales como disposiciones de evaluación, patrones de reacción emotiva, lealtades personales y diversos proyectos, como podría llamárseles en forma abstracta, que incluyen compromisos del agente. Sobre todo no existe ninguna suposición de los deseos o proyectos de un agente tengan que ser egoístas, por supuesto; uno espera que tenga proyectos no egoístas de diversos tipos, y éstos pueden proporcionar también razones internas para la acción”.

(117) Si todos los deseos son posibles ninguno sería irracional. Hume dijo que no es contrario a la razón el preferir de un agente la destrucción del mundo al rasguño de su dedo. Esto para Kant reduciría a la futilidad a la moral.

(118) El constructivismo kantiano en la teoría moral, op. cit., pp. 137-186 [1986].

que se encuentre en pie de igualdad con las inclinaciones naturales, “es un deseo ejecutivo y regulativo de orden supremo de actuar a partir de determinados principios de justicia en vista de su conexión con una concepción de las personas como libres e iguales”. Este deseo no es para Rawls un deseo heterónomo sino un deseo que está determinado por su modo de origen: de ser un tipo de persona especificado por la concepción de ciudadanos plenamente autónomos de una sociedad bien ordenada.

En “El liberalismo político” revisa nuevamente su posición metaética, considera que el constructivismo político debe separarse del constructivismo kantiano. Rawls señala que el constructivismo político que ahora apoya, no sostiene que los hechos relevantes en el razonamiento ni en el juicio sean contruidos y tampoco las percepciones de la persona y de la sociedad. Entiendo que es aquí donde se pone de manifiesto con toda claridad que la interpretación de Brink, en cuanto al constructivismo rawlsiano, es equivocada. Rawls señala que según se entienda en el constructivismo pueden existir dos tipos de hechos relevantes para el razonamiento político: uno de ellos, asimilable a lo que piensa Brink, sería el tipo de hechos relevantes a partir de la construcción y estos hechos son las características que generan la corrección o incorrección. El otro tipo de hechos tienen que ver en cuanto su evaluación con el sentido de justicia. En un caso la injusticia se derivaría del hecho mismo como tal, el que sería un hecho moral intrínsecamente prescriptivo, de lo que *no* debe ocurrir si tomáramos como ejemplo la esclavitud. En el segundo caso apelamos a nuestro sentimiento de justicia y juzgamos el hecho como injusto.

Rawls claramente dice:

“Considerados aparte de una concepción moral o política razonable, los hechos son simplemente hechos. Lo que se necesita es un marco de razonamiento que permita identificar los hechos relevantes desde el adecuado punto de vista y determinar su peso como razones” (119).

La nota de Rawls a ese párrafo es elocuente ante lo que pretendo demostrar, entre otras cosas, en esta obra: afirma el autor que no existen instancias en el mundo intrínsecamente orientadoras de la acción, como Mackie, a quien se refiere en la nota de pie de página, quien sostiene: la fuerza moral —son sus palabras— en la justificación así como su vínculo con la motivación se explica más bien por la idea contractualista de acuerdo, es decir en términos de principios que nadie podría rechazar razonablemente. Esos son los principios necesarios para identificar los hechos que han de contar como razones. Este rasgo del constructivismo es el que permite evitar la oscuridad de algunas formulaciones del concepto de lo intrínsecamente orientador de la acción (120).

(119) El liberalismo político, op. cit., p. 154 [1996].

(120) Op. cit. [1996], p. 154, nota 30.

Existe en esta expresión de Rawls un rechazo a una versión externalista, en el sentido que la hemos definido, y ni aun el constructivismo que propone puede asimilarse al propuesto por Brink que llevaría a poder aseverar la existencia de hechos morales y verdades morales. Sin embargo este rechazo es solamente epistémico y no supone un rechazo de las doctrinas comprensivas razonables que incluyen sus supuestos ontológicos y epistemológicos, en tanto la justicia política admite un pluralismo razonable y quiere lograr un consenso entrecruzado.

Cabe entonces ahora analizar la noción que Rawls introduce de lo racional y lo razonable.

Para este autor los agentes razonables y racionales son normalmente las unidades de responsabilidad en la vida política y social, y a ellos cabe imputar las violaciones de los principios y criterios razonables (121).

La noción de lo racional en Rawls puede considerarse coextensiva con las razones instrumentales y prudenciales tal como las hemos desarrollado, mientras que lo razonable es coextensivo con las razones morales que abarcan tanto el altruismo como aquellas que se basan en la reciprocidad. Cuando de principios de justicia se trata, el altruismo es una razón demasiado fuerte que no es compatible con un acuerdo contractual. Seres altruistas carecen de la necesidad de principios de justicia y no llegarían a un acuerdo pues todos estarían dispuestos a ceder en el interés de los demás. La noción de imparcialidad es afín al altruismo. Un juez que decide una causa, obra con imparcialidad cuando sus intereses no están involucrados con los intereses de los contendientes, que se han sometido a su jurisdicción. La reciprocidad de la cual nos habla Rawls es afín a lo razonable. Lo racional y lo razonable son ideas complementarias que permiten pensar en el propio bien y en términos equitativos para la cooperación social.

Quien desee alcanzar su propio bien, realizando su plan de vida, requiere de la cooperación de los demás, ello será imposible si simultáneamente no dispone de la capacidad de reconocer que existen intereses de los otros que también merecen satisfacción, en tanto que consideramos a todas las personas igualmente importantes (122). De ahí que, como nos propone Rawls, la idea de lo racional no es prioritaria. Quien asume esa posición infiere que lo razonable se deriva de lo racional y que un acuerdo contractual sólo es posible luego de un acuerdo mutuamente ventajoso. La posición originaria de Rawls no puede ser entendida como incluida dentro de la teoría de la decisión racional.

La noción de ventaja mutua supone acuerdos cuyo resultados se conectan con el producto de la utilidad total: quien en la negociación parta de una

(121) RAWLS, J., *“El Liberalismo político”*, op. cit., p. 81 [1996].

(122) NAGEL, Thomas, *Equality and Partiality* (Oxford University Press), 1991, pp. 16-37 [trad. esp. *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*, 1ª edic., 1996, Paidós Básica por donde se cita].

situación de inferioridad quedará siempre en peores condiciones. El acuerdo será mutuamente ventajoso en términos de utilidad total pero a todas luces, injusto. De ahí que un acuerdo de este tipo para Rawls, será racional pero no expresará lo razonable (123).

Resulta de interés introducir en este estado una breve consideración sobre el debate que Habermas mantuvo con Rawls. Si bien este debate tiene una cierta amplitud en cuanto a su objeto, me referiré sólo al aspecto metaético que dimana del mismo. Habermas entiende que:

“La deliberación práctica se puede comprender como una forma de argumentación distinta tanto de la elección racional como del discurso acerca de los hechos. Entonces la teoría de la argumentación enfocada pragmáticamente se nos ofrece como el camino para elaborar una concepción de la razón práctica diferenciada de la razón instrumental como de la razón teórica. Las proposiciones normativas pueden conservar su sentido cognitivo sin ser asimiladas a proposiciones asertóricas ni ser reducidas a racionalidad instrumental” (124).

Habermas afirma que Rawls al reelaborar su “constructivismo kantiano” le hace perder a la razón su fuerte posición. A la razón práctica se la priva al mismo tiempo —sostiene— de su núcleo y se la rebaja a una racionalidad devaluada que cae en la dependencia de las verdades morales fundadas en otra parte.

Creo que la primera parte de la aseveración de Habermas es correcta, no así la segunda, ya que no se supone de ninguna manera que las doctrinas comprensivas razonables le suministren algún tipo de verdad a la concepción política de la justicia liberal. Ella no afirma ni niega la verdad o la validez de los juicios morales comprensivos de las distintas doctrinas razonables y como el propio Rawls responde: el liberalismo político no aplica el concepto de verdad moral a sus propios juicios políticos. Tanto la noción de lo razonable como la de la persona como ciudadanos políticos libres e iguales reemplaza cualquier noción metafísica que pesaba sobre la teoría de la justicia rawlsiana. Ello nos indica que el supuesto metaético de la concepción del autor que tratamos, ha alcanzado una similitud indudable con la tesis de segundo orden del escepticismo moral.

(123) El equilibrio de Nash es un ejemplo de un resultado mutuamente ventajoso. Las partes en la negociación no están en una situación de igualdad y ello obsta a que la misma culmine en un resultado equitativo. Si un rico y un pobre deben repartirse \$ 100, con la condición que si no se ponen de acuerdo pierden la suma a repartirse, la negociación culminará acorde con el cálculo de Nash. El mismo atiende a la utilidad que representa el dinero para cada una de las partes, si se tiene en cuenta el producto de las utilidades individuales, lleva a que la negociación se convierta en estratégica, en la medida que ambos actúen racionalmente —ninguno esté dispuesto a sacrificarlo todo en una actitud irracional— el resultado arroja \$ 70 para el rico, \$ 30 para el pobre. Este resultado no parece un procedimiento adecuado para la elección de principios de justicia para la estructura básica de la sociedad. Aquí está clara la diferencia entre racionalidad y razonabilidad o entre ventaja mutua y reciprocidad.

(124) HABERMAS, J., op. cit., p. 156 [1998].

Si lo razonable lleva a la objetividad de un acuerdo sobre principios de justicia resulta claramente discutible. Me parece sí, obvio, que un acuerdo fundado en ventajas mutuas tiende a instalar un *modus vivendi* en la sociedad. Un acuerdo que va más allá de las mutuas ventajas, donde las partes son consideradas como iguales, constituye una versión más adecuada a una concepción moral de la justicia.

CAPÍTULO III

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD Y DE LA IGUALDAD EN LAS DISTINTAS CONCEPCIONES DE JUSTICIA

3.1. Ideas comunes a todas las concepciones de justicia

Es un problema insoslayable de la filosofía política superar el principal desacuerdo existente en la democracia constitucional moderna respecto al alcance de la libertad y la igualdad. Ello tiene como finalidad encontrar un entendimiento mutuamente aceptable para resolver la tensión entre ambos ideales.

El entendimiento aludido debería estar fundado en argumentos vertidos por las partes de un acuerdo, los cuales, razonablemente formulados, no podrían ser objeto de rechazo razonable por ninguno de ellos durante el proceso de deliberación y discusión.

La colisión entre ambos valores —libertad e igualdad— ha sido el problema principal de la filosofía política, el tema recurrente de ella. Y es esto lo que sigue en discusión con argumentos cada vez más sofisticados. Aún quienes intentan hacer una defensa fundada de una de esas nociones —las libertades— y esgrimir igual crítica sobre la noción de igualdad, admiten explícitamente o implícitamente que en toda teoría de la justicia la noción de igualdad no puede ser ignorada.

Así la fórmula abstracta acuñada por Dworkin, de la igual consideración y respeto es posible que sea el fundamento último o más abstracto de aquellas teorías de la justicia que admiten como valores indiscutibles tanto la libertad como la igualdad. Porque aún aquellas tesis maximalistas de la defensa de las libertades —como la de Nozick— que critican severamente la noción de igualdad en el plano de las oportunidades, como en la distribución de ingresos y riquezas, admiten que la asignación de las libertades o derechos a los individuos deben ser iguales.

Claro que, en el caso de las concepciones libertarias, ello se reduce a un plano exclusivamente formal descuidando o, en todo caso, negando toda posibilidad de reconocer lo que Rawls denomina el valor de la libertad.

Todas las teorías que desarrollaré se preocupan por ambas cuestiones y ellas llevan adosadas ciertos problemas como cuáles son las libertades bási-

cas que los individuos deben tener ¿Hay límites para estas libertades? ¿Es posible la libertad? ¿Existe una sola noción de libertad o hay más de una? ¿Las libertades se atribuyen sólo a individuos o se deben asignar también a grupos de individuos? Si estas últimas se admitieran ¿tienen prioridad sobre las libertades individuales?

Y en torno a la igualdad ¿a qué clase de igualdad nos referimos?, Y si logramos fundar un criterio común y aceptable, ¿cómo se concilia cuando ella colisiona con las libertades que suscribimos? Todo esto requiere, como se hará, un análisis relativamente minucioso de los distintos argumentos vertidos en las diversas concepciones de justicia que contemporáneamente son materia de discusión.

3.2. El sistema de la libertad natural

John Rawls (125) ha efectuado una clasificación de la interpretación del segundo principio de justicia que nos propone para tratar ambos problemas: el de la libertad e igualdad, que me parece satisfactoria, a fin de desarrollar los argumentos en torno a las distintas versiones del liberalismo.

El sistema de libertad natural puede adjudicarse a los libertarios como Nozick e incluso a la teoría de Gauthier. Si bien ambas teorías difieren entre sí, como veremos, ninguna de ellas, por variadas razones, entiende que una distribución igualitaria de riquezas o ingresos tenga fundamento en razones morales.

Existe una clara diferencia entre la tesis de Nozick y la de Gauthier. Mientras que la teoría del Estado Mínimo, de Nozick, recepta la idea de razones morales genuinas, para Gauthier estas son razones artificiales que provienen del propio interés de los agentes. Nozick es claramente un realista en el problema de los valores, mientras que Gauthier es un escéptico y en este sentido internalista: si de razones morales se puede hablar, ellas se fundan en el autointerés. Son razones que se derivan de la racionalidad de los agentes que restringen la maximización de su utilidad, motivados en un cálculo interesado. La moral es el resultado de un acuerdo entre maximizadores restringidos que obtienen un beneficio mayor cooperando luego de un acuerdo, lo que sin el mismo no obtendrían.

Para Nozick el igualitarismo es inmoral, viola libertades o derechos. Gauthier, a su vez, nos dice: “la igualdad no es un asunto fundamental en nuestra teoría”. El recurrir a la racionalidad igualitaria de los agentes satisface para él el modelo moral de imparcialidad.

La teoría de Nozick supone, como he dicho, una concepción realista de los valores. Así ha escrito:

“Por valor no me refiero a nuestra experiencia subjetiva o nuestros gustos, sino a la cualidad en virtud de la cual algo es valioso (En particular la cualidad que lo

(125) *A Theory of Justice*, p. 57.

hace valioso en sí mismo, aparte de sus consecuencias y efectos posteriores, una clase de valor que los filósofos denominan “valor intrínseco”) (126).

La noción de Nozick sobre los valores es muy peculiar, aunque no original. El valor —para sus propósitos— no es sólo una cuestión de opinión, sino que está “ahí afuera” y tiene su propia naturaleza. Y nos sugiere que nuestras emociones son una respuesta al valor. La respuesta emocional es una respuesta atinada al valor. Así afirma:

“... las emociones son al valor lo que las creencias son a los hechos...” (127).

Esta tesis de los valores subyace en su concepción de la justicia para una sociedad.

3.3. La teoría de los derechos en Nozick

Afirmo que toda teoría de la justicia desarrolla una concepción normativa sobre la configuración que considera justa de las instituciones sociales entendidas como derechos, deberes, oportunidades y la forma de distribución o de redistribución de ingresos y riquezas. No es dable admitir que las teorías normativas cumplan una función explicativa o descriptiva de cómo aparecen los derechos o que intente justificarlos basándose en una explicación. Ellas cumplen una función normativa, tratan de justificar por qué los individuos deben ser titulares de derechos y deberes y cuales son los alcances de éstos. En este sentido participo de la tesis de que los derechos son construcciones artificiales tendientes a preservar frente a terceros determinados bienes (128) que los individuos valoran. La noción de los derechos subjetivos que aparece en la modernidad constituye una parte y quizá la más importante, de aquellos medios polivalentes que los individuos requieren para realizar sus planes de vida en la sociedad.

La teoría de los derechos de Nozick carece de un fundamento serio. En verdad, el autor citado, reconoce que no ofrece una teoría precisa del fundamento moral de los derechos individuales. Comienza su obra, sin embargo, con una defensa vigorosa de los derechos individuales (129), nos dice que

(126) NOZICK, R., *Meditaciones sobre la Vida*, p. 72 (Gedisa, Barcelona, 1992).

(127) Op. cit., p. 73, Barcelona, 1992. Para Nozick, la naturaleza de la emoción funciona como un modelo analógico de los valores.

(128) La noción de derechos o de derecho subjetivo ha adquirido precisión en los estudios de Teoría del Derecho, no así en la Filosofía Política, donde el manejo de este tipo de noción está teñida de postulados metafísicos. No haré un desarrollo, que sería demasiado extenso, sobre el error ontológico y epistemológico que supone adscribir a los individuos derechos naturales. Éstos constituyen en todo caso un postulado ideológico o normativo. En este último supuesto dependen de una teoría normativa de la justicia. Su justificación implica una posición crítica frente a sistemas jurídicos que no los reconocen. Pero aún así corresponde mostrar las debilidades argumentativas de algunas teorías normativas que pretenden justificar tales derechos. Una de ellas es claramente la de Nozick.

(129) NOZICK, Robert, *Anarchy, State and Utopia* (Basic Books, Inc. New York, 1974), pp. IX-XIV (trad. esp. *Anarquía, Estado y Utopía*, F.C.E., México, 1988).

habrá de tratar seriamente el argumento anarquista de que el Estado, en el proceso de mantener el monopolio de la fuerza y de proteger a todos dentro de un territorio, necesariamente ha de violar los derechos de los individuos y por tanto, es intrínsecamente inmoral (130).

La idea de Nozick es clara, si los individuos tienen derechos que ya le fueron atribuidos en un estado de naturaleza, lo que corresponde es pasar a una segunda etapa. No se trata ahora de saber cuáles derechos se justifican o no, sino si el Estado se justifica y cuál es la extensión de sus funciones que también se puedan justificar moralmente.

Dado por sentado que los individuos tienen derechos absolutos e incuestionables que les han sido provistos en un estado de naturaleza, lo que interesa es que el procedimiento posterior que lleve a la conformación del Estado no viole esos derechos pues entonces los pasos de ese procedimiento no serían permisibles desde el punto de vista moral.

Como es sabido, Nozick, acepta la idea expresada por Locke de que los individuos tienen derechos en un estado de naturaleza. Los individuos tienen perfecta libertad para ordenar sus actos, disponer de sus posesiones y personas como juzguen conveniente dentro de los límites del derecho natural. Como en el estado de naturaleza surgen inconvenientes tales como las transgresiones a tales derechos y no existen órganos imparciales para dirimir y hacer efectivas las decisiones, los individuos están facultados para obrar por su propia cuenta a fin de obtener la reparación de agravios o punir las acciones criminales. En Locke esta situación de composición privada que generaba graves riesgos e inseguridad encontraba remedio con el pacto social que creaba el Estado.

Nozick (131) se aparta de Locke en esta última parte y piensa que la existencia de los derechos, ya admitida, llevaría por pasos sucesivos a los individuos a crear el Estado aunque no se lo propusieran. El proceso sería similar al que Adam Smith explicara para el funcionamiento de una economía libre de mercado: agentes con derechos deben encontrar un medio eficaz para su protección y ese instrumento eficaz es el Estado al que se arriba sin un propósito deliberado. La mano invisible juega aquí un papel especial. Los individuos no han diseñado el Estado, éste pudo no haber estado nunca en la mente de nadie, no es necesario ni el consentimiento ni un acuerdo, el proceso resulta así inexorable y sin violentar derechos, se arribará al estado ultra-

(130) Op. cit. [1974], *ibid.*

(131) El autor se pregunta si es posible admitir la idea de Locke de formar una comunidad, contratando para constituir un gobierno o comunidad política. El proceso de mano invisible —que Nozick desarrolla— no se compadece con un contrato del tipo de Locke. Le ve poco asidero a extender la noción de “contrato” en forma tal que cada norma o estado de cosas que surjan de distintas acciones voluntarias de individuos que actúan separadamente se pueda considerar como el fundamento del contrato social, aún cuando ninguno de los participantes tenga tal norma en mente o ninguno actúe con ese propósito. Op. cit., pp. 10-25 [1974].

mínimo. Un paso posterior ya deliberado se requerirá para establecer el Estado Mínimo. El Estado ultramínimo (132) es un orden social intermedio entre las asociaciones privadas de protección y el Estado gendarme.

Esta explicación de mano invisible está muy bien resuelta por Nozick en la medida en que justifica la existencia final de un Estado Mínimo, el único que se justifica, en su opinión, sin violentar derechos, ya que un Estado más extenso que el Estado Mínimo violaría derechos.

El autor que consideramos, explica lo que en la Teoría del Derecho (133) se conoce como la centralización del derecho que conduce al Estado, no sobre la base de un proceso de especialización y división del trabajo sino que alude, además, a un proceso en el que subyace una justificación moral fundada en la preexistencia de derechos que los individuos detentan ab-initio. En verdad no sólo detentan derechos sino todo aquello que proviene de su legítimo ejercicio, ya tienen distintas posesiones, oportunidades, ingresos y riquezas y con ello ingresan a la sociedad civil y al Estado, por supuesto también acceden a ella con sus desigualdades en bienes sociales y naturales.

El dualismo de Nozick entre derechos naturales y Estado puede verse como una postulación ideológica, o como una tesis, que sin provocar una falsa conciencia, supone que un derecho centralizado en un Estado mínimo establece límites absolutos a la legislación posterior (134).

Uno puede plantear la siguiente pregunta: ¿La tesis de los derechos de Nozick constituye un fundamento moral de peso que pueda servir como una base más justa para la cooperación social?

Nozick no justifica —recurre al estado de naturaleza lockeano— cuál es el fundamento de los derechos que los individuos han adquirido como tales en

(132) El Estado ultramínimo es el único que se justifica para los que se oponen a cualquier tipo de redistribución. Nozick los critica dado que incurrir en una postura contradictoria. Pues pretenden ser defensores de los derechos, pero asimismo admiten el sacrificio de estos en nombre de la no violación de los derechos. Cfr. op. cit. [1974], *ibid.*

(133) Kelsen, Hans, explicó el proceso de centralización del derecho y la conformación del Estado como un orden jurídico centralizado, sin recurrir a la ideología de los derechos naturales y por supuesto sin admitir que las funciones del Estado pudieran estar limitadas por derechos morales preestablecidos. Claro que para Kelsen, hablar de derechos morales era un contrasentido. Para el jurista vienés el derecho dado como reglas en una sociedad primitiva sin ningún grado de centralización no se diferencia del derecho positivo centralizado en un estado más que por la especialización del trabajo y por la competencia centralizada de los órganos.

(134) La noción de derechos presociales o, si se quiere, naturales, adjudicados divinamente en un hipotético estado de naturaleza, no resulta admisible. Partiendo de esas premisas se puede derivar las posturas individualistas más extremas. Pero la premisa no encuentra justificación alguna ni empírica ni conceptual.

Uno podría sostener que ese estado presocial es después de todo un Estado donde los derechos se han asignado luego de una negociación, con lo cual habría que pensar en otro estado de naturaleza previo el anterior sin derechos y deberes. El estado hobbesiano quizá. El recurso a Dios es una forma de evitar la discusión de la tesis hobbesiana.

el estado de naturaleza. De ahí que su afirmación de que los individuos son inviolables sea una mera afirmación de orden moral. Sin embargo, reconoce a los individuos derechos que son incuestionables. Ello sin duda implica una postura realista: los individuos tienen derechos aunque ello no encuentra fundamento en sus argumentaciones. Se podría analizar desde qué punto de vista se puede afirmar la existencia de tales derechos. O si reemplazamos la idea de los derechos por la de libertades ¿cuáles son las razones para que éstas no admitan restricciones?

En realidad Nozick hace una defensa y argumenta fundamentalmente en favor del derecho de propiedad. Para él éste es un derecho absoluto sobre el cual el Estado no puede intervenir para establecer restricciones. Se podría interpretar de la misma manera que el resto de los derechos gozan de igual intangibilidad.

El principio al que alude Nozick expresamente es el imperativo Kantiano en su segunda formulación que prescribe que las personas deben ser tratadas como fines en sí mismo y no meramente como medios. Si este principio —seguramente para Nozick— es intrínseco a las personas requiere, como el mismo autor pretende, una sólida teoría de los derechos, ello en razón de que los derechos afirman nuestras “existencias individuales” y de esa forma los individuos son considerados como existencias que no constituyen recursos para los demás. Así se infiere que para Nozick, los derechos de los individuos constituyen *restricciones morales indirectas* (135) porque reflejan nuestras vidas separadas. Ningún individuo se encuentra autorizado perseguir sus propios fines si para ello requiere violar las restricciones morales indirectas que Nozick nos propone. Claro que si éstas son tan extensas no habría espacio alguno para los fines. Por ende, dichas restricciones indirectas deben dejar un espacio a la prosecución de fines individuales. Lo que no admite Nozick es que puedan perseguirse fines que conlleven la violencia física contra otros ¿Y los fines que tienden a alcanzar un bien social mayor, son admisibles, no infringen las restricciones morales indirectas? Nozick rechaza como violatorios de las restricciones morales indirectas la búsqueda de fines colectivos que no cuenten con el consentimiento de aquellos que soportarán un sacrificio. Pues no admite que exista una entidad social que busque un bien y que soporte algún sacrificio en la búsqueda de dicho bien (136). Sólo hay personas individuales —dice Nozick— con sus propias vidas individuales. Hablar

(135) Las restricciones morales indirectas le permite a Nozick establecer una diferencia con los utilitaristas. Para ellos los derechos podrían ser fines a maximizar. Toda maximización implica sacrificar a algunos individuos sin su consentimiento y ello sería violatorio del principio Kantiano aludido. Op. cit., pp. 28-30 [1974].

(136) Esta idea nuevamente carga contra el utilitarismo y con todas aquellas concepciones que puedan afirmar la tesis de la existencia de entidades colectivas asimilables a los individuos. Nos recuerda la tesis de que la sociedad no existe, sólo existen los individuos. Uno puede compartir el fundamento ontológico de la tesis pero no las consecuencias morales que de ellas extraen. El utilitarismo por el principio de benevolencia admite la tesis de que es posible que los individuos estén dispuestos a aceptar el principio de utilidad, sacrificar sus propios intereses en pos del bienestar general, como análogamente un individuo a veces está dispuesto a sacrificar su propio interés en un momento determinado para satisfacer otro a largo plazo.

de un bien social encubre la situación por la cual se sacrifica a algunos individuos en beneficio de otros. El Estado debe mantenerse absolutamente neutral. La fuerza le ha sido delegada por los individuos sólo para protegerlos de las violaciones a sus derechos.

Al parecer, Nozick, intenta argumentar que ciertas propiedades que los individuos poseen, justifican las restricciones morales. Así menciona la sensibilidad y autoconciencia, la racionalidad (capacidad de utilizar términos abstractos que no están vinculados a respuestas de estímulos inmediatos), poseedor de libre albedrío, ser un agente moral capaz de guiar su conducta por principios morales y de comprometerse con limitaciones mutuas de conducta; tener un alma. Todas estas nociones son parciales y pueden ser cuestionadas, aunque conjetura que la respuesta se halla conectada con una noción difícil como el “significado de la vida”. Como vemos, Nozick se acerca a un criterio que supone la autonomía de los individuos como una justificación de los *derechos*, en la medida en que también hace hincapié en el respeto hacia aquellos que operan de acuerdo a una concepción general de la vida. En verdad apunta, aunque dejando la justificación para otra oportunidad, a la hipótesis de que este tipo de descripción que hace llevaría a colmar la brecha “ser-deber ser” (137).

La noción de autonomía de origen Kantiano ha tenido un largo desarrollo en la filosofía, se ha entendido que ella es el fundamento filosófico del liberalismo (138). Desde un punto de vista moral la autonomía, se entiende, juega un rol fundamental en la justificación normativa de la moral y por medio de ella se puede llegar a una convergencia en acciones y actitudes. Es la manera de concluir en una aceptación libre por parte de los individuos, de principios para guiar sus acciones y sus actitudes frente acciones de otros (139).

El agente debe ser su propio legislador. La descripción que Kant nos hace de la Ilustración como la liberación del hombre de su culpable incapacidad. ¡Sapere aude! Es parte de esa tesis de la autonomía. ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!, lema de la ilustración. Es un llamado a la libertad (140), a aquella libertad en su sentido más inocente —según el filósofo—, libertad de hacer uso público de su razón íntegramente (141).

(137) Esta pretensión de muchos filósofos de la moral y aún del lenguaje constituye una constante, no hay ninguno que haya podido dar una respuesta satisfactoria al hiato lógico que advirtiera Hume.

(138) Del liberalismo no hay una sola versión. Las concepciones economicistas del liberalismo suponen que la autonomía alcanza aún a los problemas de justicia distributiva. Pero como tampoco está claro el cómo se habrá de desplegar la autonomía del individuo, los economicistas entienden que toda distribución que no sea el resultado natural del mercado restringe la autonomía. Para otros, liberales también, la autonomía requiere de pautas redistributivas, pues de lo contrario algunos gozarían de autonomía, los más aventajados, y otros carecerían de ella.

(139) Cfr. NINO, Carlos S., *Ética y Derechos Humanos*, p. 109, 2ª edic., Astrea, 1989, Buenos Aires.

(140) Si este llamado al uso de la razón que efectúa Kant es la libertad, como él mismo lo sostiene, no hay motivo para creer en una libertad ontológica que fundaría la autonomía moral.

(141) KANT, E., *Filosofía de la Historia ¿Qué es la Ilustración?*, 1784, FCE reimpr. 1994.

Este es un principio que Mill también defendió desde su postura utilitarista, al enunciar como un bien, la libertad de realizar cualquier conducta que no perjudique a terceros. La fórmula Kantiana del imperativo categórico, tal como vimos antes, constituye el principio que permite a Nozick sostener que los individuos son personas separadas, que poseen una autonomía vinculada a derechos que son incuestionables. Existe en Nozick una preeminencia de la libertad negativa sobre la libertad positiva. Los individuos como reflejo de la libertad negativa sólo tienen deberes negativos y no positivos (no robar, no matar, etc.) pero no deberes tales como el de contribuir con impuestos para facilitar los planes de vida de otros individuos. Imponer deberes positivos, para Nozick, es violatorio del principio kantiano enunciado. Más aún constituye para él una especie de imposición de trabajos forzados. Los deberes positivos significan, cuando son impuestos por el Estado, utilizar a algunos individuos como medios para favorecer los fines de otros individuos.

La noción de la libertad natural que Rawls atribuye a una de las interpretaciones del sistema de justicia distributiva, combina el principio de eficacia con el sistema de los puestos abiertos a los talentos y capacidades. Por ello podría sostenerse que en realidad la teoría de Nozick no es coextensiva con este sistema porque se supone que Nozick no admitiría que el óptimo de Pareto funcionase como criterio para justificar pasar a una alternativa de distribución mejor, si ello implicase violar derechos o no otorgarlos a algunos. Estos derechos no se adjudican en función del óptimo de Pareto, ellos ya se encuentran en el estado de naturaleza asignados como Locke lo propusiera en su conocido ensayo (142).

Sin embargo la tesis anterior merece una objeción —según creo— pues un estado alternativo de mejora de la distribución sólo sería Pareto Superior, si y sólo si no perjudicara en sus derechos a nadie. No es una condición suficiente mejorar la distribución de ingresos y riquezas, se requiere además que la estructura de los derechos no se modifique en perjuicio de nadie.

Bajo estas condiciones la tesis de los derechos de Nozick es absolutamente compatible con el criterio de Pareto. No es así en el caso de los principios de Rawls, quien admite que el principio de eficacia sea desplazado por el principio de diferencia si es necesario sacrificar a los más aventajados para mejorar a los que están peor ubicados en la sociedad (143).

(142) Nozick no admite ningún argumento consecuencialista. Si se probara empíricamente que el libre mercado fundado en el derecho de propiedad tuviera consecuencias perniciosas ello no serviría como justificación para introducir modificaciones que pudiera alterar los derechos inalienables.

(143) Aquí se plantea la cuestión de cómo es posible mejorar ingresos y riquezas de los peor situados sin restringir las libertades del primer principio de Rawls. Recordemos que para Rawls el primer principio no admite sacrificios para satisfacer el segundo principio. Me adelanto a afirmar que el primer principio no recoge entre sus libertades básicas un derecho de propiedad absoluto.

3.4. El derecho de propiedad

Como en lo que refiere a la justicia distributiva, en sentido estricto, tiene relevancia la distribución de los bienes primarios referidos a ingresos y riquezas, me detendré en el problema que plantea la noción de Nozick del derecho de propiedad, que juega un rol relevante en su teoría de la justicia de títulos.

Nozick tiene dos problemas que solucionar: en primer lugar, justificar el derecho de propiedad privada y en segundo lugar, probar que este derecho es absoluto e incuestionable. Afirma el mismo autor que a partir del principio de autonomía de origen Kantiano, todo individuo es propietario de sí mismo. La noción parece ser un poco imprecisa; se supone un yo que posee un objeto, que es su propio cuerpo. Sin embargo se ha admitido una interpretación de ella puramente reflexiva. Significa que lo que posee y es poseído son uno y lo mismo, es decir la persona completa. Advierte Nozick, que Rawls no participa de esta tesis y por ende sería violatorio de la segunda formulación del imperativo categórico y, en última instancia, la envidia sería un elemento indeseable de la teoría rawlsiana, aunque ésta haya tratado de excluirla. Veamos el argumento de Nozick: Si los talentos o dotes naturales son parte del acervo común como lo sostiene Rawls, entonces éste está proponiendo una concepción rala del yo o de la persona. Así dice Nozick:

“... Sólo si se insiste mucho en la distinción entre hombres y sus talentos, dotes, y peculiaridades especiales y, si alguna concepción coherente de persona queda cuando se insiste, de esta manera en la distinción, esto es pregunta abierta. El por qué nosotros, llenos (como estamos) de rasgos particulares, debemos estar contentos de que (sólo) los hombres así purificados dentro de nosotros no sean considerados como medios, tampoco es claro” (144).

Nozick sugiere que la envidia subyace en la concepción de la justicia de Rawls, como parte de su noción fundamental. Más aún llega a sostener que dicha concepción denigra la autonomía de una persona y la genuina responsabilidad de sus acciones, contradicción evidente, para él, de una concepción que pretende reforzar la dignidad y el respeto propio de seres autónomos.

La idea de un derecho de propiedad sobre uno mismo lleva a algunos autores —parece ser el caso de Nozick— a justificar el derecho de propiedad sobre cosas externas. Esta tesis —la de Nozick— requiere un poco de análisis y de comparación con otras tesis similares, aunque con un contenido metafísico, que se ha desarrollado en la filosofía política (145) ¿Por qué Nozick

(144) NOZICK, R., op. cit., p. 214 [1974].

(145) La noción de libertad o autonomía ha sido un instrumento útil para justificar el derecho de propiedad. Así es el caso de Hegel con su tesis claramente metafísica que sostenía que “la persona tiene que dar a su libertad una esfera externa, para poder ser como idea”. Esta esfera externa de la libertad es la propiedad” (KELSEN, H., *Teoría Pura del Derecho* (1960) UNAM., p. 181, nota 107).

apoya un derecho de propiedad sobre las cosas externas que es incuestionable? La noción de autonomía y de propiedad sobre uno mismo parece justificarlo. Recordemos que Nozick entiende que su teoría de la justicia no es pautada sino basada en títulos (derechos); es una teoría de resultados históricos y no finales.

Su concepción de la justicia de títulos parte del supuesto de que existen tres rasgos básicos en la teoría de la justicia: la justicia de la adquisición, la justicia de la transferencia y la justicia de la rectificación. Estos rasgos constituyen los principios básicos de su teoría de la justicia. No significa que sean principios pautados. Ellos son: 1) Un principio de transferencias que establece que cualquier cosa que sea justamente adquirida puede ser libremente transferida (venta o donación). 2) Un principio de adquisición inicial justa que explica y justifica la adquisición originaria de la propiedad y su libre transferencia. 3) Un principio de rectificación de la injusticia: como actuar frente a lo poseído cuando es injustamente adquirido o transferido.

El *principio de justicia distributiva* (146) de Nozick —según él afirma— sería completamente justo. En primer lugar, porque cubre íntegramente la materia de justicia sobre las pertenencias. Así señala que: “Los primeros “pasos” legítimos están especificados por el principio de justicia en la adquisición. Cualquier cosa que surge de una situación justa, a través de pasos justos es en sí misma justa”. Nozick intenta un argumento persuasivo a fin de fortalecer esta tesis. Para ello utiliza la noción de inferencia válida. De la misma manera —nos dice— que la verdad se transmite en una deducción de las premisas a la conclusión. La transición de una situación a otra que se efectúe acorde con lo especificado por el principio de transferencia conservará la justicia del resultado (147).

Para legitimar la adquisición originaria o el derecho de propiedad, Nozick recurre a la conocida estipulación de Locke. Para el filósofo británico la adquisición originaria legitimaba la posesión o derecho de propiedad siempre que el poseedor hubiera mezclado su trabajo con el objeto no poseído. Como se puede observar, Locke (148) pensaba que el trabajo sobre algún

(146) La justicia distributiva de Nozick ha sido denominada, en su traducción al español, también justicia retributiva. Esta traducción no es muy satisfactoria, quizás se intentó evitar la palabra distribución porque su connotación en nuestro idioma supone que alguien distribuye algo acorde con algún principio pautado. A fin de no incurrir en confusiones conviene destacar que aquello que Nozick rechaza es la redistribución de pertenencias. Así sí existe una distribución natural como resultado de la interacción libre de los agentes en el mercado, ella es justa. Lo injusto sería que el Estado modificara dicha distribución mediante impuestos que tienen por fin darles a unos sacándoles a otros. Esto es lo que él califica como un redistribución injusta.

(147) Nozick, R., op. cit., pp. 150-160 [1974].

(148) Lo que Locke justifica conceptualmente se corresponde con la realidad histórica en el sentido de que por ese entonces numerosos campesinos en Inglaterra vinculados con la tierra empezaban a cercarla. De ahí que pueda considerarse a la tesis de Locke como una justificación de esa apropiación de facto de tierras que eran comunales.

objeto tenía tanto valor como para justificar la apropiación del objeto por aquel que le incorporaba su trabajo. Sin embargo, a esta tesis Locke le adicionaba una restricción: la apropiación se justificaba siempre y cuando se haya dejado “suficiente e igualmente bueno para los otros en común”. El requisito lockeano tiene por objeto asegurar que la situación de los otros no empeore (149). Pienso que la estipulación lockeana se acerca más a la formulación de que los hombres sean tratados como fines y no como meros medios que la interpretación que de ella hace Nozick para justificar el derecho de propiedad absoluto. El test de la apropiación legítima pareciera que si no vulnera la igual consideración de los intereses de las personas sería adecuado. Sin embargo, debemos recordar que Nozick se ve precisado a debilitar la estipulación de Locke. El mundo contemporáneo está dividido entre propietarios y no propietarios. Uno podría suponer, sin mayores esfuerzos, que a los últimos no les queda lo suficiente y bueno en común. Por ello el autor que analizamos establece un requisito más débil. Si una persona no tiene nada para apropiarse, pues en el mundo no queda tierra para la apropiación, no debe considerarse perjudicado si existen condiciones para que al menos pueda *usar* los bienes. La noción de no desperdicio sustentada por Locke estaría satisfecha, pues la acumulación de frutos de la tierra se permite cuando no daña a nadie. La acumulación de aquello que no habría de ser usado perjudica a los otros y por ende debe estar prohibido. Pero como el “metal amarillo inoxidable e incorruptible” no perece, Locke permite su acumulación sin límites. Locke entendía que la apropiación de la tierra no perjudicaba a nadie aun a aquellos que quedaban desposeídos. Así dice:

“... A lo cual me permito añadir que aquél que, mediante su propio esfuerzo, se apropia de una parcela de tierra, no sólo no disminuye la propiedad común de la humanidad, sino que la acrecienta; ...” (150).

Esta es la tesis que Nozick recepta al afirmar, con algunos argumentos *consecuencialistas*, que pasar de la propiedad comunal a la individual incrementa la eficiencia. La noción de que el hombre es dueño de sí mismo y propietario de su persona y por ende de lo que produce con sus acciones y trabajo está explícitamente sustentado por Locke. En esto Nozick no hace más que continuar la línea argumental de Locke. Si nosotros somos propietarios de nuestras capacidades y talentos, tenemos derechos a ellos, todo lo que deviene de ellos nos pertenece. El derecho que tenemos sobre nuestros propios rasgos personales se hace extensivo a las cosas y bienes del mundo exterior que adquirimos legítimamente mediante nuestro esfuerzo. Esta idea de propiedad, que se hace extensiva sobre objetos del mundo exterior dado que tenemos derechos sobre nuestras dotes perso-

(149) La idea de Locke de no empeoramiento ha sido una cláusula que ha funcionado en la teoría de la moralidad por acuerdo de Gauthier, partiendo de la premisa que al no haber cooperación previa, todo acuerdo debe mejorar la situación de todos aunque no sea estrictamente equitativo. Lo que impide la estipulación es que alguien se aproveche de otros mediante el fraude, la violencia, u otros abusos.

(150) LOCKE, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Alianza Editorial, 1990, pp. 55-75.

nales, está claramente expresada en Nozick con el que denomina argumento negativo (151).

Si las personas tienen derechos a sus dotes naturales, tienen derecho a cualquier cosa que provenga de ellas. Si las pertenencias de las personas provienen de sus dotes naturales, en consecuencia, tienen derecho a que les pertenezcan.

Se ha sostenido que aunque admitiéramos el derecho de propiedad sobre nuestro propio cuerpo, ello no justifica la extensión de la propiedad hacia los bienes y objetos externos. Más aún, no se explica cuál es la razón para que el derecho de propiedad, así justificado, sea además incuestionable.

Conviene reiterar que Nozick intenta en todo momento defender la autonomía de los individuos. Los individuos deben ser libres de vivir sus propias vidas, son personas separadas y el imperativo kantiano que adopta exige:

“Actúa de tal manera que trates siempre a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, nunca sólo como medio, sino, siempre, al mismo tiempo, como fin” (152).

Aquí es donde uno puede preguntarse si en verdad Nozick con su propuesta de justicia normativa, trata a los individuos como fines. Observo que si las personas se dividen entre propietarios y no propietarios habría que preguntarse si esta división no supone seres que son autónomos y otros que no alcanzan tal categoría moral. Individuos que pueden ser libres de vivir sus propias vidas y otros que dudosamente puedan hacerlo. Es cierto que Nozick podría sostener —como de hecho se infiere de sus argumentos— que él no defiende a los propietarios sino el derecho de propiedad, el título que a cada uno de los individuos le confiere la facultad de serlo y con todas las garantías de inviolabilidad.

Pero entonces la tesis de Nozick que funda los derechos en la autonomía de las personas parece paradójal pues luego de adjudicarle los derechos en el estado de naturaleza, algunos individuos perderían toda probabilidad de ser autónomos o ejercer la autonomía justamente por ser incapaces de adquirir realmente el carácter de propietarios. El principio kantiano, en una sociedad de libre mercado sería violado porque los individuos serían principalmente medios y sólo fines cuando salen gananciosos en las transacciones o distribución final de la riqueza (153).

(151) El argumento negativo de Nozick intenta demostrar que no existen razones morales para anular los efectos y resultados de nuestros talentos naturales, pues sobre ellos tenemos derechos. No constituye una cuestión de mérito o crédito moral la justificación de las pertenencias que obtenemos como resultado de la cooperación, es una cuestión exclusivamente de derechos.

(152) Op. cit., p. 32 [1974].

(153) No me parece satisfactoria la tesis que supone que una vez asignado los derechos iguales (ello sería el respeto de la autonomía) corresponda que el resto quede librado a la justicia puramente procesal. La asignación de derechos es una condición necesaria para cumplir con el principio de autonomía, pero no una condición suficiente.

No está claro tampoco por qué si los individuos son considerados principalmente como fines no habrían de elegir ellos, conviniendo, cuáles son los derechos que habrán de tener en la sociedad. La primera violación de la autonomía de los individuos surge de que se le adjudiquen derechos en forma absoluta en una situación presocial o estado de naturaleza, sin que ellos tengan decisión alguna al respecto. En este sentido Barry (154) sostiene una crítica similar:

“... Ahora bien, tanto Rawls como Scanlon saben perfectamente que la tarea de la posición original es generar un sistema de derechos. Se supone que las partes se llevan derechos de sus deliberaciones, no que los llevan consigo a dichas deliberaciones...” [...] “Así, el sistema nozickeano de derechos naturales comprometería a todos de antemano, deberían morir de hambre si sus derechos derivados del mercado más los donativos procedentes de otros no llegaran a bastar para mantener el cuerpo y el alma juntos”.

Considero posible formular la siguiente pregunta: ¿Pero son suficientes el reconocimiento de derechos innatos y un mercado libre y competitivo para generar una distribución justa de los resultados de la cooperación?

Una distribución justa es aquella que encuentra una justificación aceptable e imparcial en una concepción de justicia. Supone una distribución que no fuera objetable en razón de que se adecua a ciertos macroprincipios que serían aceptados unánimemente por los agentes de la cooperación en un acuerdo previo a la interacción cooperativa.

Si aceptamos que la asignación del derecho de propiedad es absoluta; si admitimos el principio de Pareto como la única alternativa válida para considerar a una distribución como mutuamente ventajosa, raramente bastará esta forma de distribución, como dice el autor antes citado, para que los individuos mantengan el cuerpo y el alma juntos.

El sistema de libertad natural (155) que se le puede adjudicar a Nozick, teniendo en cuenta que el principio de Pareto para él tiene un límite (no podría existir un sistema más eficiente si éste vulnera derechos) admite y da relevancia a lo que se denomina la lotería natural. Puede no ser, como sostiene Nozick, un sistema de justicia pautado ya que el mérito no tiene ningún papel en la distribución, son los derechos de propiedad los que confieren títulos para la distribución que se considera justa. La noción de igualdad como criterio de justicia distributiva, como parece obvia, raramente intenta

(154) BARRY, Brian, *La Justicia como Imparcialidad*, p. 178, Paidós, 1997, Madrid.

(155) Este sistema funciona combinando el principio de eficiencia (optimalidad paretiana) con la noción de igualdad como carreras abiertas a los talentos y capacidades. Asignados los derechos y deberes en la estructura básica de la sociedad el resultado de su ejercicio en un mercado libre y competitivo lleva —según esta concepción— a un resultado justo. La distribución así obtenida no merece objeción ni puede ser sometida a modificaciones o retoques por una autoridad central, lo que significaría violar derechos. Toda distribución así obtenida respeta los derechos y es eficiente.

justificarse. Ello le permite afirmar que no sólo el principio de la diferencia no se justifica sino también el principio de justa igualdad de oportunidades. Igualar a las personas en oportunidades implica empeorar a unos para beneficiar a otros. Ello no es admisible, los derechos individuales ocupan todo el espacio y no hay lugar para un derecho general a la igualdad de oportunidades. Si los derechos iguales son aceptados, también deben aceptarse todas sus consecuencias aunque ellas generen desigualdades en ingresos, riquezas, utilidades, bienestar y libertades positivas (156).

La tesis de los derechos muestra así su debilidad. Ninguna institución social puede considerarse justa si no se tiene en cuenta sus consecuencias. El propio Rawls ha sostenido con acierto “que todas las doctrinas éticas dignas de atención toman en cuenta las consecuencias al juzgar la corrección. Si alguna no lo hace sería irracional (157)”. Si el respeto de los derechos lleva a la pérdida de ingresos, empleos y luego a la pobreza, indigencia y el hambre, resulta poco claro cómo puede justificarse la autonomía y la libertad positiva para unos en desmedro de otros, sin afectar el principio de que los hombres ¿habrán de ser considerados como fines y no meramente como medios?

¿Supone este tipo de consecuencialismo, al que hago referencia, un apartamiento de la tesis que afirma la prioridad de lo correcto sobre lo bueno? Entiendo que no, pues no se propone la subordinación de lo correcto a lo bueno o definir previamente lo bueno como fin y luego entender que todo lo que lleva a obtener ese fin es correcto. Una teoría de la justicia debe ser neutral ante las distintas concepciones de lo bueno, los derechos son instrumentos para perseguir esas distintas concepciones y son prioritarios porque entendemos a las individuos como personas separadas, pero ello no significa que en la cooperación no se requieran deberes positivos que establecen un ámbito limitado de derechos. No toda pretensión se constituye en un derecho por su sola existencia. Si admitimos que los derechos se eligen en una situación originaria hipotética, debemos dar argumentos para fundamentar cuáles serían los derechos que luego podrán ser esgrimidos como cartas de triunfo. Ese ámbito o espacio de los derechos elegidos habrá de ser igualitario y ello no implica que no se pueda pretender la igualdad para otros ámbitos pretendiendo que son espacios equivocados. Como dice Sen (158).

“... la creencia de que la libertad es importante no puede estar en conflicto con la idea de que debe crearse un orden social para fomentar la igualdad de la libertad que poseen los individuos...”.

Me parece que este lúcido economista supone que las libertades transformadas en derechos no hacen a la esencia del hombre como puede pretenderlo una tesis esencialista o iusnaturalista. La prioridad de los derechos se

(156) Cfr. SEN, Amartya K., *Inequality Reexamined* (Oxford University Press, 1992) [tr. española, *Nuevo Examen de la Igualdad*, Alianza, 1995, Madrid].

(157) El deontologismo de Rawls se contrapone al teleologismo, no al consecuencialismo.

(158) Cfr. SEN, A. K., op. cit., p. 103 [1992].

establece sobre la base de un acuerdo que se supone unánime, y a partir de ello es que los derechos se convierten en cartas de triunfo. Pero el acuerdo unánime, resultado de la deliberación, previamente habrá de contemplar las consecuencias de admitir las libertades básicas. Si alguna de ellas lleva a resultados calamitosos, como podría ser el caso del derecho de propiedad en un sentido absoluto, no se ve cuál es el motivo para que alguien —excepto que sea un altruista perfecto— se encuentre dispuesto a acordar dicho derecho en su forma más extrema, corriendo el riesgo de ser el sacrificado en la sociedad donde habrá necesariamente propietarios y no propietarios.

La noción de un derecho de propiedad sin limitaciones e innato al hombre o, como reflejo de la realización de su autonomía, no constituye más que aceptar la tesis del egoísmo si la sociedad se divide entre propietarios y no propietarios. No parece haber dudas en la suposición que la falta de justificación en la asignación de tales derechos encubre la tesis de que se da prioridad a la noción de eficacia sobre la justicia. El maximizador racional es el que coadyuva según la tesis economicista a asignar eficientemente los recursos y a maximizar el beneficio. Esto es considerado óptimo y ningún argumento moral en contrario puede desplazar este axioma del liberalismo clásico del mercado. Así sostengo que la asignación eficiente de los recursos, que supone la bondad de los resultados del mercado, proviene de la concepción clásica de un mercado ideal y de la asignación del derecho de propiedad que juega un rol normativo y previo a las reglas de juego del mercado. Sin la existencia del derecho de propiedad y su conjugación con un hombre racional y egoísta la economía clásica no tendría razón de ser ni sus aspectos predictivos tendrían fundamento.

Las prácticas del mercado y las prácticas cooperativas suponen la existencia de derechos individuales. Esta es la tesis del libertarismo que sustenta Nozick siguiendo a Locke pero sin fundamentación moral. Éste daba un argumento teísta y no secular de los derechos individuales. No hay fundamentación moral para justificar los derechos, pero luego se vuelve inmoral su restricción o limitación. Argumento que parece poco coherente si no se admite que un ser sobrenatural haya dispuesto la justificación última de tales derechos.

Pero si tales derechos, como sostenemos, no son inherentes a la naturaleza humana y tampoco admitimos que son el resultado de una ventaja mutua lograda a través de la concesión relativa minimáxima (159), la única posibilidad de encontrar una fundamentación moral, es un acuerdo hipotético logrado bajo condiciones que determinen una asignación equitativa de ciertos derechos básicos.

Si las prácticas cooperativas suponen la existencia de derechos individuales estos últimos deben ser desvinculados de una concepción teísta y constituirse como un aspecto más del acuerdo para la cooperación. La noción

(159) Cfr. GAUTHIER, D., *Moral by agreement* (Oxford University Press, 1986).

de cooperación que supone intereses mutuos, pero también conflictos de intereses es la noción de la que se parte en las teorías de la justicia y partir de ella se determinará en parte la asignación de derechos para el funcionamiento justo de la sociedad. Los derechos deben ser asignados sobre la base de un acuerdo unánime de carácter hipotético y no por consideraciones teístas o por un acuerdo mutuamente ventajoso, que se funde en el regateo o como resultado de negociaciones donde las partes no se encuentran en una situación equitativa para negociar.

Las diferencias de poder entre las partes pueden llevar a un acuerdo para un *modus vivendi* pero nunca establecerán un consenso unánime fundado en la justicia como equidad. Así, a pesar de Nozick, carecer de bienes en propiedad o de suficientes medios para adquirirlos por aquellos que son excluidos por la interacción del mercado, resulta tan opresiva como carecer de los *entitlements* que él defiende.

Quien se ve obligado a contratar en condiciones adversas, no puede ser visto, sin apelar al cinismo, como ejerciendo un control sustantivo sobre su propia vida.

3.5. La igualdad liberal y la igualdad democrática. Sociedad y comunidad. Principio de eficacia y principio de diferencia

La noción de libertad natural como forma de interpretar el principio de lo ventajoso para todos supone un avance en el tema vinculado al ideal de igualdad (160). Los cargos abiertos a los talentos y capacidades suponía, como lo fue, una revisión o revolución frente a las desigualdades previas a la modernidad. Aquellos que tenían antes acceso a los cargos y funciones lo eran no por su idoneidad sino por pertenecer a la aristocracia o al clero. Debemos recordar que la apelación a la igualdad tiene una característica negativa. Se invoca en general, por medio de ella, una falta de razonabilidad de ciertas desigualdades existentes. La visión tradicional a la que apunto había efectuado un avance generoso sobre la tenue igualdad obtenida luego de las revoluciones que dieron paso a la modernidad. La visión antedicha que Rawls denomina la igualdad liberal, introduce la noción de justa igualdad de oportunidades que apela desde un punto de vista moral a ciertas razones que inducen a rechazar diferencias fundadas en situaciones familiares o de herencia, riqueza y poder, que son gravitantes para que unos individuos adquieran posiciones favorables sobre otros dentro la sociedad. Se intentaba así morigerar las diferencias en el punto de partida.

Si, como sostiene Dworkin, las instituciones sociales para ser justas deben ser insensibles a las circunstancias y sensibles a las elecciones, debe

(160) Quienes sostienen que el ideal de igualdad tiene su simiente en la envidia no critican esta interpretación, pero bien podrían los sectores privilegiados haber sostenido que la envidia era la pasión que inflamaba a aquellos que defendían las libertades iguales para todos frente a la nobleza y el clero del "ancien regime".

admitirse que la noción de justa igualdad de oportunidades deja un espacio muy amplio a la arbitrariedad de la lotería natural generando una sociedad meritocrática, donde el mérito se mide por pautas inequitativas. En realidad fue John Rawls quien advirtió la necesidad de una teoría de la justicia alternativa a las predominantes en el mundo contemporáneo anglosajón como lo eran el utilitarismo y el intuicionismo.

La idea central de Rawls supone la inequidad de una sociedad donde la desigualdad no se encuentre justificada. Los dos grandes problemas que debe resolver Rawls en una sociedad democrática son: 1) ¿Cuál es la concepción más adecuada de la justicia para establecer los términos equitativos de la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales desde una generación hasta la siguiente? y 2) ¿Cómo es posible la existencia duradera de una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que no dejan de estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables? (161).

He sostenido el criterio que la primera cuestión encuentra su solución en Teoría de la Justicia y la segunda en el Liberalismo Político aunque no considero que ambas obras puedan separarse definitivamente, por el contrario, considero que se complementan y constituye la segunda no sólo una defensa y argumentación concienzuda de las libertades básicas, sino que además refuerza y no debilita su defensa de su tesis de la igualdad democrática, en el plano de la distribución equitativa de las ventajas económicas y sociales que son el resultado de la cooperación social.

Rawls parte de la noción de la sociedad como un sistema de cooperación y sostiene:

“Una sociedad es una asociación, más o menos autosuficiente, de personas que reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias en sus relaciones y en su mayoría actúan de acuerdo con ellas. Estas reglas diseñan un sistema de cooperación y aún cuando la sociedad es una empresa cooperativa para obtener ventajas mutuas, se caracteriza típicamente tanto por un conflicto como por una identidad de intereses, hay una identidad puesto que la cooperación hace posible una vida mejor para todos, que si cada uno viviera de sus propios esfuerzos. Hay un conflicto de intereses puesto que las personas no son indiferentes respecto a cómo ha de distribuirse los mayores beneficios producidos por la colaboración, ya que con el objeto de perseguir sus fines cada una de ellas prefiere una participación mayor que una menor” (162).

La asociación de los individuos que constituyen una sociedad es un tema prioritario en la filosofía política. Algunos autores intentan desarrollar una

(161) RAWLS, John, op. cit. [1996].

(162) La noción de lo social que nos propone Rawls, para su teoría normativa de la justicia, se centra en la idea de lo que es correcto hacer y no en lo que es bueno ser. Como vemos define el contenido de la obligación y no de la naturaleza de la vida buena como pretenden los comunitaristas [ob. cit., 1999].

ontología especiosa del concepto de sociedad para lo cual deben recurrir a lo que se denominan “valores densos” sin los cuales no conciben que la noción de sociedad pueda ser comprendida en toda su profundidad. En general se intenta en algunas ocasiones hipostasiar el término e independizarlo de los individuos que la componen. La idea del cultivo desinteresado del intelecto humano o el conocimiento de Dios o la más moderna insistencia en la noción de “comunidad fuerte” se opone a la noción que nos da Rawls. Esta noción del autor que comentamos es tributaria de autores que, como ha sostenido Hart, han preferido bajar sus miras:

“... Han visto en el modesto propósito de supervivencia el elemento central indiscutible que da buen sentido empírico a la terminología del Derecho Natural. “La naturaleza humana no puede en modo alguno subsistir sin la asociación de individuos y esa asociación nunca podría tener lugar si no se respetaran las leyes de la equidad y de la justicia...” (163).

Hart intenta mostrar cómo es posible desenmarañar las concepciones teleológicas que proponen fines de vida específicos a los individuos desinteresándose de que ellos pueden discrepar profundamente acerca de ello.

La concepción de Rawls, en este sentido, se encuentra muy alejada a pesar de sus supuestas concesiones del comunitarismo, de las ideas como las de Sandel, quien entiende que:

“Decir que los miembros de una sociedad se encuentran ligados por un sentido de comunidad no es sólo decir que poseen sentimientos comunitarios y que persiguen fines también comunitarios, sino más bien que conciben su identidad —el sujeto y no sólo el objeto de sus sentimientos y aspiraciones— como definida en cierto grado por la comunidad de la que forman parte” (164).

La concepción de la justicia como equidad acepta un presupuesto liberal —que rechaza el comunitarismo— esto es que la unidad de la sociedad y la lealtad de sus ciudadanos para con sus comunes instituciones descansa no en su adhesión a una concepción racional del bien sino en un acuerdo acerca de qué es justo para personas morales libres e iguales con concepciones diferentes del bien (165). Esta versión débil de comunidad es la que se acerca a las nociones anteriormente expuestas por Hart y que les atribuye a Hume y a Hobbes. La noción de institución debe entenderse como conjunto de reglas o sistema de reglas que regulan determinados aspectos de la vida social y no en el sentido metafísico que le atribuyen los comunitaristas, pensándolas y describiéndolas como entidades necesarias e insoslayables de toda comunidad que se precie de tal.

(163) HART, H. L. A., *El Concepto de Derecho*, Abeledo-Perrot, 1968, Buenos Aires.

(164) SANDEL, M., op. cit., p. 150 [1982].

(165) RAWLS, J., *Unidad Social y Bienes primarios. Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* (Tecnos, 1986, Madrid).

Si admitimos que los ciudadanos de una sociedad, como la supuesta por Rawls, no afirman una concepción racional del bien única, sino que, por el contrario, buscan promover y realizar sus propias concepciones del bien, por muy diferentes que sean sus fines requerirán para el logro de ellos más o menos los mismos bienes primarios, que no son otra cosa que derechos, libertades y oportunidades, como también ciertos medios omnivalentes tales como dinero y riquezas. Los principios de justicia están dirigidos a esas pretensiones, ellos deben resolver con equidad su distribución.

La noción de equidad que Rawls nos propone y que podría afirmarse que es un juicio madurado del cual parte y que, además, constituye la concepción general de la justicia tal como la caracteriza:

“Todos los valores sociales, libertades y oportunidades, ingresos y riquezas, así como las bases sociales y el respeto a sí mismo habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de algunos o de todos estos valores redunden en una ventaja para todos”.

La injusticia consistirá entonces en las desigualdades que no benefician a todos. Esto merece algunas consideraciones: 1) Rawls no nos propone un igualitarismo estricto. El igualitarista estricto no admite ninguna desigualdad. Para él, el costo de la desigualdad es infinito y no existe forma alguna de compensación de ese costo. 2) Rawls admite y justifica la desigualdad pero le preocupa, en primer lugar, que debe significar que ella sea ventajosa para todos. 3) No considera permisible que los hombres cedan algunas libertades a fin de obtener ganancias de orden económico. Así nos dice, que sin pensar en nada drástico como consentir una condición de esclavitud a fin de lograr un mayor bienestar económico, podría pensarse —lo que resulta inadmisibile— que las personas estuvieran dispuestas a renunciar a sus derechos políticos cuando las compensaciones económicas sean significativas.

Ello lo lleva a Rawls a proponer un orden lexicológico de dos principios de justicia que serían elegidos en una Posición Originaria. La concepción general de la justicia se transforma así en la concepción especial de la justicia con dos principios que Rawls ha ido modificando hasta llegar a la siguiente formulación: a) Todas las personas son iguales en cuanto a exigir un esquema adecuado de derechos y libertades básicas iguales, esquema que es compatible con el mismo esquema para todos. En ese esquema se garantiza el valor equitativo de las libertades políticas iguales y sólo esas libertades. b) Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: 1) Deben vincularse a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades y 2) deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad.

En trabajos posteriores a Teoría de la Justicia, Rawls menciona la posibilidad de incorporar un tercer principio que intenta formular de la siguiente manera: El primer principio vendría precedido de un principio de prioridad lexicográfica que exigiera que las necesidades básicas de los ciudadanos fueran satisfechas, al menos hasta el punto en que su satisfacción fuera necesaria

para que los ciudadanos comprendieran lo que significa y fueran capaces de ejercer fructíferamente esos derechos y libertades (166).

La formulación de los dos principios es para Rawls la mejor interpretación de una desigualdad que sea ventajosa para todos. Esta interpretación es a la que denomina “igualdad democrática”. El principio de diferencia, que constituye la segunda parte del segundo principio, es el que favorece a los menos aventajados de la sociedad. Sin este principio las desigualdades no se justifican. El principio de diferencia distingue cualitativamente a la teoría de la justicia como equidad de la teoría de títulos que es la propuesta por Nozick. La versión tradicional, como hemos visto, se aparta de la versión libertaria porque admite la justa igualdad de oportunidades pero, como sostiene Rawls, si bien morigerara la tesis libertaria deja libradas, aún demasiado, a las personas a la “lotería natural”.

Debemos elucidar el significado que para Rawls tiene la noción de “lotería natural”. Se ha sostenido que existen tres loterías: 1) Natural, 2) Social, 3) Suerte. Estos tres factores que influyen en la vida de la gente y en la realización de sus planes de vida son moralmente arbitrarios. La primera, la natural, se vincula con nuestras capacidades y talentos, podríamos sostener que se asienta en nuestro bagaje genético. El segundo, social, se vincula con nuestros nacimientos, la familia de la que provenimos lo que necesariamente ejerce una influencia notoria en nuestra formación y en las expectativas y ventajas de nuestra vida en la sociedad. 4) Por último, los accidentes naturales y sociales que funcionan a veces en favor o en contra de nuestros proyectos de vida.

Todos estos factores son moralmente arbitrarios, Rawls intenta demostrar que su segundo principio destierra prácticamente la arbitrariedad de la lotería natural. Nadie puede pretender un crédito moral para tener mayores expectativas dentro de la sociedad valiéndose de esos factores. Debemos entonces considerar cuáles son los argumentos de Rawls en tal sentido y cuáles son las críticas que ha merecido su concepción normativa.

Rawls entiende que la noción de desigualdad económica y social, que sea ventajosa para todos, admite al menos cuatro interpretaciones, dos de ellas

(166) Conviene recordar que Rawls considera como una circunstancia objetiva de la justicia la escasez moderada. Los principios de justicia que nos propone sólo serían objeto de un acuerdo en una sociedad que no estuviera afectada por el hambre y la miseria. Pero la idea de este primer principio —entiendo que va más allá— pues en una sociedad cuya escasez es moderada aún puede ocurrir que la distribución del producto sea tan desigual que algunos se encuentren excluidos y marginados dentro de la sociedad. Quienes padecen hambre o carecen de ingresos no pueden apreciar el valor las libertades básicas. Este principio de Rawls que incorpora normativamente la exigencia de un mínimo social supone que quien tiene cubierto ese mínimo puede valorar y exigir el cumplimiento de libertades que constituyen un requisito indispensable para realizar todo plan de vida buena y participar en la vida política. El clientelismo político muy extendido en países donde ese mínimo no se respeta es una clara restricción a la libertad de participación política.

las hemos analizado brevemente, la denominada 'libertad natural' y la 'igualdad liberal'. Ambas incorporan como interpretación del provecho para todos el principio de eficiencia u optimalidad paretiana. Hemos visto que ello se conjugaba con que el acceso igualitario a los cargos podía interpretarse tal como lo sostiene el sistema de libertad natural, i.e., igualdad entendida como carreras abiertas a talentos o como lo piensa la igualdad liberal, i.e, asegurar para el acceso a los cargos y posiciones sociales la justa igualdad de oportunidades.

3.5.1. El criterio de Pareto como parámetro de ventajoso para todos

El criterio de Pareto enuncia que el bienestar de un grupo está en su punto óptimo cuando es imposible que ninguno mejore, en un estado alternativo, sin que al mismo tiempo empeore al menos otro. La noción de Pareto no establece cuál es la mejor distribución sino en todo caso una clase de distribuciones igualmente óptimas o eficientes. Una distribución óptima no es mejor que una no óptima, sino superior, la primera domina a la segunda. En realidad existen dos criterios de Pareto, estos criterios fueron introducidos para obviar las comparaciones interpersonales de bienestar que son muy controvertidas. Veamos el primero. Pareto Superior: ordena un estado social bajo las siguientes condiciones. Un estado en el mundo S1 es Pareto superior a otro S si y sólo si ninguno está peor en S1 que en S y al menos una persona está mejor en S1 que en S. Si una persona está mejor en un estado que en otro depende de su relación con el bienestar y se presume que cada persona es el mejor juez de su propio bienestar. Así, Pareto superior es a veces definido: S1 es Pareto superior a S si y sólo si nadie prefiere S a S1 y al menos uno prefiere S1 a S. Si alguien tiene una gran utilidad en S1 sobre S y ninguno está peor en S1 que en S, entonces pasar de S a S1 significa una ganancia neta en la utilidad total.

Pareto Óptimo es por definición: S1 es Pareto óptimo si sólo si no existe un Sn tal Sn sea Pareto Superior a S1. Parece conveniente dar algunos ejemplos que ilustrarán lo antedicho: Supongamos que hay una mercadería C y 10 unidades de ella; 2 personas x e y, ambas prefieren más de C que menos, imaginemos dos distribuciones de recursos entre x e y.

S1 X tiene 10 unidades de C, y tiene 0 unidades de C.

S2 X tiene 0 unidades de C, y tiene 10 unidades de C.

Ambos son Pareto óptimos: todo cambio enriquece a alguien y perjudica al otro. Podría existir una tercera distribución:

S3 X tiene 5 unidades de C e y tiene 5 unidades de C.

Es Pareto óptimo también: Es fácil advertir que pueden existir un extenso número de estados Pareto óptimos, dados desde una inicial distribución de recursos. Así S1, S2 y S3 son óptimos y no comparables entre sí, ninguno es Pareto superior sobre los otros.

Los economistas propenden a que se asegure a la sociedad a alcanzar la Pareto superioridad. Así las reglas, las políticas y las instituciones serán eficientes si hay seguridad o nadie puede ganar a expensas de otro. Recordemos que S1, S2 y S3 son todos igualmente óptimos, sólo difieren en la distribución de C entre x e y.

Los economistas sostienen que una vez alcanzada la frontera de producción de bienes y servicios, es tarea del teórico social o del filósofo determinar cuál de los estados eficientes es el mejor. La eficiencia está vinculada con el tamaño de la torta y el dominio de la justicia y de la moralidad con la distribución del pastel. Naturalmente para los economistas lo que importa es aumentar el pastel, hacerlo lo más grande posible. En esta visión la eficiencia es prioritaria sobre la justicia. Sin embargo en orden de hacer justicia uno puede dejar de lado la eficacia. Este caso se da prioridad a la justicia sobre la eficiencia.

La optimalidad paretiana requiere de un homo economicus que interactúa en un mercado ideal. El mercado ideal presupone que: 1) La información acerca de los precios que poseen los sujetos que intervienen en el mercado sea completa. 2) Que los derechos de propiedad sean estables. El mercado presupone la asignación previa de los derechos de propiedad. Sin esta asignación no existe el mercado ideal. 3) El individuo es un egoísta racional, tiene en cuenta sus preferencias y éstas pueden ser ordenadas en forma transitiva. 4) Los costos de transacción son nulos. 5) El mercado ideal carece de externalidades. En un mercado de competencia perfecta toda interacción social se da dentro del mercado. 6) Los productos ofrecidos en el mercado no están diferenciados entre los ofertantes en igualdad de condiciones, por lo tanto es indiferente comprar a uno u otro. Ninguno tiene suficiente poder para alterarlos (167). El óptimo de Pareto aplicado a una economía de libre mercado adquiere el siguiente significado: “En un mundo caracterizado por la escasez y en el que los individuos se comportan siempre como individuos racionales, maximizadores de sus intereses privados, el máximo bienestar social de eficiencia social, se conseguiría cuando en un mercado de competencia perfecta —definido por un elevado número de compradores y vendedores de manera que ninguno pueda influir sobre el precio— que poseen una información completa en el proceso de determinación del precio y en que todos los recursos son libremente transferidos, se logre una situación de equilibrio que se denominará óptimo de Pareto, caracterizada por el hecho de que ningún individuo podrá mejorar su situación (su bienestar) sin perjudicar la situación de otro (168).

Como habrá podido advertirse el equilibrio de mercado es un óptimo de Pareto pero el criterio paretiano no dice nada sobre la justicia de ese estado

(167) CALSAMIGLIA, A., *Racionalidad y Eficiencia del Derecho*, México, Distribuciones Fontamara, 1993.

(168) MERCADO PACHECO, Pedro, *El análisis Económico del Derecho* (CEC, 1994, Madrid).

social. Como es fácil deducir existen muchos equilibrios competitivos que, ciertamente son óptimos de Pareto, dependiendo de la distribución inicial de los recursos.

Sen (169) ha desarrollado, con su acostumbrada lucidez, este tema. Los fundamentos básicos del mecanismo de mercado se basan en el llamado “teorema fundamental de la economía de bienestar”. El teorema es aplicable a mercados perfectamente competitivos, como hemos visto anteriormente. Se centra en los mercados que están en equilibrio y no cuando están desequilibrados. Pero existe una segunda parte del teorema que es más compleja. Dice que dadas algunas condiciones (que incluyen la ausencia de externalidades pero también la ausencia de economías de escala significativas), todo resultado eficiente, según Pareto, es un equilibrio competitivo para algún conjunto de precios y con respecto a una distribución inicial de recursos dados.

El teorema directo está mostrando que todo equilibrio de mercado competitivo es eficiente, según Pareto pero todavía no es suficiente para asegurar la optimalidad social. La eficiencia paretiana, como ya hemos señalado, es totalmente indiferente a la distribución de utilidades (o de rentas o de cualquier cosa) y se desentiende de la equidad. Así el “teorema inverso”, nos hace notar Sen, se relaciona con la optimalidad social. Dado un bienestarismo consecuencialista no parece impropio que si un cambio llevara a una utilidad mayor entonces ese cambio habría que realizarlo. Como además ello requiere partir de una determinada distribución inicial de recursos que sea correcta nos obligaría a una reasignación total de las relaciones de propiedad de cualquier sistema de relaciones que hayamos heredado históricamente.

Rawls, como es sabido, descarta parcialmente el principio de eficacia. Su argumento principal es que todo cambio de una situación que creemos o concebimos como inicua, requiere afectar a un individuo representativo y ello no es admisible acorde con el principio de Pareto. Así nos dice el autor mencionado:

“Puede que en ciertas condiciones la servidumbre no pueda ser reformada de forma significativa sin disminuir las expectativas de algún individuo representativo, pongamos por caso las de los terratenientes, en cuyo caso la servidumbre es óptima. [...]. Todo esto está en correspondencia con el hecho obvio de que, al distribuir bienes particulares entre individuos dados, son óptimas las distribuciones que otorgan todo el conjunto de bienes a cualquiera de ellos, pues una vez que un individuo tiene todo, no hay cambio que no le perjudique” (170).

De ahí que se pueda pensar seriamente y sin temor a equivocarse que justicia y eficiencia no son lo mismo. No pueda existir justicia sin eficiencia, esta es una condición necesaria pero no suficiente de la justicia.

(169) SEN, A. K., *Bienestar, justicia y mercado* (Paidós I.C.E./U.A.B., 1997, Barcelona).

(170) RAWLS, J., *A Theory of Justice*, op. cit., p. 62.

3.6. Interpretaciones del segundo principio y el equilibrio reflexivo

Como vemos todas las distribuciones enunciadas si bien son igualmente óptimas, algunas de ellas (S1 y S2) son claramente inicuas desde el punto de vista de los juicios que hemos considerado. Nuestro sentido de justicia nos permite formular ese tipo de juicios, cuando nuestra mente no está sujeta a emociones pasajeras u otras presiones que puedan alterar la razonabilidad de nuestras apreciaciones sobre la justicia o injusticia de una acción o de las instituciones.

En este caso las distribuciones S1 y S2 no pueden ser apreciadas como justas o injustas recurriendo solamente a los juicios considerados, se requiere además que esos juicios calcen con alguna concepción de justicia. El sistema de libertad natural, que ya hemos desarrollado, puede avalar el óptimo de Pareto como criterio de distribución, de hecho así lo hace y nada impide, no obstante, que por aplicación del principio que Nozick denomina de la inviolabilidad de los derechos, nadie se encuentre obligado a lo que se denominan deberes positivos pues estos deberes suponen invadir la esfera de libertad negativa de los individuos.

Un cuerpo de derechos, entre los cuales se incorpora el derecho absoluto de propiedad, constituye la regla básica del sistema de mercado. No existe para Nozick un criterio independiente de justicia pautado que regule cuál deberá ser el resultado final de la distribución, lo que llevaría, de aceptarse, a una continua intervención del Estado sobre los individuos violando el derecho de propiedad y las libertades individuales. Por ende, la titularidad de los derechos es lo que detentan los individuos, el resto se desarrolla por aplicación de la justicia procedimental pura (171).

Los juicios considerados de un individualista, tales como que él no está ligado a deberes positivos, que la intromisión del estado en su esfera de libertad negativa es inmoral y viola derechos, puede encontrar cauces en la teoría de Nozick. Los juicios considerados casarían con la tesis argumentada por este autor. Pero si de las resultas de ella se advierten las consecuencias de una defensa feroz de la libertad de mercado, es probable que cualquier persona honestamente se vea obligada a cambiar sus juicios considerados o, en todo caso, que el sentimiento de justicia lo lleve a encontrar otra teoría que fundamente juicios distintos. Ese ir y venir entre los juicios y la teoría, responde a lo que Rawls denominó como “equilibrio reflexivo” (172).

(171) La justicia procedimental pura supone que no existen criterios independientes de justicia, existe un procedimiento reglado y si durante la actividad, práctica o juego se cumplen la reglas, el resultado será justo.

(172) La conexión entre el resultado del procedimiento llevado a cabo en la posición originaria y el equilibrio reflexivo es apuntada por Rawls pues señala que dichos principios deben “casar” con nuestros juicios considerados en un proceso de equilibrio reflexivo y serán los principios así obtenidos los que desplacen otras visiones de la justicia.

De ahí es que Rawls nos proponga una interpretación distinta del segundo principio la que denomina "igualdad democrática". La justicia no siempre es compatible con el principio de eficacia. Cuando ello es así la eficacia debe ser desplazada para realizar la justicia. Los estados S1 y S2 seguramente requieren un sacrificio de quienes lo tienen todo y ello naturalmente resultará en su perjuicio. Para la interpretación de la igualdad democrática la crítica no es válida. En primer lugar, los estados S1 y S2 son inicuos al no cumplir el principio pautado que nos propone Rawls, de que las desigualdades económicas y sociales son admisibles en tanto sean ventajosas para aquellos que están peor situados. Es indudable que en esos estados, el principio de eficacia no contempla la situación de los peor situados, se despreocupa de la distribución. Los tres estados son equivalentes en cuanto a eficacia se trate. El principio de eficacia es compatible con la tesis del utilitarismo que se despreocupa de la distribución y no considera, como sostuvo Rawls, a las personas como individuos separados. Sin embargo, Nozick considera que su teoría sí trata a las personas como separadas y como fines en sí mismo. Aquí aparece la controversia entre Rawls y Nozick pues ambos consideran que sus respectivas teorías aceptan la segunda formulación del imperativo Kantiano:

"Actúa de tal manera que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, nunca sólo como medio sino siempre al mismo tiempo como fin".

El sistema de libertad natural conlleva dos supuestos, uno de ellos, ya analizado en parte, es el de que un sistema de distribución de ingresos y riquezas es ventajoso para todos si se atiende al principio de eficacia paretiano. Pero asume, además, que el acceso a los cargos y posiciones dentro de la sociedad debe efectuarse sobre la base de la consideración de los talentos y capacidades. Las desigualdades de nacimiento y las que provocan las contingencias sociales son ignoradas por esta interpretación. Si los ingresos de algunos individuos son superiores a los de otros y la justificación es que los que tienen mejores ingresos o mayores beneficios han accedido a esas ventajas por diferencia de sexo o procedencia social, la desigualdad de ingresos no puede considerarse justa aunque se admita la noción de justicia puramente procesal. El resultado no es justo porque el punto de partida no provocó una competición equitativa. Pero esto puede ser morigerado como se propone en la interpretación de la igualdad liberal, para ello se requiere que nadie en el punto de partida quede en desventaja por razones como las antes aducidas.

3.7. La justa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia

Rawls acepta el criterio de la justa igualdad de oportunidades pues admite que este principio tendrá la función de asegurar que el sistema de cooperación sea de justicia puramente procesal. Parece justificarse entonces, que si todos parten de un mismo punto de partida en situaciones equivalentes, el resultado de la distribución final será justo ¿No será necesario ningún retoque? ¿Este será el límite más allá del cual no se justifica ninguna redistribución? Recordemos que para Nozick ninguna redistribución se justifica y que la redistribución, si así puede llamarse, que este autor admite, es sólo aquella

que franquea el paso del Estado ultramínimo al Estado mínimo. Mientras que se llega al Estado ultramínimo por pasos permisibles desde el punto de vista moral, que son el resultado de acuerdos voluntarios y del efecto de la mano invisible, el paso al Estado Mínimo es el resultado de un acuerdo deliberado.

La justa igualdad de oportunidades para el libertarismo, desarrollado por Nozick, es violatoria de derechos pues requiere como el propio autor lo señala:

“Empeorar la situación de los más favorecidos por la oportunidad o mejorar la situación de los menos favorecidos. La última necesita del uso de recursos y, así presupone también, empeorar la situación de algunos: aquellos a quienes se quitan pertenencias para mejorar la situación de otros. Pero las pertenencias sobre las cuales estas personas tienen derechos no se pueden tomar, aún cuando sea para proporcionar igualdad de oportunidad para otros” (173).

Nozick señala que la desigualdad de oportunidades puede considerarse injusta, pero nada puede hacerse si toda corrección viola derechos. ¿Acaso —se pregunta— podría hacerse algo con la varita mágica para no violar derechos? Las mejores oportunidades de unos sobre otros, para Nozick no empeoran la situación de los que tienen menos oportunidades. No es lo mismo ser un socio atractivo de un tercero en el intercambio que ser robado. En el primer caso que alguien obstaculice la actividad de otro no es idéntico a empeorar, como se desprende de la segunda situación. La persona que tiene peores oportunidades puede alegar que no las merece pues es el resultado de la lotería natural, pero ello no se funda en un derecho general, pues tales derechos para Nozick no existen. Lo que hay son derechos particulares sobre cosas y llenan todo el espacio sin dejar lugar alguno para que derechos generales estén en cierta condición material. No existe para Nozick ninguna explicación seria para justificar la teoría opuesta i.e., la que afirma la existencia de “derechos universales para lograr fines”.

La noción de la justa igualdad de oportunidades ha sido receptada por la mayoría de las concepciones liberales de la justicia —salvo por aquellos que como Nozick— entienden que los derechos provenientes del estado de naturaleza son absolutos.

Sin embargo, es John Rawls quien ha advertido que la justa igualdad de oportunidades como criterio mínimo igualitario no lograría su objetivo si no se integrara con el principio de diferencia. En primer lugar, el autor citado afirma que la tarea de la justa igualdad de oportunidades será la de asegurar que el sistema de cooperación sea de justicia puramente procesal. Esto ya lo habíamos manifestado y corresponde explicitarlo: nos dice que la ventaja práctica de la justicia puramente procesal es que ya no es necesario seguir el rastro de la variedad infinita de circunstancias ni de las posiciones relativamente cambiantes de las personas particulares. La igualdad de oportunida-

(173) Op. cit., pp. 235-238 [1975].

des garantiza en parte que quienes tienen los mismos talentos o capacidades pueden aspirar a expectativas vitales similares. No dependerán, en consecuencia, las expectativas de éxito de factores ajenos como su condición social o la clase en que hayan nacido. La igualdad de oportunidades supone que todos deben tener las mismas perspectivas culturales y de realización si están dotados y motivados en forma similar (174).

Sin embargo, se entiende que este principio conduce a una sociedad meritocrática. Una sociedad meritocrática es aquella en que nadie comienza la carrera competitiva privilegiado o desfavorecido por sus circunstancias sociales. En una sociedad donde existe la igualdad de oportunidades, los ingresos desiguales son equitativos, ya que el éxito es merecido y lo tienen aquellos que lo han ganado legítimamente. El sentido común tiende a aceptar como equitativa esta noción de igualdad y presume que una sociedad en la que este criterio se aplique correctamente todo resultado distributivo será justo. Que algunos queden en el camino derrotados, luego de haber partido del punto de largada en condiciones equitativas, es una cuestión de justicia puramente procesal ¿Es esto correcto? No hay ningún argumento que rechace esta posición que en principio parece obvia. Para Rawls, la justa igualdad de oportunidades no es suficiente si no se complementa con la segunda parte del segundo principio, es decir, el principio de diferencia. Es cierto que Rawls entiende que existe una especie de competición paralela en la sociedad pero es una competición en la que nadie pierde, todos obtienen una puntuación y nadie puede quejarse pues la ventaja es para todos. No es una sociedad de suma cero sino de suma variable. Rawls admite que si la sociedad ha instrumentado en sus instituciones las dos partes del segundo principio, la aplicación de la noción de justicia puramente procesal no conduce a una sociedad meritocrática ni tampoco a un resultado que pueda ser considerado inicuo.

Llama la atención, en este aspecto relevante de la justicia para una sociedad, que el principio de justa igualdad de oportunidades, para Rawls, no requiera que su incorporación se haga en la etapa constitucional sino en la legislativa. La considera una cuestión de “justicia básica” y no una “esencia constitucional” (175). En primer lugar, considera que las libertades básicas del primer principio deben ser incorporadas a la constitución. Ellas ofrecen no sólo meros reparos sino que por ser más claras —menos ambiguas— permiten dicha instrumentación. En cambio el segundo principio (dividido en dos partes: la justa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia) admite diversas interpretaciones en cuanto a su aplicación: ¿cuáles esque-

(174) La igualdad de oportunidades tuvo una interpretación limitada para los revolucionarios franceses “la *carriere ouverte aux talents*”. Para ellos consistía un progreso de vastas proporciones pues ya no estarían condicionadas las oportunidades al rango y nacimiento. Pero esta interpretación es limitada pues soslayaba las diferencias de riqueza que requieren compensación si las oportunidades habrán de ser igualadas.

(175) Cfr. “El Liberalismo político” en donde Rawls introduce la diferencia entre esencias constitucionales y cuestiones de justicia básica, pp. 262-265.

mas económicos o sociales habrán de elegirse para concretar el principio? Las discrepancias son conocidas y el ámbito legislativo es reconocidamente el mejor espacio para legislar en tal sentido.

De ahí que Rawls sostenga lo siguiente:

“... Esos asuntos están casi siempre abiertos a amplias diferencias de opinión razonable; descansan en complicadas inferencias y en juicios intuitivos que nos exigen evaluar información compleja sobre asuntos sociales y económicos magramente comprendidos [...] podemos esperar un mayor grado de acuerdo acerca de la satisfacción de los principios de las libertades y derechos que acerca de la realización de los principios de justicia social y económica...” (176).

Entiendo que Rawls adopta una postura más cercana al formalismo jurídico que al activismo judicial al que parece rechazar. De ahí que en este sentido, sostenga que los jueces no podrían ir más allá de la Constitución o de la legislación, recurriendo a su propia moralidad personal, ni a los ideales y virtudes de la moralidad general. Pero, más aún, sostiene que no pueden invocar puntos de vista religiosos o filosóficos ni aún valores políticos sin restricción alguna. De esta manera Rawls se pronuncia en contra de la aplicación del principio de diferencia si no aparece como orientación en una ley. Sin embargo este formalismo de Rawls cede en alguna ocasión cuando admite que algunas cláusulas de la Constitución estarían blindadas y una enmienda de ellas como, por ejemplo, aquella que declarara alguna religión como religión estatal sería inválida por provocar —según él—, una ruptura constitucional. Una larga práctica histórica, en este caso para Rawls, sería tan legítima de la cláusula que impediría cualquier enmienda.

La concepción de la justicia de la igualdad democrática entiende que el principio de justa igualdad de oportunidades, sin otro principio que amplíe los alcances de éste lleva a una sociedad meritocrática. Se premiaría así sólo el esfuerzo de aquellos más talentosos. Esto es lo máximo que nos propone la igualdad liberal. Se eliminan las discriminaciones sexuales, religiosas o étnicas. Se avanza un poco más, se eliminan las ventajas heredadas por posesión de recursos, por el acceso a los medios para obtener la calificación para acceder a posiciones de competencia abierta. Este tipo de igualdad de oportunidades se la denomina *positiva*, mientras que la no discriminación es *negativa* (177). Sin embargo, queda todavía una desigualdad provocada por la lotería natural, los talentos y el desarrollo de éstos como habilidades que deben en alguna medida diferenciarse. El esfuerzo puede hacer que un talentoso desarrolle sus capacidades mientras que otros no lo hagan por carecer de voluntad para ello. Es posible que sólo el esfuerzo merezca una recompensa, no así el talento. Esto parece injusto intuitivamente pero conviene ir más allá de nuestra primera impresión. El talento con el cual cada uno ha

(176) Ibid.

(177) Cfr. NAGEL, T., op. cit. [1996].

sido dotado no depende de él sino de circunstancias externas poco o nada conocidas. No existe un método científico para igualar índices de inteligencia o capacidad natural. ¿Es irrazonable intentar igualar estas desigualdades de alguna otra manera?

Como el talento natural no da ningún crédito moral y el mérito no es un criterio aceptado como pauta moral para la distribución, la única forma de tratar con equidad las desigualdades que provienen de los talentos naturales y capacidades es incorporando otro principio que el sistema de igualdad liberal no provee. Este principio enunciado por Rawls es el principio de diferencia. El principio de diferencia que Rawls introduce en su interpretación del segundo principio, formulado provisoriamente, es el de la igualdad democrática y lo enuncia de la siguiente forma: “Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: primero, deben andar vinculadas a posiciones y cargo abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades (justa igualdad de oportunidades) y segundo, deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad” (Principio de diferencia).

Es importante destacar que este principio no propone algo similar a lo que los economistas han dado en llamar el “trickle down” pues podría interpretarse que el crecimiento económico beneficia a quienes están peor situados si derrama algunas gotas sobre ellos del total del producto bruto interno. Rawls señala que su principio es compatible con el mencionado por Mill de una sociedad en un estado estacionario justo en la que la acumulación (real) de capital sea cero (178).

El principio de diferencia se incorpora en el sistema propiciado por Rawls y que denomina de igualdad democrática, pues de esa manera se contrarresta los efectos de la discriminación, las de clase y de los talentos, que como ya hemos dicho, no justifican una desigualdad de ingresos o posiciones, pues no dan un crédito moral al depender el talento de un hecho natural que el autor asimila a algo semejante a una lotería pero de orden natural.

Este principio, supone Rawls, elimina las desventajas que provienen de la diferencia en los talentos naturales. Como éstos son el resultado de una lotería no se justifica que ingresos o riquezas provengan de estas diferencias, en última instancia lo único que habilitaría un premio sería el esfuerzo pero no el talento. Rawls considera que los talentos deben funcionar en una sociedad basada en la cooperación como una especie de acervo público. Nadie es propietario absoluto de su propio talento, podría sí serlo de su propio esfuerzo pero ello depende del hipotético arreglo anterior que conforma la estructura básica de la sociedad.

En estas condiciones quienes poseen un mayor talento pueden beneficiarse de ello si además contribuyen a beneficiar también a aquellos que se

(178) Cfr. “El liberalismo político”, p. 37, nota 5 [1996].

encuentran peor situados. Se podría pensar —incorrectamente— que Rawls propone una concepción de justicia distributiva para la cual los bienes serían distribuidos acorde con algún criterio de mérito. Sin embargo, Rawls lo niega expresamente pues critica aquellas concepciones de la distribución que buscan que ésta sea conforme con el merecimiento moral.

Claro que debe distinguirse entre mérito moral y razón moral. Mientras el mérito moral puede dar lugar a un reconocimiento por el desempeño de un individuo o por sus cualidades personales, una razón moral no tiene necesariamente en cuenta a individuos particulares pues se caracteriza por ser general y universal. En este caso puede resultar inadmisibles tratar a los individuos en forma desigual aunque se pueda juzgar que alguien tiene mérito suficiente para ser tratado de manera preferencial. El principio de diferencia no toma en cuenta los méritos individuales o personales pues es un macroprincipio que se aplica a la estructura básica de la sociedad. Tiene un peso moral en el sentido que propicia un tratamiento igualitario como base de la cooperación social. Y ese tratamiento igualitario sería imposible de efectivizar si las desigualdades existentes no se encuentran justificadas. Los bienes primarios como ingresos y riquezas a distribuir en un sistema de cooperación social deben serlo en forma igualitaria, a menos que exista una razón moral para la desigualdad. La desigualdad en la distribución de los bienes primarios se justifica, existe una razón moral de peso para admitirla, si ella beneficia a aquellos que se encuentran peor situados.

Indudablemente hay razones para rechazar el principio de diferencia y ellas han sido expresadas por diversos autores. Supongo que lo que corresponde es dar los argumentos a favor de este principio y luego considerar las razones en su contra.

Rawls se ha concentrado en reforzar las tesis principales con argumentos difíciles de refutar en tanto se entienda, como se ha sostenido, que no hay un principio intermedio verosímil entre éste —el principio de diferencia— y la igualdad estricta.

El principio de diferencia puede parecer impracticable. Ésta es una pregunta que se hace el propio Rawls, pues advierte que este principio es el resultado de un acuerdo para que los activos naturales se consideren como de propiedad común. Aquellos que se han visto favorecidos por la naturaleza pueden beneficiarse en la sociedad de su buena fortuna si mejoran la situación de aquellos que las cosas les han ido peor.

¿Quiénes son los peor situados? Rawls considera que es el individuo representativo del obrero no cualificado (179). Las mejores expectativas permi-

(179) Considerar como el hombre representativo de los peor situados al obrero no calificado supone ignorar a los desocupados e indigentes. Rawls ha modificado este criterio para evaluar que el hombre representativo de los peor situados se ubica en aquellos que tienen peores ingresos o podríamos decir aquellos que carecen absolutamente de ellos.

tidas a los empresarios tienen a la larga, según este autor, el efecto de incrementar las perspectivas vitales de la clase trabajadora. Así asevera:

“La desigualdad en las expectativas proporciona un incentivo de modo que la economía sea más eficiente, el progreso industrial avance a paso más veloz, etc., con el resultado final de que se distribuyan mayores beneficios materiales y no materiales por todo el sistema. Todo esto es, por supuesto, bien conocido, y sea o no verdad en casos concretos, es el tipo de argumento que tiene que esgrimirse si es que la desigualdad en la renta y la riqueza ha de ser aceptable de acuerdo con el principio de diferencia” (180).

Como vemos, a quienes le ha ido peor no son los que han sido maltratados por cualquier clase de mala suerte sino que son aquellos que no han podido acceder a posiciones superiores y pertenecen a una categoría o clase, como es el caso de los obreros no calificados, que tienen los más bajos ingresos. Rawls supone que los beneficios se extenderán como una malla tupida a las posiciones intermedias, que existirá una conexión en cadena. Sin embargo, si tal situación no se diera, asevera que debe aplicarse el principio en forma estricta, las expectativas a mejorar son necesariamente para los peor situados.

Como se deriva de lo expresado, la idea de Rawls es la de mitigar los handicaps arbitrarios que resultan de ciertas posiciones de partida ya sea por que uno no ha sido favorecido por la naturaleza o porque su nacimiento lo coloque en un punto peor en la posición inicial de partida. Pero ello sólo se admite para aquellos que son miembros de la cooperación social y excluye a quienes se encuentran desfavorecidos por otras circunstancias que son atendibles. El caso de los individuos discapacitados puede ser un ejemplo. Si se interpreta fielmente el principio de diferencia, estos individuos nunca podrían competir en igualdad de condiciones con otros que se encuentran física o mentalmente bien. Si se admite que por el principio de diferencia pueden tener el mismo paquete de bienes primarios que aquellos que carecen de esa desventaja, igual estarán en peores condiciones, pues requieren una mayor cantidad de bienes para atender el transporte o acceder al suministro de medicinas.

Algunos han entendido que Rawls puede sortear este inconveniente si se entiende que su principio de diferencia atiende a mitigar los efectos de las asignaciones naturales diferenciales, pues ello es una cuestión de justicia esencial, en cambio mitigar los efectos de las desventajas naturales diferenciales es una cuestión de bondad o caridad. No es lo mismo la “justicia” que la “equidad global en el universo”.

Se ha dicho, sin embargo, que si Rawls con el principio de diferencia pretende de alguna manera, por medio del principio de compensación, lograr que todos tengan una real igualdad de oportunidades, ello es poco. Lo

(180) RAWLS, T., *Justicia Distributiva, en Justicia como Equidad y otros ensayos*, p. 67 [1986].

que habría que lograr no es que todos puedan competir en un pie de igualdad con los demás, sino que puedan igualmente llevar una vida que los satisfaga (181).

Una situación paradójica que presenta la aplicación de este principio es la motivación que condiciona a los individuos en sus relaciones dentro de la sociedad. Apoyar la igualdad moral no es fácil si se tiene en cuenta ciertos rasgos de la naturaleza humana ¿Es posible reconciliar la posición de la colectividad con la posición individual? Este interrogante se vincula con dos puntos de vista: el personal y el impersonal, como sostiene Thomas Nagel (182). Si ambos elementos del yo se mantienen divididos no hay posibilidad de acuerdo sobre principios de justicia. Sólo la adopción de un punto de vista impersonal produce en cada uno de nosotros, dice este autor, la potente exigencia de igualdad universal e imparcialidad. Ello es posible suponiendo un acuerdo idealizado que es la antípoda del conflicto y la guerra política. Claro que obtener mediante la unanimidad determinados tipos de igualdad presupone una internalización de la justificación de grados de igualdad. Esto requiere sucesivas modificaciones por medio de la razón de ciertas estructuras internalizadas por la naturaleza humana.

Así es posible que dejando el egoísmo de lado, actualmente se vea como injusto obtener beneficios sobre la base de la discriminación por etnia o el sexo de otros (183). No siempre se ha internalizado esto debidamente, así ocurre con las discriminaciones que se pretenden activar sobre los inmigrantes en determinadas sociedades europeas o latinoamericanas. Pero este principio, salvo por los avatares de las guerras civiles genocidas o de limpieza étnica de minorías (expulsiones masivas), ha avanzado notablemente en la modernidad.

(181) KYMLICKA, W., *Filosofía Política Contemporánea* [1996], nota en p. 87.

(182) Op. cit. [1996], p. 11.

(183) Resulta de la aplicación del principio de igualdad de oportunidades positiva.

CAPÍTULO IV

LA LIBERTAD POSITIVA Y LA LIBERTAD NEGATIVA

4.1. La libertad positiva y la libertad negativa su vinculación con los principios de Rawls

En el célebre ensayo “Two concepts of liberty” (184), Isaiah Berlin desarrolló las ideas en torno a la distinción entre la libertad negativa y la libertad positiva, nociones cuyo origen intelectual se encuentra en Benjamín Constant.

La libertad negativa consiste en aquella libertad que cada uno de nosotros gozamos cuando otros no interfieren con nuestras acciones. “Yo no soy libre —dice Berlin— en la medida en que otros me impiden hacer lo que yo podría hacer si no me lo impidieran ...”. Ser libre supone entonces, un ámbito de libertad, eximido de toda interferencia, que como es social, requiere de la protección frente a la coacción restrictiva. Así Constant, que introdujo la distinción entre ambas formas de libertad a las que denominó la libertad de los modernos y la libertad de los antiguos, opinaba que al menos algunas libertades como la de religión, de opinión, de expresión y de propiedad debían estar garantizadas frente a cualquier ataque arbitrario. En palabras de Berlin:

“La defensa de la libertad consiste en el fin “negativo” de prevenir la interferencia de los demás” (185).

La idea de libertad negativa se compadece con el primer principio de Rawls y su prioridad lexicográfica. No existe posibilidad de satisfacer el segundo principio si no se satisface el primero, no se admiten renunciaciones a las libertades para lograr ventajas económicas. Este tipo de transacciones resulta inadmisibles acorde con la concepción de la justicia deontológica de Rawls. Sin embargo el deontologismo de Rawls, que admite la prioridad de la liber-

(184) Cfr. BERLIN, Isaiah, “*Two concepts of liberty*” en Anthony Quinton, ed. *Political philosophy* (Oxford, Universidad de Oxford, 1967), pp. 141-152. Las citas de esta obra se hacen de la traducción española. *Libertad y necesidad en la historia*, Madrid, Rev. de Occidente, 1974, pp. 133-182.

(185) Op. cit., p. 142. Recordemos que Dworkin en el trabajo reciente, ya citado, reclama una definición distinta de la libertad negativa.

tad negativa, intenta una conciliación con la libertad en sentido positivo que lleva a una defensa de la igualdad.

El sentido de lo que se denomina libertad positiva intenta responder a la idea de autonomía y más explícitamente se compadece con el deseo de cada uno de gobernarse por sí mismo o de participar en el proceso por el que ha de ser controlada la vida de cada uno de nosotros. No es, como dice Berlin, el estar libre de algo sino el ser libre para algo, a fin de llevar a cabo una forma prescrita de vida. Pareciera que la libertad que consiste en ser dueño de uno mismo y, la libertad que consiste en que otros hombres no nos impidan realizar nuestras propias decisiones no son incompatibles, serían la forma negativa y positiva de decir lo mismo. Sin embargo, las nociones “negativa” y “positiva” de libertad se desarrollaron en forma divergente y conflictiva.

En el caso de Nozick, como ya hemos podido advertir, se coloca el énfasis en la libertad negativa. La teoría titular de los derechos, que asevera que éstos no pueden ser violentados, caracteriza su tesis de manera tal que entra en palmaria colisión con la libertad positiva. Para Nozick ser libre para algo y así llevar a cabo nuestros planes de vida no requiere más que garantizar absolutamente la esfera privada de decisión sin interferir con ella. El valor de esa libertad no depende más que de cada uno de nosotros y ninguna razón autoriza a incrementar el valor de la misma, si ello requiere interferir con la libertad negativa de otros.

Históricamente la libertad negativa fue valorada por los liberales como una forma de enfrentar al despotismo. Sin embargo, comenzó a utilizarse como una forma de justificar el *laissez-faire*. Toda propuesta de tender a una mayor igualdad entre las personas, aparejaría como resultado un avance despótico frente a la esfera de inmunidad de los individuos, cuando ellos no consienten la redistribución que ello debe significar. Fuera de la esfera de los contratos del derecho privado, las personas sólo tienen deberes negativos y no positivos, que excluyen toda contribución que no sea voluntaria. El *laissez-faire* se introduce como un aspecto relevante de la libertad negativa y para los más ultraindividualistas tiene un rol primordial, pues de no reconocerse tal libertad negativa conjugada con el derecho de propiedad más absoluto, el resto de las libertades negativas serían puestas en peligro.

La noción de igualdad no juega otro papel más que el de garantizar una equivalente asignación de los derechos formales a todos los individuos. Podría sostenerse que para estos autores, afines al denominado “libertarismo”, la libertad negativa constituye el anverso y el reverso de la moneda. La libertad negativa es la condición suficiente y necesaria que debe ser garantizada para la autorrealización y desplegar nuestros planes de vida.

Los derechos individuales vinculados a la propiedad son interpretados en su aplicación sin límites algunos por los supuestos beneficios que generan en la asignación eficiente de los recursos pero generan invariablemente situaciones de marginación y exclusión.

¿Es posible justificar una intervención del Estado sobre la economía y mercados, que haga compatible la libertad negativa con la libertad positiva? Esta es la propuesta de Rawls con la introducción del segundo principio y de uno previo a los dos primeros, como lo expresa en su obra el “Liberalismo político” que prescriba la satisfacción de las necesidades básicas de todos los ciudadanos a fin de que éstos comprendan la importancia del ejercicio fructífero de los derechos y libertades del primer principio.

Es evidente que John Rawls da una prioridad a la libertad negativa, en tanto el primer principio concierne en casi su totalidad a ésta:

“Cada persona tiene igual derecho al más amplio esquema de iguales libertades básicas compatible con un esquema similar de libertades para todos” (186).

Conviene destacar que, sin embargo, Rawls ha reformulado el primer principio con el fin de reforzar la denominada libertad positiva pero no, como veremos posteriormente, para mejorar la situación económica de los más desprotegidos en la sociedad sino para asegurar la libertad política o de participación. Ello se desprende de que, expresamente el autor, prescribe que se garantice el valor equitativo de las libertades políticas iguales y sólo esas libertades.

Pero, retornando al segundo principio deberíamos demostrar cómo éste garantiza o asegura la libertad positiva. En tanto Rawls manifiesta que la distribución de bienes primarios debe ser igualitaria a menos que la desigualdad sea ventajosa para todos y por el principio de diferencia para aquellos que están peor situados en la sociedad, está proponiendo incrementar el valor de la libertad. Me parece que es obvio que la formulación de un principio de justicia tendiente a incrementar el valor de la libertad es intentar conciliar los dos sentidos de la libertad, el negativo y el positivo. Es claro que Rawls entiende que el primer principio no es suficiente para garantizar los planes de vida de los individuos en sociedad. Que se requiere atender a las necesidades económicas y sociales a fin de que cada persona que ha elegido un plan de vida pueda llevarlo a cabo o al menos intentar realizarlo.

Si se entiende a la libertad positiva no solamente como la noción de autogobierno sino también como la posibilidad del individuo, de poder concretar un plan de vida buena, es claramente necesario asegurarle un mínimo de bienes primarios sin los cuales todo plan devendría ilusorio.

Los bienes primarios de los que Rawls nos habla son las libertades básicas que pueden enumerarse en una lista. **Primero:** la libertad de conciencia y pensamiento, la libertad de asociación, la integridad de la persona y la libertad política. **Segundo:** libertad de movimiento y de elección de ocupación acorde con las oportunidades diversas. **Tercero:** acceso a poderes y preroga-

(186) RAWLS, John, “A Theory of Justice”, op. cit., p. 53.

tivas de cargos y posiciones de responsabilidad, vinculados con las principales instituciones políticas y económicas. **Cuarto:** renta y riqueza. **Quinto:** las bases sociales del respeto a sí mismo.

Es necesario destacar que las libertades básicas enunciadas se enmarcan en dos principios y que al segundo le corresponde aquellos bienes vinculados con el acceso a los cargos y posiciones como también a la renta y la riqueza. Mientras que el acceso a los cargos y posiciones debe hacerse bajo el principio de la justa igualdad de oportunidades que es prioritario sobre el principio de diferencia, para este último admite un orden lexicográfico que supone que previamente deben ser mejorados aquellos que están peor ubicados y ascender en ese orden hasta aquellos que están mejor situados. Rawls piensa que se produciría una conexión en cadena y en consecuencia una amplia brecha entre ricos y pobres no sería posible.

La distribución de ciertos bienes primarios acorde con el principio de diferencia es para Rawls una forma sustantiva de incrementar el valor de la libertad o, lo que es lo mismo conciliar la libertad negativa con la libertad positiva. Como se advirtió anteriormente el autor intenta restar toda posibilidad de que la lotería natural (talentos y capacidades) se constituya en un factor que por su sola existencia genere una ventaja adicional para quienes se han visto beneficiados por ella.

La justa igualdad de oportunidades no es un principio suficiente como para cancelar aquellas ventajas originadas en situaciones de las cuales no son responsables los individuos. De ahí que el sistema de igualdad democrática incorpore el principio de diferencia como una forma de anular las ventajas que sólo encuentran fundamento en propiedades naturales de las personas. Rawls da, en este sentido, buenos argumentos a fin de justificar por qué la distribución de los bienes primarios no debe estar influida necesariamente con la posesión de mayores dotes naturales. La noción de merecimiento presupone la existencia de un esquema cooperativo que lo define:

“Nadie merece el lugar que ocupa en la distribución de los dotes naturales, no más de lo que merece el lugar de partida inicial en la sociedad” (187).

Si esto se admite, el individuo representativo de los mejor situados no puede justificar sus mayores ventajas en el merecimiento. El mérito para poseer algo no puede inferirse de determinados hechos individuales o sociales que no portan un valor intrínseco, valoramos nosotros determinados hechos o circunstancias y ello depende del esquema de cooperación que adoptemos. La noción de libertad negativa como una esfera privada del individuo, un cerco a su alrededor, es sostenida vigorosamente por los partidarios del libertarismo. Esta tesis también descrea del mérito, no es éste el que debe delinear la distribución de los bienes primarios. La libertad negativa se crista-

(187) RAWLS, John, *Justicia como equidad y otros ensayos*, op. cit., p. 76 [1986].

liza en derechos, que en la idea de Nozick, constituyen restricciones indirectas a la acción, que como tales son los límites que encuentra toda acción que persigue fines subjetivos o colectivos. Si el ideal de igualdad configura un fin colectivo, encontraría su límite en los derechos que son el cerco protector de la libertad negativa.

Como la noción de autorrealización se vincula con la libertad positiva, ya que ésta significa la posibilidad del autogobierno, esto último debe vincularse a la capacidad del individuo de ser y hacer. Esta tesis ha sido formulada por Sen (188), quien defiende la “libertad para realizarse”, así asevera:

“... el juzgar la igualdad y la eficiencia por su capacidad de realización supone una novedad respecto a los enfoques utilitaristas normales y también respecto a otras formulaciones de bienestar”.

Las teorías del bienestar en general y el utilitarismo en particular consideran importante, en última instancia, tan sólo la utilidad individual, definida en términos de alguna característica interior, como el placer, la felicidad o el deseo. Es éste un enfoque restrictivo en cuanto tiene en cuenta las ventajas individuales, de dos maneras muy bien definidas: 1) ignora la libertad y se concentra solamente en la realización y 2) ignora toda realización que no se vea reflejada en estas métricas mentales”. De ahí que Sen explicite a renglón seguido:

“... Esta forma de ver las ventajas —como métricas mentales— para el individuo es especialmente restrictiva cuando se trata de desigualdades muy arraigadas. En situaciones en que la adversidad o la privación son permanentes las víctimas pueden dejar de protestar y quejarse e incluso es posible que les falte el incentivo para desear siquiera un cambio radical en sus circunstancias. {...} Una persona así, aunque sometida a grandes privaciones y reducida a una vida muy limitada puede no parecer estar en tan mala situación, en términos de la métrica mental del deseo y su realización, y en términos del cálculo dolor-placer. La medida de las privaciones de una persona puede estar camuflada en la métrica de utilidad, a pesar de que el individuo en cuestión carezca siquiera de la oportunidad de alimentarse de forma adecuada, vestirse decentemente, tener una mínima educación y un techo bajo el que cobijarse” (189).

Si bien Sen se considera tributario de Rawls, difiere en torno al principio de diferencia pues considera diferente el enfoque fundado en los bienes primarios de una evaluación basada —como la que él sustenta— en la *capacidad*. La diferencia de opinión nace, según Sen, en la diversidad humana. Dos personas que tengan el mismo haz de bienes primarios pueden gozar de muy diferentes libertades de perseguir sus respectivas concepciones de lo que es

(188) SEN, Amartya K., *Nuevo Examen de la Igualdad* (Alianza, 1995, Barcelona), pp. 13-23.

(189) SEN, Amartya K. [1995], p. 19. Dentro de una postura comunitarista como la de Michael Walzer podría llegar interpretarse que el tratamiento local de la justicia que propone consideraría justificado un sistema como el de castas si no hubiera sentimientos reprimidos contra ella por parte de los miembros de la casta inferior.

bueno (coincidan o no tales concepciones). En el enfoque de Rawls se estaría dando importancia a los medios y en el de Sen a lo *extenso* de la libertad.

4.1.2. La libertad y el valor de la libertad

Rawls tiene una preocupación especial por el valor de la libertad que uno podría atribuir al aspecto positivo de la misma y asevera que los dos principios deben configurarse de modo que maximice para los menos aventajados, el valor que tiene el esquema total de libertad equitativa compartida por todos. Esto define, para él, el objetivo de la justicia social.

Su aquiescencia a la libertad positiva puede inferirse de sus propios argumentos vertidos en su obra el Liberalismo político (190), en ella explica que existe una tradición liberal que considera que las libertades negativas tienen un valor intrínseco, mientras que la libertad positiva, vista en este caso, como las libertades políticas serían instrumentales para la conservación de las demás libertades. Sin embargo, nos dice, admitiendo hipotéticamente esta tesis, que si una libertad sirve para garantizar otras libertades esto no es suficiente para conferirle una primacía a unas sobre otras.

La pregunta que corresponde hacerse es si son admisibles las desigualdades relativas al “valor de la libertad” como afirma Rawls y si ello es una real conciliación u obstaculiza su intento de conciliación entre libertad e igualdad o entre libertad negativa y positiva.

La doctrina de la libertad positiva concierne, como hemos adelantado, a una visión de la libertad que envuelve esencialmente el ejercicio y control sobre nuestras vidas. Para Charles Taylor el concepto de libertad en este sentido está vinculado con su ejercicio. En contraste, el mismo autor sostiene que la libertad negativa se refiere a un concepto de oportunidad, donde ser libre es materia de qué es lo que nosotros podemos hacer o qué es lo que está abierto a que hagamos aunque estemos o no en condiciones de ejercitar las opciones.

¿Puede afirmarse que las libertades son iguales, si por factores ajenos a los individuos ellas no pueden ser ejercitadas igualitariamente? ¿Aceptarían en la Posición Originaria las partes un desigual valor de las libertades básicas cuando simultáneamente han elegido una distribución igual de dichas libertades?

Berlin señaló que existen ciertas incapacidades que los hombres naturalmente padecen que no afectarían su libertad aunque les impidiera perseguir sus propios fines. No toda forma de incapacidad es una restricción a la libertad:

“Si no puedo entender las páginas más oscuras de Hegel, sería una excentricidad decir en este sentido que estoy oprimido o coaccionado” (191).

(190) Cfr. op. cit. [1996], p. 335.

(191) Op. cit., p. 137, [1974].

La tesis que expone Berlin hace suponer que todas aquellos condicionamientos subjetivos o internos que los sujetos tienen por su propia constitución no pueden ser considerados restricciones a la libertad. Pero la pregunta que sobreviene es: ¿cuáles son esos condicionamientos internos y qué alcance tienen para no configurar límites a la libertad?

Los que responden a la pregunta anterior, sin admitir que los condicionamientos aludidos limiten la libertad, piensan que la carencia de habilidades internas da como resultado que no puedan ser ejercitadas las libertades negativas y ello es responsabilidad de los propios agentes afectados sin que ninguna razón autorice a considerar que los factores económicos constituyen una restricción a la libertad en tanto no afecta a las libertades negativas.

Si ellas no pueden ser ejercitadas como lo desean los sujetos afectados, ello sólo puede ser atribuido a sus propias disposiciones. No son lo mismo, según esta tesis, las constricciones que devienen de la presión de la opinión pública que aquellas restricciones impuestas legalmente.

Rawls sostiene que existen dos tipos de libertades dentro de las libertades básicas que no sólo deben ser iguales desde el punto de vista formal, sino también en cuanto a su valor. Ella es la libertad de conciencia y la libertad política (192). El resto de las libertades que él propone admiten un desigual valor que morigerará el principio de diferencia.

Se ha sostenido que suprimir a los factores económicos entre aquellos que constriñen la libertad es, a todas luces, arbitrario. Quienes asumen la tesis contraria participan de la idea que no existe ningún agente responsable de las diferencias y desigualdades que generan las fuerzas impersonales del mercado. Si ello fuera así la habilidad o capacidad de cada agente es la medida de la desigualdad económica y la que afecta su libertad positiva. Estas tesis las encontramos en Hobbes, Locke, Nozick y los autores que explícitamente o implícitamente sustentan la noción de que las libertades negativas se verían afectadas si los mercados fueran afectados por la intervención estatal.

Resulta de interés considerar si libertades desiguales en su valor serían elegidas en la Posición Originaria y finalmente qué respuesta da a este problema el propio Rawls.

La pregunta que concierne es si es racional elegir una igual libertad sin elegir simultáneamente un igual valor de la libertad. Si la respuesta es negativa ¿cómo se reconcilian el primer y el segundo principio? Norman Daniels da una respuesta, nos dice que se podría pensar en la posibilidad de un principio que denomina Liberty-Restricted Difference Principle (LRDP), dis-

(192) DANIELS, Norman sostiene que los argumentos de Rawls no son sostenibles cuando pretende fundar el valor igual de las libertades políticas y de conciencia. *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*. en *Reading Rawls, Critical Studies on Rawls*, 'A Theory of Justice' (Stanford University Press, 1989).

tinto del segundo principio. Este principio permitiría diferencias en el valor de la libertad si solamente ellas actúan maximizando el valor de la libertad de aquellos que sufran un menor valor de la libertad. Ello de alguna forma capturaría la intención que tiene Rawls al introducir el segundo principio y en especial cuando sostiene que el principio de diferencia actúa a fin maximizar la capacidad de los miembros menos afortunados de la sociedad para alcanzar sus propios fines.

El segundo principio de Rawls se refiere a todos los bienes primarios, excepto al de las libertades, que se distribuyen igualitariamente acorde con el primer principio, pero aparentemente nada en el segundo principio incluye al valor de la libertad. En este caso puede admitirse que pueda existir una colisión entre el valor de la libertad y un alto índice de bienes primarios. Esto hace suponer que desigualdades significativas en la distribución de los bienes primarios, aunque se incrementen los de los menos aventajados van a redundar en un menor valor de la libertad de aquellos que se encuentran en peor posición. Así ocurre cuando los mejor situados están mejor habilitados comparativamente para impulsar sus intereses y puntos de vista en la *mass media*, o para seleccionar candidatos e influenciar a los poderes públicos. Más aún si uno de los bienes primarios es el de la autoestima, la relación de ésta con el valor de la libertad o sea con el ejercicio de las libertades a fin de perseguir las concepciones del bien resulta fundamental.

Una hipótesis probable sería que las partes en la posición originaria no admitirían un desigual valor de la libertad para obtener o maximizar un índice mayor de bienes primarios. Ello porque podría no entenderse que sea posible que los factores económicos sean admitidos como constricciones a la libertad, cuando simultáneamente no se admite que ellos funcionen como restricciones a la libertad ni puedan ser intercambiados ingresos y riquezas por libertades. Tanto la igual libertad como el igual valor de la libertad serían elecciones racionales en la posición original. En este sentido no habría razones para que los participantes de la posición originaria, eligieran sacrificios extremos en el valor de la libertad.

La igualdad de las libertades puramente formales carecería de real aplicación si se desconoce el valor de las mismas. La máxima extensión de un sistema de libertades no puede ser satisfactoriamente realizado si no se eliminan las significativas desigualdades de poder y riqueza.

Rawls responde a estas objeciones reafirmando que la ignorancia, la pobreza y en general la falta de medios materiales impide que la gente ejerza sus derechos y aproveche las oportunidades abiertas por éstos. Pero entiende que no son restricciones a la libertad sino que son obstáculos que impiden los beneficios que los individuos sacan de las libertades. Cuando el segundo principio es satisfecho —nos dice— el menor valor de la libertad se compensa ya que los medios de uso universal de que disponen los miembros menos aventajados de la sociedad a la hora de conseguir sus objetivos serían aún menores si las desigualdades sociales y económicas, medidas por el índice de bienes primarios, fueran distintas.

Así, cree Rawls que la distinción entre la libertad y el valor de la libertad no es más que una definición y no establece una cuestión sustantiva (193) pero sí sustenta una tesis fuerte en torno al valor equitativo de la libertad política sin la cual el trasfondo institucional justo se vería amenazado. Asevera que la garantía del valor equitativo de las libertades políticas es una de las vías por la que la justicia como equidad trata de responder a la objeción de que las libertades básicas son meramente formales.

No me parece conclusivo el argumento rawlsiano, en tanto elude como condición indispensable que las dos partes de su segundo principio de justicia se incorporen como principios constitucionales. Mientras ambas partes del segundo principio queden sujetos al alea de ser recogidos en la instancia legislativa como cuestiones de justicia básica, el ideal de una sociedad justa y bien ordenada que propone en su teoría sólo se mantendrá en términos abstractos y sin concreción real.

(193) Pienso que aunque Rawls trate de minimizar la distinción la objeción sigue en pie más aún cuando el mismo entiende que ni la justa igualdad de oportunidades ni el principio de diferencia son esencias constitucionales sino en todo caso cuestiones de justicia básica.

CAPÍTULO V

JUSTICIA Y DERECHO

En la introducción de este trabajo he señalado que si bien era posible pensar que Kelsen de haber conocido la evolución que ha tenido en la filosofía política el desarrollo de diversas concepciones sobre la justicia apoyadas en la teoría de la elección racional, la teoría de los juegos o aún en situaciones contrafácticas, que por aplicación de un procedimiento reglado, llegan a resultados que pueden concebirse como ciertos principios de justicia, hubiera modificado su idea que el ideal de justicia es irracional, de todas formas debemos admitir que nada autoriza a pensar, a pesar de los desarrollos hoy conocidos en las diversas teorías de la justicia, que hubiera cambiado su postura científicista en torno al approach que la teoría o la ciencia del derecho debe hacer a su objeto. Sintetizando podemos afirmar que ninguna teoría de la justicia ha descubierto o demostrado la factibilidad de una conexión conceptual necesaria entre justicia y derecho. Esto significa que la pretensión de legitimidad que se intenta atribuir al derecho buscando tal conexión necesaria resulta fallida, aún si se intenta vincular al derecho con la mejor o más fundamentada teoría de la justicia que se pueda reconocer.

Ya he desarrollado extensamente argumentos para demostrar que de ninguna de las teorías de la justicia puede predicarse la verdad de sus contenidos sustantivos y esto es un obstáculo ontológico y epistemológico para toda pretensión de fundar una concepción imperialista de la moral sobre el derecho. Sin embargo, en esto insisten autores modernos, pero, en mi opinión, carecen de fuerza de convicción los argumentos que vierten para abonar la tesis de la conexión conceptual necesaria entre derecho y moral.

Las teorías que afirman que las elecciones de principios como resultado de un diálogo racional (194) llevado con un alto grado de imparcialidad culminan en la verdad moral introducen una confusión en la que subyace la

(194) En este sentido HABERMAS ha pergeñado la idea de que: "Autónomo es un sistema jurídico sólo en la medida que los procedimientos institucionalizados para la producción legislativa y para la administración de justicia garantizan una formulación imparcial del juicio y de la voluntad común y por esta vía permiten que penetre, tanto en el derecho como en la política una racionalidad procedimental de tipo ético. Cfr. ¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad? *Escritos sobre moralidad y eticidad* (Paidós/I.C.E.U.A.B), 1991.

finalidad de persuadir a los oyentes e interlocutores, más que lograr demostrar su objetividad.

La teoría de la justicia acorde con la hipótesis que he planteado y pretendo corroborar funcionará como un paradigma crítico de la conformación de la estructura básica de la sociedad y sus principales instituciones normativas.

5.1. La teoría del derecho y su approach positivista

Los rasgos característicos de toda teoría positivista del derecho pareciera que están enmarcados, aunque difieran en otros aspectos, en su approach al derecho. Los rasgos comunes consisten en que pretenden ser teorías cuyo paradigma se funda en un test empírico. El “derecho que es” es el objeto de la ciencia jurídica y determinar que es derecho en cualquier sociedad requiere de un test empírico pues la fuente originaria del derecho es social.

Si dicho test exigiera que para considerar lo que es derecho se agregara algún criterio moral al cual el orden normativo debería conformarse para ser considerado derecho, la teoría del derecho perdería gran parte de su sentido y utilidad. Las teorías positivistas del derecho entienden que identificar lo que es el derecho es una tarea descriptiva y general, incorporar criterios de justicia o evaluativos para la identificación del derecho impediría que la teoría fuera una teoría general del derecho y sería sólo una teoría particular de un derecho: aquel que se correspondiere con los criterios evaluativos o morales que la teoría en cuestión sustentara. La teoría así entendida no sería descriptiva sino justificatoria del orden jurídico normativo.

Hart, uno de los más renombrados juristas de este siglo, ha sustentado el criterio descriptivo y general para la teoría positivista del derecho. En su postscriptum (195) al Concepto de Derecho mantiene esta tesitura en tono polémico con Dworkin. Así dice:

“El propósito de este libro —se refiere al Concepto de Derecho— era ofrecer una teoría acerca del Derecho que fuese a la vez general y descriptiva. Es “general” en el sentido de que no se encuentra atada a ningún sistema o cultura jurídica en particular, sino que busca hacer un recuento explicativo y aclaratorio del Derecho como una institución social y política compleja, que posee un aspecto gobernado por reglas y, en este sentido, “normativo”. Tal institución, a pesar de las muchas variaciones que acusa en diferentes culturas y épocas, ha asumido la misma forma y estructura general, si bien ha sido rodeada de muchas comprensiones erradas y mitos que la oscurecen. El punto de partida para esta tarea esclarecedora es el difundido conocimiento común de los principales rasgos del sistema jurídico nacional moderno que atribuyo a cualquier

(195) “Poscript”, *The Concept of Law* by H. L. Hart (2nd ed. 1994). Oxford University Press, 1961, 1994 (la transcripción se extrae de la obra *la Decisión Judicial. El debate HART-DWORKIN*. Universidad de los Andes, 1997, Bogotá).

persona educada. El recuento es “descriptivo” por cuanto es moralmente neutro y sus objetivos no buscan justificar ni recomendar, con base en un fundamento moral o de otra índole, las formas y estructuras que aparecen en la descripción general que hago del Derecho, aún cuando clara comprensión de ellas, es, en mi opinión, un aspecto preliminar de importancia para cualquier crítica moral del Derecho que haya de ser útil”.

5.1.2. El punto de vista externo e interno del derecho

Un debate todavía inacabado se ha desarrollado como consecuencia de la distinción que el propio Hart efectuara entre el punto de vista externo e interno del derecho. El derecho para el positivismo jurídico es un fenómeno social, proviene de fuentes sociales, identificable empíricamente y además es falible moralmente o lo que es lo mismo sus contenidos morales no son concluyentes. De ahí que toda conexión entre el derecho y la moral sea meramente contingente. Se advierte así que el derecho es una cuestión de hechos complejos y que no es necesario recurrir a algún criterio moral aceptado para identificar como derecho a un sistema normativo. Por otra parte afirmar que una norma forma parte del derecho no implica aceptar o reconocer que existan razones morales para actuar de acuerdo a ella. Si esto es admitido, parece cierto que los enunciados a través de los cuales se identifica lo que es derecho son meramente descriptivos y, además, como tales, susceptibles de ser calificados como verdaderos o falsos. La tarea de describir lo que el derecho sea es la de un observador externo, quien, en consecuencia, adopta un punto de vista externo al derecho y no explica —según algunos autores— todavía por qué existiría un deber jurídico de cumplir con las exigencias del derecho. Sin embargo es propio del sentido común vertido en el lenguaje ordinario, entender que el derecho no sólo se presenta como un fenómeno social que puede ser descrito en el tiempo y en el espacio sino que además su descripción incluye juicios de deber que integran las acciones y decisiones de los operadores jurídicos. Este sería el aspecto *normativo* del derecho.

Raz ha formulado una crítica al “reduccionismo semántico”, concepción a la que le atribuye la propuesta de traducir los enunciados jurídicos de lo que se debe hacer a enunciados descriptivos. Esto es un profundo error, nos dice, pues se pierde un aspecto relevante del derecho ya que las normas funcionan como parte de razonamientos prácticos justificatorios de acciones y decisiones (196).

El reduccionismo semántico sería la tesis que llevaría a algunos autores a identificar el derecho con el mandato o imperativo de un soberano o con la probabilidad de que en caso de no cumplir con ciertas reglas sea probable que aquel que las desobedezca sufra una sanción ordenada por los tribunales o finalmente que la obligación o el deber se convierta en una constricción de orden psicológico.

(196) Cfr. BAYÓN, Juan Carlos [1991], Madrid.

El punto de vista interno del derecho consiste en la aceptación de las normas como criterios de guía y evaluación de conductas. El aspecto interno separa la obligación jurídica como razón, de otras razones en las que uno se ve obligado a hacer u omitir determinadas acciones exclusivamente por la violencia física impuesta. Lo que Hart jamás admitió es que el punto de vista interno deba ser identificado con una justificación moral del derecho (197).

La concepción de Hart sobre el derecho ha sido denominada la “teoría práctica de las reglas”. Tiene dos rasgos: por un lado, las reglas son reglas sociales de un grupo que comprende patrones de conducta seguidos regularmente por la mayoría de sus miembros y a la vez una “actitud normativa” característica frente a dichos patrones de conducta que denomina “aceptación” (198). La aceptación es una disposición de los individuos a adoptar (199) estos patrones de conducta como guías de su propia conducta futura y como parámetros de crítica que pueden legitimar exigencias y diversas formas de presión para la conformidad. El punto de vista externo es el del observador y el interno es el de quien participa en dicha práctica y acepta las reglas como guías de conducta y parámetros de crítica (200).

Me parece conveniente destacar que existe una división tajante entre lo que entiende por “normativo” Dworkin y lo que significa para Hart. Este último advierte que le resulta oscuro el significado que Dworkin parece sostener, ello en razón, de que este último, habla de estados de cosas normativos o, lo que es lo mismo, que existan buenos fundamentos morales o justificaciones para hacer lo que requiere la regla. Esto lleva a Dworkin —según la interpretación de Hart— a sostener no sólo que los participantes creen que existen fundamentos morales o justificaciones sino también que existan en realidad tales fundamentos.

5.1.3. Reglas y hechos morales

Afirmar que las reglas se fundan en creencias sobre la existencia de hechos morales lleva a una posición poco sustentable, pues la existencia de las reglas dependería de la existencia de hechos morales o en todo caso en un

(197) La noción denominada “punto de vista interno” introducida por Hart dio lugar a desarrollos de diversas teorías que pretenden justificar una conexión necesaria entre la moral y el derecho. En este capítulo sólo serán consideradas tangencialmente.

(198) Un desarrollo interesante e iluminador que distingue entre aceptación y creencia por una parte e internalización de reglas y aceptación de las mismas puede verse en la obra de la profesora María Cristina Redondo, “*La noción de razón para la acción en el análisis jurídico*”, CEC, 1996.

(199) La aceptación así es un acto mental intencional; cuando se refiere al contenido de una de norma es tener una actitud de tomar al contenido significativo como una premisa. La aceptación no requiere razones epistémicas.

(200) HART admite la distinción que hace Dworkin entre un consenso por convención y otro por convicción. Para Hart su teoría sólo comprende el consenso convencional. Este último significa que la práctica social compartida sólo incluye como razones de esa práctica la conformidad general de grupo. Hart no está interesado en explicar la moral individual o social.

sentido más débil de la creencia de los participantes en tales hechos morales. Hart dice que ninguna de las dos condiciones, la primera la más fuerte y la segunda la más débil, es aceptable. Bien sabido es que algunas reglas pueden ser aceptadas sencillamente por deferencia a la tradición por el deseo de identificarse con otros o por la creencia de que la sociedad sabe qué le conviene a los individuos. Todas pueden ser razones morales para objetar las reglas existentes, sin que ello haga mella en la existencia de las mismas.

La tesis más fuerte de Dworkin sobre la existencia de reglas lo lleva a una posición cercana al realismo moral (201). Esta afirmación se funda en que para el autor existirían juicios morales verdaderos pues éstos validarían la verdad de una proposición jurídica. Para que existan juicios morales verdaderos se requiere afirmar la existencia de hechos morales objetivos que serían la referencia de los juicios morales. Como ha sostenido Mackie el realismo moral no es otra cosa que expandir el yo en el mundo y creer que esta expansión transforma a lo subjetivo en objetivo. El juez llamado a resolver una cuestión sobre la base de fundamentos morales es incitado, en esta teoría normativa, a recurrir a su discreción.

Por eso Hart asevera que la teoría del derecho deja abierto el problema del carácter objetivo de los juicios morales y, siguiendo a Raz, señala que el derecho concede a los jueces discrecionalidad cuando los autoriza a usar su mejor criterio moral para crear intersticialmente una solución para el caso. En ese caso la moral no debe entenderse como una ley preexistente.

5.1.4. La concepción de justicia en John Rawls y la posible conexión con el derecho

La teoría del derecho que nos propone Hart, como vimos, hace una división tajante desde el punto de vista conceptual entre derecho y moral o también entre derecho y justicia, no existe una conexión necesaria, a lo sumo la identidad de contenidos es meramente contingente.

Así el punto de vista interno del participante no obliga a reconocer una conexión necesaria entre derecho y moral, lo contrario nos obligaría a admitir, como algunos autores han sostenido, un imperialismo de la moral sobre el derecho.

El interrogante que planteo en este capítulo es: ¿si desde la Teoría de la Justicia es menester proponer una conexión conceptual necesaria entre derecho y justicia? Ello me lleva a analizar si ese supuesto subyace en la concepción de la justicia como equidad de John Rawls.

El título mismo de la obra “Teoría de la Justicia” desplaza la vieja noción de Derecho natural. Esto no tiene una importancia menor. La teoría de la

(201) Dejo de lado la diferenciación, que Dworkin efectúa, entre derecho preinterpretativo e interpretativo por exceder el límite que me he fijado para este trabajo.

justicia no se presenta ya con una pretensión ontológica de origen divino o racional superior al fenómeno jurídico positivo.

Este desplazamiento de esta pretensión ontológica diluye en gran parte la afirmación metafísica de la existencia de un orden moral o jurídico trascendente o inmanente que tiene la pretensión de dar autoridad moral a todo el sistema jurídico positivo. Así Rawls en su Teoría de la Justicia, compara a la misma con una teoría científica y hace el siguiente paralelo:

“La justicia es una virtud de las instituciones sociales como la verdad lo es a los sistemas de pensamientos. Por más atractiva que sea una teoría científica tiene que ser rechazada si no es verdadera, de igual modo no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas o sean eficientes, si son injustas han de ser abolidas o reformadas” (202).

La noción es clara: el derecho no deja de ser tal por ser injusto, la propuesta es reformarlo o abolirlo, esto es compatible con una teoría descriptiva del derecho.

5.1.5. Los principios de justicia son normativos, pero no encuentran su fundamento en hechos morales

Hemos visto cómo Hart pone en duda la normatividad del derecho fundada en la existencia de hechos morales. Podría pensarse que una Teoría de la Justicia requeriría recurrir a hechos morales y a sus correspondientes juicios morales verdaderos para fundamentar racionalmente sus principios de justicia. Sin embargo no es así, Rawls sostiene:

“Las partes en la posición originaria no se ponen de acuerdo sobre cuáles son los hechos morales como si ya existieran tales hechos. No es que estando situadas imparcialmente tengan una visión clara y sin distorsiones de un orden moral previo e independiente” (203).

Para el constructivismo político no hay tal orden y por consiguiente no hay tales hechos fuera del procedimiento de construcción como un todo. Los hechos en todo caso son identificados por los principios resultantes. La noción de objetividad en Rawls se vincula a la posición original con la idea de “equilibrio reflexivo”, ello se infiere de lo que afirma:

“... Semejante construcción proporciona los primeros principios de una concepción de justicia que casa más fielmente que otras visiones con nuestras convicciones consideradas en equilibrio reflexivo general y amplio, entonces parecería que el constructivismo proporciona una adecuada base para la objetividad” (204).

(202) Op. cit., p. 3 [1999].

(203) El constructivismo kantiano en la teoría moral, op. cit. [1986].

(204) Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la Justicia, 1986, p. 183.

Las coincidencias que advierto, en este aspecto, entre teorías del derecho como la de Hart y Kelsen, con los pensamientos rawlsianos, no me parece una excentricidad. Acorde con Kelsen la cuestión de la justicia reviste para la Teoría Pura un obstáculo epistemológico. En Rawls la noción de justicia es un problema práctico y no tiene tampoco solución epistemológica.

5.1.6. El derecho y el gobierno de la ley

Todavía podría existir el interrogante sobre si Rawls no introduce en alguna parte de su obra alguna tesis que implique admitir una conexión necesaria entre derecho y justicia. Conviene efectuar un breve análisis de su trabajo para dar respuesta al interrogante.

En “Teoría de la Justicia”, Rawls intenta conciliar dos ideales en tensión como son la libertad y la igualdad. Los principios que surgen como resultado del procedimiento llevado a cabo en la posición originaria no son presentados como principios que tienen validez universal y absoluta. Por el contrario, en sus últimas obras, afirma que son aplicables a sociedades con una larga tradición democrática. Acordados los dos principios, Rawls argumenta sobre cómo podrían instrumentarse en las instituciones sociales. ¿Significa esto que se propone establecer una conexión necesaria entre el derecho y los principios de justicia?

La secuencia de cuatro etapas por la cual el primer principio se instrumenta en la constitución y las dos partes del segundo en la legislación no constituyen una exigencia de la teoría para fundar la validez del orden jurídico. La secuencia que Rawls instrumenta forma parte de una teoría moral y no pertenece a la descripción del funcionamiento de constituciones reales, excepto, nos dice:

“en lo que los agentes políticos pudieran estar influenciados por su concepción de justicia”.

Si una constitución y la legislación real no instrumentan tales principios podrá decirse que las instituciones son injustas, que tienen que ser abolidas, mas no se deriva de ello que el derecho sea inválido. Esto es compatible con una teoría descriptiva del derecho.

Más adelante Rawls considera necesario para preservar la prioridad de las libertades básicas que se cumpla el ideal del gobierno de la ley cuyos rasgos específicos son: 1) Deber implica poder: las normas han de ser tal clase que los hombres las puedan cumplir razonablemente. Ello supone la idea de que aquellos que legislan lo hacen de buena fe y que además las leyes pueden ser obedecidas. 2) Casos similares deben ser tratados de manera similar. 3) Nullum crimen sine lege. 4) Integridad y debido proceso legal. Sin juicios justos que no dependan del clamor popular las libertades del primer principio se tornan inciertas. 5) El establecimiento de sanciones debe ser para garantizar la estabilidad. No deben ser graves y no sólo debe medirse el costo tributario de las mismas, sino la interferencia con la libertad. Todos estos valores son el soporte de un Estado de derecho y, no deben interpretarse

—en la teoría de Rawls— como condición necesaria de la validez del derecho. Vale la pena recordar lo que el propio autor sostiene al respecto lo que confirma la hipótesis que he conjeturado:

“Lo que distingue a un sistema jurídico es su amplio alcance y sus poderes reguladores respecto de otras asociaciones. Las acciones constitucionales que define tienen, generalmente, el derecho exclusivo a las formas más extremas de la coacción. Las clases de coacción que las asociaciones privadas pueden emplear están estrictamente limitadas”

Claramente, como se advierte, Rawls introduce la nota de orden coercitivo para definir el derecho y no pretende, como puede derivarse de lo que sostiene Dworkin, que el derecho debe justificar la coacción apelando a razones morales justificativas. El gobierno de la ley, en la tesis de Rawls, sólo concierne y se vincula con una noción ideal, las desviaciones de este ideal deben ser corregidas. Esta tesis es compatible con una teoría descriptiva del derecho.

5.1.7. La desobediencia civil

La teoría de la desobediencia civil en Rawls se define como un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio de la ley o en los programas de gobierno. Para justificar la desobediencia se recurre a principios de justicia subyacentes o comúnmente compartidos. Pero la ley se acepta y el desobediente está dispuesto a aceptar las consecuencias de la propia conducta. La actitud no es desconocimiento de la validez o existencia de la ley injusta. Es una desobediencia moral a la que el positivismo conceptual nada tiene que objetar pues no afirma, como podría hacerlo un positivista ideológico, la obligación estricta de obedecer la ley.

La tesis, que sigue el autor que analizamos, entiende que la desobediencia civil se debe restringir a graves infracciones del primer principio de justicia, como también aquel que prescribe la justa igualdad de oportunidades. Las infracciones al principio de diferencia son más difíciles de reconocer. De ahí que Rawls no incorpore como una noción esencial a las dos partes del segundo principio en la constitución. No deja Rawls, como es dable advertir, de reconocer que el derecho es válido aunque sea injusto. Cabe observar, que el propio Dworkin se vio forzado a reconocer que el derecho preinterpretativo, obligaría jurídicamente a pesar de su iniquidad en aquellas obligaciones, que por ejemplo, nacen de los contratos y que serían ajenas a la injusticia global del sistema jurídico en cuestión.

Puedo agregar que la teoría de la desobediencia civil en sí misma no sería aceptable si no se reconociera al derecho injusto como derecho. La teoría de la desobediencia civil es compatible con una teoría descriptiva del derecho y no con una teoría normativa que establezca como condición necesaria una conexión estricta entre moral y derecho. Acorde con la noción de conexión necesaria sólo cabría admitir la resistencia militante.

5.1.8. Justicia y derecho en el “Liberalismo Político”

En esta obra Rawls se desliza ambiguamente entre la tesis de la teoría descriptiva de Hart y ciertas teorías normativas como la de Soper, esto lo podemos observar en la manera como interpreta ciertas cláusulas de la constitución americana en tanto algunas de ellas, en su opinión, estarían *blindadas*. Pensar en cláusulas constitucionales blindadas presupone una tesis más cercana a la conexión necesaria entre derecho y justicia, aunque esta apreciación que hago no sea concluyente, en tanto Rawls no recurre para ello a sus propios principios de justicia.

Como es sabido, Rawls distingue entre lo que denomina “esencias constitucionales” y problemas de “justicia básica”. Para él son esencias constitucionales aquellas que se refieren a la estructura general del estado, al proceso político y las que definen la igualdad de derechos y libertades básicas de los ciudadanos. No quedan incluidas en las cuestiones referidas a la justa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia. Si bien entiende que un mínimo social para todas las personas debería ser garantizado y ser parte de las esencias constitucionales.

¿Cuáles son las razones para que las libertades básicas sean parte de las esencias constitucionales y no así las desigualdades sociales y económicas? Razones de urgencia para las libertades básicas. Es más fácil saber si esas esencias, las libertades han sido satisfechas, que las que son cuestión de la justicia básica. Es mucho más fácil conseguir un acuerdo acerca de lo que deberían ser los derechos y libertades básicos en líneas generales. Es muy importante nos dice, además, que la ley suprema, i.e. la constitución, tenga un apoyo muy amplio y no introducir demasiados detalles y calificaciones. Por último afirma que en el Estado constitucional, el poder último no puede dejarse al legislativo ni tampoco al tribunal supremo de la constitución. Recordemos que una decisión última del tribunal supremo que establezca la interpretación de una norma constitucional no necesariamente es final, porque puede ser revisada por una reforma constitucional.

Hasta aquí Rawls no parece haber variado y puede inferirse que mantiene implícitamente la tesis de una conexión contingente entre principios de justicia y del derecho. Más aún cuando sostiene que no hay un proceso real de carácter político que instituya una constitución justa. Pero Rawls manifiesta que la idea de justicia que propone puede parecer débil por ser constructivista y no comprehensiva, sin embargo aduce:

“Alguna idea de justicia de este tipo se necesita si queremos tener una sociedad con un sistema jurídico que imponga obligaciones genuinas, en vez de una sociedad que se limite a reprimir a sus miembros incapaces de resistencia” (205).

(205) RAWLS, J., *The Law of Peoples*, op. cit., p. 66, n. 5 (1999).

Esta aseveración no debe interpretarse en favor de la conexión necesaria, pues el propio Rawls se encarga de advertir que un sistema jurídico para ser viable debe tener un contenido mínimo de derecho natural como lo expusiera Hart en su Concepto de Derecho. En realidad debemos aclarar que el contenido mínimo de derecho natural del que nos hablara Hart, no es más que una explicación de las condiciones de viabilidad de un derecho positivo, no creo factible que de ahí se pueda deducir que Hart propusiera la conexión necesaria entre derecho y moral como él categóricamente lo ha negado. Hart tampoco hubiera admitido soslayar la guillotina de Hume.

Rawls sin embargo recurre a una teoría normativa, como la de Philip Soper, para quién —según el propio Rawls— un sistema jurídico debe respetar determinados derechos si quiere dar lugar a obligaciones moralmente vinculantes en vez de limitarse a la coerción. Aún, sosteniendo estos argumentos, no parece haberse establecido la tan mentada conexión necesaria entre derecho y moral. Ya que quienes mantienen la tesis del positivismo conceptual admiten que el sistema jurídico no da lugar a obligaciones moralmente vinculantes ni exigen una adhesión moral al derecho. Ni la viabilidad (206) del derecho ni que éste de lugar a genuinas obligaciones morales es una condición necesaria de una teoría descriptiva del derecho (207). La teoría descriptiva del derecho no desecha ni tampoco las considera parte de su esquema conceptual.

Esta argumentación que desarrollo sobre la posición de Rawls en torno a qué teoría del derecho presupone su teoría de la justicia, claramente es compatible con la de Hart pero encuentra un signo adverso en la postura que asume cuando afirma que una reforma o enmienda de la Constitución americana podría ser declarada inválida por modificar alguna cláusula que él considera blindada.

Una reforma de la Primera Enmienda sería inválida y así debería declararlo la Suprema Corte, pues estaría violentando una larga práctica histórica como es la de la separación entre Iglesia y Estado. Para Rawls no habría forma de admitir la validez de la norma constitucional que emitida acorde con el procedimiento de reforma constitucional modificara dicha situación pues sería contraria a la tradición democrática del régimen democrático más antiguo del mundo. Llamativamente este argumento de Rawls no se funda en sus principios de justicia, sino en la tradición que la considera como una constante histórica. Concluyo que Rawls con este argumento hace una concesión muy profunda a las ideas comunitarias, en contradicción con su concepción de un liberalismo de corte deontológico y universalista.

(206) Dejo de lado el análisis de si por viabilidad se entiende eficacia o eficiencia del derecho donde la teoría descriptiva puede introducir análisis valiosos.

(207) Cabe señalar que Rawls hace un aporte valioso que se concilia con mi posición. Admite que la Teoría del Derecho de Soper es demasiado fuerte al proponer condicionar la definición del derecho a la moral. Entiende que no puede aceptar tal posición, dice que tampoco la rechaza, pero un signo implícito de ese rechazo se encuentra en su reflexión sobre si el derecho esclavista del Sur antes de la guerra de la secesión era derecho y señala que no puede afirmar que no fuera un sistema jurídico. Cfr. op. cit. [1999], p. 66, n. 5.

CAPÍTULO VI

EL COMUNITARISMO Y EL REALISMO MORAL METAÉTICO

6.1. Los fundamentos de las ideas comunitaristas

6.1.1. Charles Taylor

El filósofo canadiense Charles Taylor en su obra “Hegel and Modern Society” (208), desarrolla con singular claridad las reacciones que la Ilustración, en particular su variante francesa, provocó en la Alemania del S. XVIII. La primera fue una queja contra la visión ilustrada que veía al hombre como sujeto y como objeto de un análisis científico con alcances de naturaleza objetiva. Esta visión era la del utilitarismo que concebía al individuo como un átomo desde el punto de vista de la filosofía social y como objeto de análisis lo que permitía, si se lograba una adecuación correcta, llevarlo a la felicidad perfecta. El hombre podía ser visto como sujeto de deseos egoístas al que la naturaleza le ofrecía los medios para su realización.

Herder es el creador de un nuevo concepto de hombre y se propone considerarlo como un objeto expresivo, pues los seres expresivos son aquellos que pertenecen a una cultura y la cultura es sostenida, alimentada y proveída por la comunidad. De ahí el rechazo a una supuesta parodia del autoentendimiento humano que provenía de una ciencia analítica deformadora. El expresivismo intenta romper con la idea de que el hombre puede ser visto como naturaleza objetivada y que la observación externa permitiría explicar sus motivaciones causalmente como todos los demás hechos de la naturaleza.

Si el hombre puede ser libre de sus propias motivaciones, lo moralmente correcto no podía ser el resultado de una definición utilitaria de la moral. No es el deseo ni la felicidad como resultado de la satisfacción de los deseos lo que conduce a lo moralmente correcto.

Si lo moralmente correcto no puede estar sujeto a los deseos e inclinaciones, debemos suponer un sujeto capaz de ser moralmente libre. ¿Pero qué significa la libertad moral?

(208) En este desarrollo sigo sus ideas de la versión española: Hegel y La Sociedad Moderna, F.C.E., 1983.

Ser moralmente libre implica un sentido radical de autodeterminación por la voluntad moral i.e., “autonomía”. Si la voluntad es determinada por consideraciones o inclinaciones externas es heteronomía que no justifica la corrección del actuar. Esta versión kantiana es la más elevada y pura concepción de la libertad autodeterminante ya que el expresivismo hablaba de una libertad de autodeterminación, aunque no independiente de toda intervención externa.

La tesis de Herder no se conjuga con la de Kant, pues para el primero, este último escindía al sujeto, cuando lo que se requería era su integración. Esta unidad para algunos es una simbiosis entre la organización de la naturaleza sin ninguna acción de nuestra parte y por otra la condición de la más alta cultura que permite darnos nuestra propia organización.

Para Kant sólo el recurso a leyes formales que dan una respuesta determinada a la pregunta de lo que debemos hacer, es la única forma de declarar la independencia de todos los motivos racionales y de la causalidad natural. La moral queda separada del placer y de la felicidad que son motivaciones contingentes. La ley moral debe ser obligatoria y a priori, se la da el propio sujeto, ya no es el temor a Dios lo que nos hace actuar moralmente, es nuestra propia autodeterminación por obra de la voluntad moral o lo que se denomina autonomía. El expresivismo de Herder no admitió la noción de sujeto trascendental de Kant, pues concebía que debían mantenerse unidos la libertad radical y la plenitud expresiva.

Es, sin embargo, Hegel quien enfrenta a Kant intentando unificar la autonomía racional con la unidad expresiva. Hegel pretende que esta síntesis se logre por medio de la razón. En su lenguaje oscuro y metafísico Hegel propone esta unidad: “... el Absoluto ... es identidad de identidad y no identidad; oposición y unidad se hallan unidos en él” (209).

Hegel, según la interpretación de Taylor, ve al sujeto y todas sus funciones “espirituales” como inevitablemente encarnadas. Es un ser vivo que piensa y cuyo pensamiento se expresa en un medio. No existe un hiato entre la vida y la conciencia, como podría advertirse en Descartes. No se puede entender al hombre como un animal con una racionalidad añadida. El hombre como ser vivo es una totalidad absolutamente nueva. Se pueda afirmar así una jerarquía de niveles del ser. Esta jerarquía alcanza su cima en la subjetividad consciente.

La filosofía Hegeliana de la historia y de la política está fundada en su visión ontológica. El agente racional en Hegel, no pierde nada de su libertad al llegar a aceptar su vocación como vehículo de una necesidad cósmica. La existencia particular es parte de un plan mayor, en tanto nos insertamos en una conciencia mayor que es la del Geist.

(209) Citado por Taylor de la obra *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, ed. G. Lasson, Leipzig, 1928, op. cit. [1983].

Hegel trata la oposición entre el hombre y el Estado y entiende que logra la superación de esa oposición. Para el filósofo alemán el Estado desempeña un papel o rol primordial. Encarna el universo en la vida humana. El individuo pertenece a él y por lo tanto vive una vida superior. El Estado llega a su “verdad” y por ende lleva al individuo a su vocación última. El individuo libre no puede realizarse como tal fuera del Estado.

Hegel pretende eludir la vacuidad a la que lleva el formalismo kantiano, la voluntad cuya autonomía deben realizar los hombres, no es la del individuo en soledad, sino la del Geist. La voluntad racional libre es no sólo universal sino que produce, de sí misma, un contenido particular.

Su idea de la “astucia de la razón” intenta evadir la tesis humeana (210) pues sostiene que ésta usa las propias pasiones de los hombres para realizar el propósito universal. El Estado encarna el propósito universal, desempeña un papel indispensable en la formación del individuo. Así es la versión de Taylor:

“Cuando el Estado llega a su “verdad” como expresión de la razón universal en forma de derecho, lleva al individuo consigo a su vocación última”. Así, en su forma más primitiva, el Estado puede estar y está en oposición con el hombre que aspira a ser un individuo libre y autoconsciente. Pero esta oposición está destinada a ser superada, pues el individuo libre a la postre debe llegar a verse como vehículo de la razón universal... De hecho, el individuo libre no puede realizarse como libre fuera del Estado; pues del principio de Hegel de que no puede haber una vida espiritual desencarnada se sigue que no puede aceptar una definición de libertad como la de los estoicos, que la ve como condición interna del hombre no afectado por su destino externo. Una libertad puramente interna no es más que un deseo, una sombra ...” (211).

Taylor no puede dejar de ser considerado como tributario de las ideas de Hegel, aún en sus últimas obras, ya que sostiene, interpretando la obra de Hegel, que las instituciones y prácticas de una sociedad pueden verse como un tipo de idioma. Estas ideas no se encuentran sólo en el espíritu de algunos individuos, son comunes a una sociedad, pues se han internalizado en su vida colectiva. En esas prácticas queda objetivado el espíritu de la sociedad. Son, según el autor que comentamos, el “espíritu objetivo”. Así la vida pública de una sociedad es el contenido de Sittlichkeit. Y así piensa que para Hegel (de lo que no está alejado el propio Taylor), la necesidad de autonomía racional requiere una moderna Sittlichkeit que dé una gama completa a la voluntad racional del individuo moderno.

Sostengo que Taylor, uno de los mentores del comunitarismo moderno, no está demasiado alejado de Hegel, pues mantiene ideas en la actualidad que tienen parecida resonancia, con su versión interpretativa de la filosofía hegeliana.

(210) Recordemos que para Hume la razón es inerte, un instrumento de las pasiones.

(211) Op. cit., p. 105 [1983].

El filósofo canadiense está preocupado en describir ontológicamente la identidad del self, en el mundo moderno, para ello no ve otra manera que vincular la individualidad con la moralidad (212). Taylor se alza contra la versión de lo que denomina la filosofía naturalista, uno de cuyos exponentes, es según él, y a quién dirige sus críticas es J. L. Mackie. Taylor entiende que es un error descartar toda ontología moral. Es así un partidario del realismo moral, este realismo es anejo a lo que denomina “fuerte valoración” que supone permite discriminaciones entre lo que es correcto y errado, entre lo más elevado y lo inferior que no reciben su validez de nuestros deseos, inclinaciones u opciones, al contrario son independientes de ello y ofrecen asimismo los criterios con que juzgarlos.

“Si yo vivo una vida anodina e insatisfactoria, describirme en esos términos es, sin embargo, condenarme en nombre de un parámetro que debo reconocer, independientemente de mis apetencias y deseos” (213).

En la visión del autor que comentamos existen intuiciones morales intensas, profundas y universales que no nos deben llevar a confundirlas con las meras reacciones explicables por el gusto, los deseos, es decir como reacción bruta. No pueden asimilarse las reacciones de orden moral a las viscerales pues el panorama moral se convertiría en algo totalmente ilusorio. Para Taylor la “teoría del error” de los valores morales, formulada por Mackie, en la cual hemos fundamentado lo que denominamos el escepticismo moral en este trabajo, es una postura sociobiológica que se conecta con la idea de supervivencia. El punto de vista externo de un observador neutral es el que aparentemente repugna a Taylor, pues prefiere pasar a un lenguaje de “descripción densa”, un lenguaje que considera más rico y culturalmente vinculado, pues conecta o articula tanto el significado como la razón que las acciones o sentimientos poseen dentro de cierta cultura.

Taylor cree que una teoría que rechaza toda viabilidad epistemológica u ontológica a la moral cercena la posibilidad de descubrir y articular distinciones cualitativas en nuestras acciones morales. Pareciera que es posible, para él, ir más allá de lo que proponen el utilitarismo como las corrientes deontológicas establecer qué obligaciones son correctas u obligatorias, en suma, develar que es la vida buena lo que está inextricablemente unido a la identidad personal.

Taylor entiende que la distinción entre lo justo y lo bueno como lo hacen las teorías tributarias del kantismo desconocen una seria teoría del bien. Así asevera que la teoría de Rawls incurre en lo que se ha denominado la “teoría débil del bien”, o lo que él denomina “bienes débilmente valorados”. Piensa Taylor, que la tesis de Rawls no es autosustentable si pretende que los principios de justicia encajen con nuestras intuiciones, pues para articular estas intuicio-

(212) TAYLOR, Charles, *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, 1996.

(213) Op. cit., p. 18 [1996].

nes deberíamos comenzar por una “teoría densa del bien”. Así este autor afirma que la noción de Rawls que establece una prioridad de lo justo sobre lo bueno es un buen argumento para refutar al utilitarismo, pues éste entiende que lo justo sólo es un instrumento para alcanzar lo bueno, cuando lo bueno está fundado sólo en la maximización del placer o los deseos. Pero no sería así cuando se puede hacer una distinción cualitativa que determine algo superior, en ese caso el bien o lo bueno siempre sería fundamental para lo justo.

Esta distinción cualitativa que nos propone Taylor, la entiende como un ideal moral. ¿Qué es para este autor un ideal moral? Es una descripción de lo que sería un modo de vida mejor y superior. “Mejor y superior” se definen no en función de nuestros deseos o necesidades, sino por una norma de lo que deberíamos desear (214). El ideal contemporáneo debe ser la autenticidad. En palabras de Taylor:

“Parece cierto que la cultura de la autorrealización ha llevado a muchas personas a perder de vista aquellas preocupaciones que las trascienden. Y parece obvio que han adoptado formas trivializadas y autoindulgentes ... El ideal moral que sostiene la autorrealización es el de ser fiel a uno mismo, en una comprensión específicamente moderna del término..., y siguiendo a Trilling voy a utilizar el término “autenticidad” para el ideal contemporáneo” (215).

Para Taylor el ideal moral de la autenticidad se confunde por aquellos que adhieren a un relativismo fácil, el que presta apoyo a una especie de liberalismo como lo es el “liberalismo de la neutralidad”. Este liberalismo que supone que la sociedad debe ser neutral en cuestiones que atañen a lo que constituye la vida buena, deja o relega la discusión sobre lo que ésta constituye fuera de la agenda del discurso político.

Taylor sustenta tres tesis fundamentales a saber:

“1) Que la autenticidad es un ideal válido, 2) que se puede argumentar razonadamente sobre los ideales y la conformidad práctica con estos ideales y 3) que estas argumentaciones entrañan una diferencia” (216).

Estas tres tesis implican que la autenticidad debe ser recuperada, como también lo propone de la ontología moral. Que lo segundo conlleva el rechazo del subjetivismo moral (escepticismo moral) y por último que existe una incompatibilidad entre una descripción de la modernidad que nos aprisiona al sistema ya sea capitalista, sociedad industrial o burocrática.

Taylor entiende que la ética de la autenticidad es novedosa para la cultura moderna. Puede haberse erigido sobre formas anteriores de individualismo

(214) TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad*, p. 51 y ss., Paidós, 1994.

(215) Op. cit., p. 51, *ibid.*

(216) Op. cit., p. 59, *ibid.*

pero entra en conflicto con ella, ya que además sería hija del período romántico que se mostraba crítica con una racionalidad no comprometida y con el atomismo que no reconocía lazos con la comunidad.

El filósofo canadiense afirma que la autorrealización no puede estar vinculada con una racionalidad no comprometida ni con una concepción atomista y da algunas razones como que la autorrealización no se concibe sin considerar las exigencias de nuestros lazos con los demás, o las exigencias de cualquier tipo que emanan de algo que está más allá o fuera de los deseos y aspiraciones humanas.

Es necesario, para este autor, definirnos a nosotros mismos, pero no por rasgos que considera triviales. El autoreconocimiento requiere encontrar o articular ciertas verdades importantes, revivir la tradición de nuestros antepasados. Nuestra diferencia así será evidente: tiene que haber un vínculo estrecho entre nuestro núcleo significativo y lo sagrado. El relativismo blando, al que critica y ataca, sostiene que las cosas no tienen significación en sí mismas, sino porque las personas así lo creen, como si pudieran determinar que es significativo, bien por decisión propia o por lo que piensan. Para él este relativismo blando se autodestruye. Las cosas deben adquirir importancia contra un fondo de inteligibilidad que denomina horizonte que no puede ser ignorado. Negar este horizonte es propio de nuestra civilización subjetivista. La autoelección tiene sentido si se reconoce que algunas cuestiones son más significativas que otras y ello supone además que las cuestiones significativas cruciales dependen de nuestras preferencias.

Se podría entender que Taylor no admite que los bienes o proyectos de vida buena queden marginados del discurso político, i.e. que el Estado se desentienda de alentar o desalentar ciertos proyectos de vida buena. Ello puede inferirse de su tesis que da prioridad a los valores sobre los derechos, al bien sobre la justicia. Su postura se compadece con un realismo moral o como se ha sostenido con un “realismo apelativo” (217) y esa inferencia es correcta, pues existe un pronunciamiento expreso:

“Donde la naturaleza del bien requiere que éste se busque en común, ésta es la razón por la que debe ser asunto de la política pública ... Hay que distinguir las libertades fundamentales, las que nunca deben ser infringidas y por tanto deben encontrarse al abrigo de todo ataque, por una parte, de los privilegios e inmunidades que a pesar de su importancia se pueden revocar o restringir por razones de política pública ...” (218).

La supervivencia o florecimiento de una cultura puede requerir, según este autor comentamos, un Estado o sociedad política no neutral. Así toma co-

(217) Esta tesis es sostenida por THIEBAUT, Carlos en “Los límites de la comunidad”, p. 74 y ss. (CEC. Madrid, 1992).

(218) TAYLOR, Charles, “La política del reconocimiento”, en *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Ensayo de Charles Taylor, p. 43 y ss., FCE, 1993.

mo ejemplo la situación de los francófonos canadienses, su propio país, para demostrar cómo se pueden justificar restricciones a los derechos establecidos en la carta constitucional, tendientes a proteger la identidad cultural, restricciones que de hecho se pueden extender a la prohibición del uso de un lenguaje distinto al que sustenta el grupo cuya identidad se desea conservar; e incluso prohibiciones a los miembros del grupo e inmigrantes de concurrir a escuelas cuyas enseñanzas culturales y el habla que utilicen pueda provocar un deterioro de la cultura y de la identidad que se intenta preservar como un bien superior.

Si bien Taylor admite el liberalismo en tanto es el motor de la defensa de los derechos individuales fundamentales, se opone al denominado “liberalismo procedimental” que ha tomado el rasgo de hacer hincapié en la defensa de los derechos individuales conjuntamente con un trato igualitario para todos los individuos. Este liberalismo no acepta la noción de un bien común a perseguir en forma colectiva, y se ampara y refuerza la tesis de la revisión judicial como forma de garantía de tales derechos lo que va en desmedro de las decisiones mayoritarias colectivas. Es una forma de liberalismo que para algunos establece una república procesal, que pretende solamente la defensa de ciertos derechos y desconfía de las metas colectivas.

Para Taylor, por el contrario, existirían ciertos derechos que no podrían ser vulnerados, pero, simultáneamente, habría que admitir la existencia de inmunidades o privilegios que admiten cambios en la persecución de bienes colectivos. En Quebec la sociedad política no es neutral.

De la tesis de Taylor se desprenden la existencia de dos tipos de liberalismo uno sustantivo y otro procesal. Él se considera partidario del primero. Es un liberalismo, si se quiere, que reconoce la importancia de los derechos fundamentales, pero que admite, además, la existencia de ciertos valores sustantivos como podría ser, por ejemplo, la supervivencia cultural y en ese caso la opción se inclina por limitar ciertas inmunidades y por ende acotar la revisión judicial, pues esos derechos fundamentales ceden ante los valores sustantivos. Concluye el autor, que sólo una arrogancia extrema impediría al liberalismo descartar “a priori”, el reconocimiento de la diferencia en el sentido fuerte de que la sociedad política o el Estado debe apoyar su supervivencia aún a costa de vulnerar la igualdad de trato.

6.1.2. Alasdair MacIntyre

La otra versión del comunitarismo es la que nos ofrece Alasdair MacIntyre; tengo en cuenta dos de sus principales trabajos: *After Virtue* (219) y *Whose Justice? which Rationality* (220).

La crisis en el mundo actual está constituida por la puja dada en la elección de las premisas de los sistemas básicos de valores que al presentarse

(219) Trad. española: *Tras la Virtud*, Editorial Crítica, Barcelona, 1987.

(220) *Justicia y racionalidad*, op. cit. [1994].

como inconmensurables generan la gran confusión en la cultura moral y política contemporánea.

El problema para MacIntyre reside en el emotivismo, concepción que afirma que los valores son cuestión de elección acorde con preferencias individuales. La cultura actual está influenciada por esta concepción que sostiene que la discusión moral se reduce a que una persona intenta persuadir a su interlocutor, mediante una influencia en sus sentimientos, a fin de que éste obre acorde con sus preferencias personales. Quien intenta persuadir pretende que el otro se acomode a sus deseos y preferencias. No hay forma de justificar ciertos valores objetivos e impersonales según el emotivismo. Al no existir diferencias entre razones personales e impersonales el debate conduce a que los individuos se conviertan en medios para fines.

MacIntyre define a ciertos personajes por sus roles y que son los que predominan en la sociedad contemporánea. Distingue así entre el esteta, el gerente y el terapeuta. Todos ellos ven el mundo como un lugar donde adaptan sus actitudes para obtener placer, para organizar la producción y el trabajo a fin de que contribuyan a la eficacia y el rendimiento y que los pacientes del terapeuta se adapten a la sociedad. El hombre con fin es ignorado sólo se convierte en un medio para realizar los valores instrumentales de otros o del sistema.

La obra de este autor tiende a demostrar que la cultura actual se halla inficionada de actitudes prácticas basadas en el emotivismo y que es necesario encontrar la forma de recuperar la objetividad moral. Un agente moral es en esta cultura una yo crítico fundado en sus deseos o preferencias. El yo rawlsiano —acorde con MacIntyre— podría insertarse en la noción que critica de un yo emotivista ¿Cómo es posible superar esta situación? Para el autor que seguimos la reacción supone una vuelta a la filosofía aristotélica. La idea liminar es, como en toda concepción realista de la moral, fundamentar una derivación lógica de lo que “es”, lo que “debe ser” y con ello la justificación racional de la moralidad objetiva. Aristóteles intenta esta justificación que se configurará cuando el hombre realiza su naturaleza esencial que es cumplir con su propio telos. El pasaje de la *potencia al acto* en esto consiste la recuperación del telos o fin del hombre.

La tesis de MacIntyre no hace menos que atribuirle al liberalismo rawlsiano una concepción cercana o asimilable a la del escepticismo moral, en la versión que le he atribuido a esta postura metaética. Creo que MacIntyre no se equivoca en cuanto a esta última dirección, la cual no desmerece, por supuesto, el esfuerzo constructivo de una tesis política y no metafísica de lo que podría ser una justicia sustantiva para una sociedad democrática. El realismo moral que nos propone MacIntyre conlleva una nostalgia por modelos premodernos afines al medioevo. Esto permite afirmar que las posturas del realismo moral tienden a fortalecer los rasgos estructurales de sociedades vinculadas a ideales perfeccionistas y simultáneamente autoritarios.

CAPITULO VII

LA METAÉTICA Y SU INFLUENCIA EN LAS TEORÍAS DE LA JUSTICIA

Algunas conclusiones finales

He intentado probar que la concepción de la justicia rawlsiana, en su lenta evolución de sus supuestos metaéticos, se ha acercado a una cierta postura afín al escepticismo moral. El escepticismo moral de Rawls tiene afinidad con la concepción metaética vertida por John L. Mackie, uno de sus más serios defensores. En la tesis de Mackie, el escepticismo moral se convierte en una tesis robusta difícil de refutar (221). No es una concepción más sino que es una concepción que funda seriamente la teoría del error en la que se demuestra, a mi modo de ver, la falsedad del realismo moral y todo forma extensiva del mismo, llevada a la moral y el derecho.

John Rawls, como he intentado de demostrar, nunca simpatizó con las tesis fuertes de la objetividad moral. En sus obras *A Theory of Justice*, o en *Kantian Constructivism* puede advertirse una afinidad más cercana al objetivismo kantiano, con todo, en ambos trabajos, deja abierta siempre la posibilidad de debilitar los rasgos kantianos de su teoría. Esto no es solamente por las críticas del comunitarismo, pues esta concepción de la moralidad y en menor medida de la justicia, responde a una concepción metaética inextricablemente ligada al realismo moral. Entiendo que Rawls siempre sospechó de una concepción moral ligada a la metafísica. Su enfrentamiento con el utilitarismo por razones sustantivas, más que por supuestos metaéticos, lo volcó a un contractualismo más pensando en el consenso buscado en fundamentos empíricos y no metafísicos. Su primera versión completa de la justicia desarrollada en *A Theory of Justice* lo introduce en la ambivalencia de por un lado pensar que un punto de vista moral no puede involucrarse solamente con el empirismo, aunque no se aleja totalmente de un marco empírico cuando piensa a la posición originaria como un rasgo de la teoría de la elección racional. Kant y Hobbes, provocan en Rawls este tipo de eclecticismo que resultó poco fecundo. Vemos que luego de *Kantian Constructivism*, Rawls

(221) En la metaético-contemporánea la teoría de Mackie está sujeta a numerosas críticas, esto muestra la importancia y robustez de su teoría.

reacciona fuertemente contra una visión metafísica de una concepción liberal de la justicia. Este rasgo se va acentuando profundamente y espero que los argumentos que he vertido hayan sido esclarecedores en tal sentido. La posición originaria, la tesis de los derechos, el equilibrio reflexivo, la justificación política de los principios, el consenso entrecruzado, la distinción entre concepciones comprensivas y la concepción política no comprensiva del liberalismo político, su debate con Habermas, no sólo denotan un rechazo a la metafísica sino más aún un evidente entrelazamiento entre su concepción normativa de la justicia y una postura cercana al escepticismo moral.

Si alguna duda puede caber aún sobre lo que sostengo, basta remitirse al propio Rawls (222) que ha puesto de manifiesto su discrepancia con la noción fuerte de razón práctica de Kant y su idealismo trascendental.

El liberalismo político especifica, nos dice, la idea de lo razonable. En lo razonable se incluye la voluntad de los ciudadanos de ofrecer términos equitativos de cooperación social y reconocen para ello las cargas del juicio. La razón práctica sólo es un razonamiento acerca de lo que debe hacerse y cuales instituciones y políticas son decentes, razonables o racionales y por qué. Culmina en este aspecto diciendo que si se lleva a cabo un razonamiento de este tipo se podría arribar a estándares de corrección y justicia que podrían ser afirmados en una debida reflexión, pero esto no puede ser absolutamente garantizado. Una concepción metaética como la que sostuve en este trabajo afirma lo mismo, la corrección de cualquier juicio moral o de justicia nunca puede afirmarse pues no existen certezas y las certezas, además, son, por demás, peligrosas en moral. La objetividad moral es un ideal que supone la búsqueda de la perfección, pero entraña riesgos, los más grandes crímenes de la humanidad, en muchas ocasiones, se han cometido y consumado en nombre de certezas morales. El escepticismo moral es una postura metaética que tiene fundamentos ontológicos y epistemológicos y, además, es inocua, nadie ha intentado fundar posturas éticas reprobables partiendo de la neutralidad axiológica de segundo orden. Esta postura metaética podrá considerarse autofrustrante, pero esto es engañoso pues no existe nada más positivo que exponer con racionalidad los fundamentos últimos de la ética y sostener con vehemencia desde cualquier punto de vista ético normativo una posición de moral o de justicia. Así se abre el debate y la deliberación que no busca más que el consenso en términos de lo *razonable* o una actitud reflexiva dentro de la tolerancia. Puedo afirmar con convicción y aunque parezca poco grato y frustrante, que la mejor justificación de toda elección moral es aquella que para lograr adhesión no necesita apelar a la verdad moral.

(222) *The Law of The Peoples, with de the idea of public reason revisited*. Harvard University Press, 1999.

BIBLIOGRAFÍA

- BAYÓN MOHINO, Juan Carlos, *La Normatividad del derecho: Deber jurídico y Razones para la acción*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.
- BERLIN, Isaiah, *Dos conceptos de la Libertad en: Filosofía Política*, Anthony Quinton, compilador. Fondo de Cultura Económica, México, 1974, pp.216-233.
- BARRY, Brian, *Theories of Justice*, Hemel Hempstead: Harvester-Wheatsheaf y Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1989.
Justice as impartiality, Oxford University Press, New York, 1995 [trad. cast. José Pedro Tosaus Abadía, *La justicia como imparcialidad*, Paidós, Estado y Sociedad, 1997].
- BRINK, David O., *Moral Realism and The Foundations of Ethics*, Cambridge, 1989.
- BULYGIN, EUGENIO, *Validez y Positivismo*, Actas del Segundo Congreso Internacional de Filosofía del Derecho. Comunicaciones I, 1987.
- CALSAMIGLIA, Albert, *Estudio preliminar en: ¿Qué es Justicia?*, de Hans Kelsen, Ariel, 1992.
Racionalidad y Eficiencia del Derecho, Fontamara, Mexico, 1993.
- COHEN, G. A., *Self - Ownership, World-Ownership and Equality*, en F. Lucash (ed.) *Justica and Equality Here and Now*. Cornell Univesity Press Ithaca, N.Y., 1986.
- DANIELS, Norman, *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, en *Reading Rawls, Critical Studies on Rawls*, 'A Theory of Justice', pp. 253-281, Edited by Norman Daniels. Stanford University Press Stanford, California, 1989.
- DWORKIN, Ronald, "The Foundations of Liberal Equality", en G. Petersen (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 11, Univesity of Utah Press, Salt Lake City, 1990, pp. 3-119 [trad. cast. Antoni Domenech, *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, 1993, España].
What is Equality. Part I: Equality of Welfare. Part II: Equality of Resources, *Philosophy and Public Affairs* 10/ 3-4: 185-246, 283-345, 1981.
Liberal Community, *California Law Review*, 77/3:479-504.

- Objectivity and Truth: You'd better believe it. Philosophy & Public Affairs*, 25, 1996.
- Do Liberal Values Conflict? The Legacy of Isaiah Berlin* (ed. by R. Dworkin, Mark Lilla and Robert B. Silvers, The New York Review of Books, New York, N.Y., 2001).
- FARRELL, Martín Diego, *Métodos de la Ética*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1994.
Privacidad, autonomía y tolerancia. Ruidos disonantes en ética, Hammurabi, José Luis Depalma Editor, Buenos Aires, 2000.
 - GARZÓN VALDEZ, Ernesto, *Derecho, Ética y Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.
 - GAUTHIER, David, *Moral by agreement*, Oxford University Press, 1986 [trad. cast. Alcira Bixio, *La moral por acuerdo*, Gedisa, Barcelona, 1994].
 - GRAY, John, *Liberalism*, Second Edition, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995.
 - HABERMAS, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, I.C.E., 1991.
Debate sobre el liberalismo político, Paidós, I.C.E./U.A.B., 1998.
Faktizität und Geltung Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats [trad. cast. de Manuel Jiménez Redondo. *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Editorial Trotta, S.A., 1998].
 - HARMAN, Gilbert, *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics*. Oxford University Press, Inc. 1977 [trad. cast. Cecilia Hidalgo. *La naturaleza de la moralidad. Una introducción a la ética*, UNANM, México, 1996].
 - HART, H. L. A., *El Concepto de Derecho*, trad. Genaro R. Carrió, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1968.
"Rawls on Liberty and its Priority" en: Reading Rawls. Critical Studies on Rawls', 'A Theory of Justice'. Edited by Norman Daniels, pp. 230-252. Stanford University Press Stanford, California, 1989.
"Postcript" a The Concept of Law, Clarendon Press, Oxford, 1994, pp. 238-276 [trad. cast. de Magdalena Holguín, en la *"La decisión judicial"*, *"El debate Hart-Dworkin"*. Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, Santa Fé de Bogotá, 1997].
 - HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Editorial Nacional, Madrid, 1977.
 - HOBBS, Thomas, *Leviathan*, Madrid, 1989.
El ciudadano, Madrid, 1993.
 - KANT, Immanuel, *Filosofía de la historia*, traducción: Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

- KELSEN, Hans, *Reine Rechtslehre*, 2ª ed., ed. Wien, Franz Deuticke, 1960 [trad. cast. de Roberto J. Vernengo, *Teoría Pura del Derecho*, México, UNAM, 1981].
What is Justice?, Justice, Law, and Politics in the mirror of Science, 1971. University of California Press, Berkely, California [trad. cast. Albert Cal-samiglia, *¿Qué es Justicia?*, Ariel, España, 1992].
Esencia y Valor de la Democracia, Ediciones Guadarrama, España, 1977.
Allgemeine Theorie der Normen, ed. póstuma a cargo de K. Ringhofer y R. Walter, Wien: Manzschke Verlags- und Universitätsbuchhandlung, 1979, trad. cast. Hugo Carlos Delory Jacobs, *Teoría general de las nor-mas*. Trillas, México, 1994.
- KYMLICKA, Will, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* [trad. cast. de Roberto Gargarella *Filosofía política contemporánea. Una Intro-ducción*, Ariel Ciencia Política, España, 1995].
Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights. Clarendon Press, Oxford [trad. cast. de Carme Castells Auleda, *Ciudadanía multicul-tural*, Paidós, Estado y Sociedad, Barcelona, 1996].
- LOCKE, John, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, de la traducción y el prólogo Carlos Mellizo, Alianza Editorial S.A., Madrid, 1990.
- MACKIE, John L., *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Penguin Books, En-gland, 1977.
- MALEM, Jorge, *Estudios de Ética jurídica*. Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, México, 1996.
- MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue*, Duckworth, Londres, 1981 (trad. cast. de Amelia Valcárcel, *Tras la Virtud* (Barcelona, Crítica, 1987).
Whose Justice? Which rationality? Scott Meredith Literary Agency, New York (trad. cast. de Alejo G. Sisón, *Justicia y racionalidad*, Ediciones Inter-nacionales Universitarias, 1994).
- MERCADO PACHECO, Pedro, *El análisis Económico del Derecho*, Madrid CEC, 1994.
- MILLER, Alexander, *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Polity Press, 2003.
- MILLER, David y Walzer Michael, *Pluralism, justice and equality*, Oxford University Press, 1995 [trad. cast. Horacio Pons, *Pluralismo, justicia e igual-dad*, FCE, 1996].
- MULHALL, Stephen y Swift Adam, *Liberals & Communitarians*, Blacwll Pu-blishers, Oxford, 1992 [trad. cast. Enrique López Castellón, *El individuo frente a la comunidad el debate entre liberales y comunitaristas*. Temas de Hoy, Madrid, 1996].

- NAGEL, Thomas, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York [trad. cast. *Una visión de ningún lugar*, FCE, 1996].
Equality and Partiality, Oxford University Press, New York, Oxford, 1991 [trad. cast. José Franciso Alvarez Alvarez, *Igualdad y parcialidad*, Paidós Básico, Barcelona, 1996].
The Last Word, Oxford University Press, 1997.
- NINO, Carlos S., *Introducción a la filosofía de la acción humana*, Eudeba, Colección Temas, 1987.
Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación, Astrea 2ª edic., 1989.
El constructivismo ético, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- NOZICK, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, inc. Harper Torchbooks, New York, 1974 [trad. cast. Rolando Tamayo, *Anarquía, Estado y Utopía*, FCE, Mexico, 1988].
The Examined Life. Philosophical Meditations, 1989 [trad. cast. Carlos Gardini, *Meditaciones sobre la vida*, Gedisa, Barcelona, 1992].
- RAZ, Joseph, *Practical Reasoning. Reasons for actions, decisions and norms*, pp. 128-143, Ed. by Joseph Raz, Oxford readings in philosophy, England, 1978.
- RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Revised Edition, Cambridge, Mas: Harvard University, 1999.
"The Independence of Moral Theory", Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association. Newark, Delaware [trad. cast. en: *Justicia como equidad. Materiales para un teoría de la justicia*, Tecnos, 1996].
"Kantian Constructivism in moral Theory", The Journal of Philosophy, LXXVII oo, 515-572, New York, 1980 [trad. cast. en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia. El constructivismo kantiano en la teoría moral*, pp. 137-184, Tecnos, 1986].
"Political Liberalism", Columbia University Press, Nueva York, 1993 [trad. cast. de Antoni Domenech]. *El Liberalismo Político*, Crítica, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1996].
"Reply to Habermas", The Journal of Philosophy, XCII, N° 3 (marzo de 1995), ps. 132-180 [trad. cast. de Gerard Vilar Roca, *Réplica a Habermas*, pp. 75-142, Jürgen Habermas/John Rawls. *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, I.C.E./U.A.B., 1998].
The Law of Peoples, with "The Idea of Public Reason Revisited", Harvard University Press, 1999.
- REDONDO, María Cristina, "La noción de razón para la acción en el análisis jurídico", Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1996.
- SANDEL, Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982.
- SCANLON, T. M., *What we owe to Each Other*, Cambridge, 1998.

- SEN, A. K., *Collective Choice and Social Welfare*, Holden-Day, San Francisco, California, 1970 [trad. cast. Francisco Elías Castillo, *Elección colectiva y bienestar social*, Alianza Editorial, 1976].
Markets and Freedoms: Achievements and Limitations of the Market Mechanism in Promoting Individual Freedoms, Oxford Economic Papers (1993), pp. 519-541, publicado por Oxford University Press.
Well-being, Agency and Freedom, The Dewey Lectures, 1984, The Journal of Philosophy 82 (1985), pp. 169-221.
Justice: Means versus Freedoms, Philosophy and Public Affairs (1990), pp. 111-121.
Bienestar, justicia y mercado (trad. cast. de los tres trabajos antes citados Damián Salcedo, Paidós I.C.E./U.A.B., 1997).
Inequality Reexamined, Oxford University Press, 1992 [trad. cast. Alianza Edit. S. A., Madrid, 1995].

- SMITH, Michael, *The Moral Problem*, Blacwell, 1994.

- STROUD, Barry, *Hume*, ed. Routledge & Kegan Paul Ltd., 1977 [trad. cast. Antonio Zirón, *Hume*, UNAM, México, 1986].

- TAYLOR, Charles, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton University Press, 1992 [trad. cast. Mónica Utrilla de Neira, *Multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, Ensayo de Charles Taylor, Comentarios de Amy Gutmann, Steven Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf, FCE, México, 1993].
The malaise of modernity, House of Anansi Press. Limited, 1991 [trad. cast. de Pablo Carbajosa Pérez, *La ética de la autenticidad*, Paidós I.C.E./U.A.B., 1994].
Hegel and Modern Society, Cambridge University Press, Cambridge, 1979 [trad. cast. Juan José Utrilla. *Hegel y la Sociedad Moderna*, F.C.E., 1983].

- VON WRIGHT, George H., *Explanation ad Understanding*, Cornell University Press, 1971 [trad. cast. Luis Vega Reñon, *Explicación y comprensión*, Alianza Editorial. S. A., Madrid, 1979].

- WALZER, Michael, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. Basic Books, Inc. New York [trad. cast. Heriberto Rubio, *Las esferas de la justicia. Una defensa del Pluralismo y la igualdad*, F.C.E., 1993].
Thick and Thin. Moral Arguments at home and Abroad, Scott Meredith, Agency, New York, N.Y., 1994 [trad. cast. Rafael del Águila, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza Universidad, 1994].
Interpretation and Social Criticism, Harvard University Press, 1987 [trad. cast. Horacio Pons. *Interpretación y crítica social*, Edic. Nueva Visión, Buenos Aires, 1993].

- WILLIAMS, Bernard, *Moral Luck, Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, 1981 [trad. cast. *La Fortuna Moral*, UNAM, México, 1993].
Ethics and The Limits of Philosophy, Cambridge University Press, 1985.

SE TERMINO DE IMPRIMIR EN LA 1ra. QUINCENA DE DICIEMBRE DE 2013
EN LOS TALLERES GRAFICOS DE "LA LEY" S.A.E. e I. - BERNARDINO RIVADAVIA 130
AVELLANEDA - PROVINCIA DE BUENOS AIRES - REPUBLICA ARGENTINA